



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

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

About Google Book Search

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



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

Über Google Buchsuche

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





STANFORD UNIVERSITY LIBRARY



Real-Encyclopädie
für
protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung
vieler protestantischer Theologen und Gelehrten
in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben
von
D. J. J. Herzog und **D. G. I. Plitt,**
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritter Band.
Bunsen bis Dwight.



Leipzig, 1878.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
Ver

203
H 582

713311

Bunsen, Christian Karl Josias, geb. 25. Aug. 1791 zu Korbach, gest. 28. Nov. 1860 zu Bonn, hat als preußischer Statsmann (vgl. N. Pauli's Artikel „Bunsen“ in der Allgemeinen Deutschen Biographie, Leipzig 1876, III, S. 541—552) und gelehrter Schriftsteller einen bedeutenden Namen gewonnen, und auch auf dem Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche reicht sein Einfluß weiter, als in der Kürze dieses Artikels beschrieben werden kann. Sein Vater, ein früherer Wachtmeister, gab dem einzigen Sohne die Namen tapferer Generale aus dem waldeckischen Fürstenhause und erzog ihn in der ehrenfesten Weise eines schlichten deutschen Bürgers. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Christian B. sich durch die herrlichsten Gaben des Geistes und Gemüthes aus und bewies die wunderbare Arbeitskraft, welche ihn bis in sein Alter nicht verlassen hat. In Marburg, wohin B. im Herbst 1808 zum Studium der Theologie zog, blieb er nur ein Jar, um sich dann zu Göttingen 5 Jar lang hauptsächlich der Erforschung des klassischen Altertums zu widmen; den akademischen Preis gewann er hier durch seine lateinische Schrift über das Erbrecht der Athener mit solcher Auszeichnung, daß ihn im Febr. 1813 Jena mit seinem philosophischen Doktorgrad honoris causa überraschen konnte. B. hatte wie seine Freunde Büde, Lachmann und Brandis die akademische Laufbahn im Sinne, und der Unterricht seines reichen Züglings Astor gewährte ihm die Mittel zur umfassenden Vorbereitung für die Ausführung seines weit angelegten Studienplanes. Als das Ziel all seiner Arbeiten, welches B. lebenslänglich vor Augen behielt, galt schon dem jungen Gelehrten „die Erkenntnis Gottes im Menschen, besonders in der Sprache und Religion“. Die Reisen, welche Bunsen in den beiden Jaren vom Herbst 1814 an machte, führten ihn nach Holland und Dänemark, dann nach Berlin, wo er Niebuhr kennen lernte, im Frühjahr 1816 zu Schlegel und Sacy nach Paris; aber die lang gedährte Hoffnung auf den Besuch Indiens, der ihm für seine Studien unerlässlich schien, hatte die Fortsetzung seines Verhältnisses zu dem genannten Amerikaner zur Voraussetzung, so daß es eine schmerzliche Enttäuschung für B. war, als ihn Astor, von seinem Vater nach New-York heimgerufen, plötzlich allein in Florenz zurücklassen mußte. Welch herrlichen Ersatz ihm das nahe Rom bringen sollte, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußischer Gesandter und Legations-Sekretär gingen, konnte B. nicht anen, als er im Nov. 1816 diesen beiden Freunden in die päpstliche Hauptstadt folgte.

Tholud hat sich 1836 in seiner Widmung des Commentars zum Hebräerbriefe an B. über das glückliche Leben, welches B. mehr als zwei Jahrzehnte lang in Rom führen sollte, in warmen Worten ausgesprochen; die beste Schilderung von dieser Periode sowie von B.'s ganzem Leben hat uns nach seinen Briefen und aus ihrer eigenen Erinnerung erst seine Witwe *) geben können; war doch die Ehe, welche B. am 1. Juli 1817 mit der hochbegabten Frances's Waddington († 1876) schloß, der frommen Tochter einer wohlhabenden englischen Familie, für ihn bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Segens. Nächst Gott verdankte er es seiner Frau, daß er nun „das Christentum zum Mittelpunkte seines Denkens

*) Das zweibändige englische Werk (A Memoir of Baron Bunsen etc.) erschien, von Hippold in deutscher Bearbeitung herausgegeben und durch neue Mitteilungen vermehrt, zu Leipzig 1868—71 in 3 Bänden; letztere sind gemeint, wenn ich kurz „B.'s Leben“ oder einfach „Leben“ citire.

und Handels machte". Als Nachfolger von Brandis trat B. 1818 in die diplomatische Laufbahn ein und führte, als Niebuhr 1823 ins Vaterland zurückgekehrt war, die Geschäfte der Gesandtschaft selbständig mit solchem Geschick, daß er durch das wohlwollende Vertrauen seines Monarchen dessen Vertreter bei dem päpstlichen Stule ward, 1827 den Rang eines Ministerresidenten erhielt und 1834 durch Beförderung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe erhoben wurde, welche es damals in der preussischen Diplomatie gab. Schon im Nov. 1822 bei einem Besuche Friedrich Wilhelms III. in Rom hatte B. durch die Anziehungskraft seiner bedeutenden Persönlichkeit, insbesondere auch durch die umfassenden liturgischen Arbeiten, zu welchen ihn sein lebendiges kirchliches Interesse führte, die Gunst des Königs sich dauernd erworben, so daß dieser 1827 nicht nur die Einföhrung der von B. mit dem ihm innig befreundeten Gesandtschaftsprediger R. Nothe ausgearbeiteten Liturgie in der römischen Gesandtschaftskapelle gerne erlaubte, sondern dieselbe sogar vor ihrem Drucke eigenhändig mit einem Vorwort ausstattete. Noch folgenreicher aber wurde für B. das nahe persönliche Verhältniß, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem geistreichen Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden, und wie später Friedrich Wilhelm IV. seines Herzens Gunst dem teuern Freunde auch in schweren Zeiten, da ihre Wege ziemlich auseinandergingen, niemals entzog, so hat auch B., der (B.'s Leben III. S. 488) den Unsegen alles Absolutismus klar erkannte, seinem königlichen Herrn stets mit größter Treue und mit der opferwilligsten Liebe gedient. Das von Leop. von Ranke 1873 zu Leipzig herausgegebene Buch „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Dunfen" läßt B.'s edle Züge deutlich hervortreten, und ich zweifle nicht, daß durch weitere Veröffentlichungen sein Andenken nur noch mehr gewinnen könnte.

Was B. als „Vertreter auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Altertum" für das 1828 gegründete archäologische Institut in Rom und durch seine unermüdete Mitarbeit an der „Beschreibung der Stadt Rom" (Stuttgart 1830—43 in 3 Bänden) geleistet hat, gehört nicht hieher; auch seine Verdienste um die damals entstehende deutsche evangelische Gemeinde Roms, z. B. die Stiftung des protestantischen Krankenhauses, seien nur kurz erwähnt, sowie der erläuternde Text, den B. zu dem Kupferwerke „Die Basiliken des christlichen Roms, aufgenommen von Gutensohn und Knapp" 1843 zu München erscheinen ließ. Dagegen muß ich der gründlichen hymnologischen Arbeiten, welche B. mit befreundeten Theologen trieb, ausführlicher gedenken. Nachdem er nämlich in Hengstenbergs Kirchenzeitung 1829 und 30 eine Reihe namensloser Aufsätze veröffentlicht hatte, erschien 1833 bei Berthes in Hamburg sein rasch vergriffenes Buch „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin B. seine Grundsätze ausführlich darlegte. Erst 1846 (B.'s Leben II, S. 228) brachte der Verlag des Rauhen Hauses eine Umarbeitung des mit so großer Gunst aufgenommenen Werks unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch", welche in vielen tausend Exemplaren ohne B.'s Namen Verbreitung gefunden hat. Die Freundschaft, welche B. in Rom mit den frommen Engländern Thomas Arnold und Julius Hare, die dem Puseyismus immer gründlich abgeneigt blieben, für das ganze Leben schloß, zeigt schon, wie ferne B. bei aller Wärme seines christlichen Glaubens der in Deutschland immer mehr aufkommenden Repristinationaltheologie stand. Mit gutem Grunde behauptet Gelzer (Protestantische Monatsblätter, Januar 1861), daß B. den engen Rückschrittmännern stets zu frei und zu idealistisch gewesen sei und den gewöhnlichen Fortschrittmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte. Gewiß hat B. „die naive Voraussetzung, daß mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wider auferstehen müsse" (vgl. Nothe in Schenkels Zeitschrift, Elberfeld 1862, S. 38 f.), in gewissem Maße geteilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht, gleichwie er Niebuhrs Ansichten gegenüber nur allmählich ein Anhänger des Re-

präsentativsystems geworden ist. Aber wie sehr B. in Deutschland lange Zeit hindurch verkannt wurde, wenn man ihn für einen unfreien, heimlich dem Romanismus zugeneigten Mann hielt, zeigt folgende Stelle des am 15. Juni 1835 von B. (Leben I, S. 439 f.) an Bude gerichteten Briefes: „Es gilt jetzt sehr, den guten Kampf für das heilige Besitztum unserer geistigen Freiheit und unseres sittlichen Ernstes durchzukämpfen, nicht allein gegen heidnische, sondern auch gegen jüdische Nationalisten. Denn so möchte ich Männer wie Hengstenberg und Gerlach nennen. Sie wollen dem Herrn vorschreiben, wie er sich hätte offenbaren sollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanonischen Bekenntnissen, mit pragmatisch-historischer altemäßiger Prosa und Genauigkeit. Daniel muß alt sein, trotz alles Klopfens des philologischen Gewissens, a) weil Ungläubige das Gegenteil gesagt (in odium auctoris, bei der römischen Inquisition) und b) weil Gott sich sonst sehr unwürdig geoffenbart und der Herr sehr ungenau gesprochen hätte. O welcher Abweg! Willst du — möchte ich ihnen sagen — dem Herrn vorschreiben, wie er uns die Kunde von dem Fortschreiten seines Reiches auf Erden zukommen lassen soll? Die alten Formeln sind unbrauchbar geworden. So wird jenes aber- und übergläubige Volk auch Neander verkehren über seine Darstellung der apostolischen Lehre. Er hätte noch freier reden können; allein die Bruderverliebe hat ihn abgehalten. Und das sage ich mir auch oft, wenn ich im Geiste ergrimme über das unsinnige Wesen der Hengstenberg'schen Schule. Sie sind aufrichtig gläubige, obwol beschränkte Jünger Christi, die dem Herrn treu zu sein meinen wie die Judenchristen in Jerusalem, wenn sie Paulum angreifen. Sie sind also doch unsere Brüder wie jene Pauli. Wenn sie uns aber unsere Freiheit verkümmern wollen, und die unserer Mitbrüder, dann wollen wir sie aus dem Felde treiben mit des Herrn Wort. Die flachen Nationalisten sind uns ebenso fremd als jene, und hassen uns zum Teil, noch mehr“. Obgleich B. (Leben I, S. 462—465) furchtlos für die berechtigten Interessen der Katholiken eintrat, auch manche edle Männer unter ihnen zu Freunden hatte, wurde doch von dem mit der politischen Reaktion verbündeten Ultramontanismus niemals der Segner in ihm verkannt, und leider wußte man seine eifrigsten Bemühungen zu vereiteln. Weder konnte B.'s Memorandum vom Mai 1831 die schreiendsten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenstats abstellen, noch vermochte er den zwischen der preußischen Regierung und der römischen Kurie über die gemischten Ehen ausgebrochenen Streit zu einem glücklichen Ende zu führen (vgl. Heinrich Abeken's vorzüglichen Aufsatz über B. im Brockhaus'schen Jahrbuch „Unsere Zeit“ Bd. 5, S. 352 ff.), nachdem der Kölner Erzbischof Droste zu Vischering (s. d. A.) 1837 gewaltsam nach Minden abgeführt worden war. Als B. zu der Erkenntnis gelangte, daß seine amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden sei, erbat er seine Entlassung, welche der König ihm in der Form gnädigen Urlaubs gewährte, und verließ im April 1838 ungebeugten Mutes den Palazzo Caffarelli, „um sich ein anderes Kapitol zu suchen“.

Über München, wo B. einige Monate mit Schelling, Schubert, Thiersch u. a. verkehrte, zog er nach England, dem Heimatlande seiner Frau, wo er alte Bekanntschaften erneuerte und neue Verbindungen aller Art *) anknüpfte, indem er Land und Leute gründlich kennen zu lernen suchte. Über ein Jahr lang hatte so B. als Privatmann in stets reger geistiger Tätigkeit gelebt, da wurde er im Nov. 1839 als preußischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern

*) Welch hohes Ansehen B. schon damals in England genoß, zeigte sich auch im Juni 1839 zu Oxford bei seiner Promotion zum Doctor juris. Dasselbe Ehrengeschenk empfing er 1853 von Edinburg (Leben III, S. 229), dessen Diplom folgendes bezeichnende Lob über B. ausspricht: qui in studiis quas ad humanitatem pertinent imprimis versatus nihil fere in iis intentatum reliquit, nihil quod tetigit non auxit et ornavit, quique doctus sermones utriusque linguae et in vernacula sua et in nostra de rebus antiquis, historicis, ecclesiasticis copiose, accurate et luculenter dissoruit. Der theologische Dokortitel wurde B. von Göttingen geschenkt; die sonstigen zahlreichen Auszeichnungen, welche ihm von gelehrten Körperschaften durch Erteilung der Mitgliedschaft erwiesen wurden, mögen hier übergangen werden.

verfeht. Aber auf diesem verhältnismäßig stillen Posten sollte er nicht lange bleiben, da Friedrich Wilhelm IV., der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für größere Dinge bestimmt hatte. Zunächst sandte ihn im Frühjahr 1841 der König, dem von Jugend auf die schimpfliche Stellung der evangelischen Christen im gelobten Lande (B.'s Leben II, S. 163 ff.) zu Herzen gegangen war, nach England, um hier die Gründung eines anglo-preussischen Bistums zu Jerusalem zu erwirken. Die gewünschte nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche kam zwar nicht zu stande; doch gelang es nach schwierigen Unterhandlungen B., eine Parlamentsakte durchzusetzen, wodurch das neue Bistum als ein anglikanisches gegründet wurde; aber als ein abwechselnd von England und Preußen zu besetzendes, zugleich mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bistum, welches überschwängliche Hoffnungen, aber wol noch mehr unbegründete Befürchtungen erregt hatte*), ward B. zum preussischen Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb bis zum Ausbruch des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden einflussreichen Stellung, 1845 von seinem Könige zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, worauf noch 1857 die Erhebung in den Freiherrnstand folgte.

In London trat die überraschende Vielseitigkeit B.'s, die ihm zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gegeben hatte, noch viel großartiger hervor. Er verstand es (Preussische Jahrbücher 7. Bd. S. 61), „deutscher Wissenschaft und deutschem Unternehmungssinn bei den Briten Anerkennung und Verwertung zu verschaffen“, und trotz der schmerzlichen Enttäuschungen, welche seinen Tünnen, aber oft wahrhaft prophetischen Hoffnungen bereitet wurden (vgl. Leben II, S. 317 u. 419), ermattete er nie in dem Streben, seinem geliebten Vaterlande die hohen Güter zuzuwenden, in deren Besitz er England glücklich sah. Wußte er die Dienste anderer zu benutzen, so machte es seinem edeln Herzen doch noch größere Freude, strebsame Männer und gute Unternehmungen uneigennützig zu unterstützen. Kurz seine Wirksamkeit in London war eine ungewöhnlich reiche, und er ward dabei durch den großen Einfluß unterstützt, welchen er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preussischen und englischen Königshauses, durch die Leichtigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit so vielen in Wissenschaft und Kunst, Stat und Kirche hervorragenden Persönlichkeiten stand. Als B. im Juni 1854 von London Abschied nahm, ward sein Weggang nicht nur von den Deutschen Londons (Leben III, S. 362. 366), namentlich dem deutschen Hospital (vgl. Leben II, S. 254 f.), als ein schwerer Verlust empfunden, sondern auch in den weitesten Kreisen des englischen Volks herzlich bedauert; weigerten sich doch sogar die Lastträger der St. Katharinen-Dock, die B.'s viele Gepäcksstücke an Bord beförderten, Bezahlung anzunehmen, da sie diese Arbeit als Beweis ihrer ganz besonderen Hochachtung angesehen wissen wollten. In dankbarer Freude über die endlich gewonnene volle Muße widmete nun B., der zu Heidelberg seinen Wohnsitz aufschlug, seinen Lebensabend so ausschließlich dem geistigen Schaffen, daß er, gestützt auf die Vorarbeiten seines früheren fleißigen Lebens, in kurzer Zeit die Welt mit einer Reihe von schriftstellerischen Werken überraschen konnte. Seit Herbst 1855, wo B. nach Heidelberg zur Mitarbeit am Bibelwerk berief, mich aber zunächst noch mit Arbeiten für die letzten Bände von „Agyptens Stelle in der Weltgeschichte“ und für gewisse Abschnitte von „Gott in der Geschichte“ beschäftigte, hatte ich reichliche Gelegenheit, die gewaltige Arbeitskraft B.'s und die hohe Begeisterung zu bewundern, mit welcher er rastlos für die höchsten Aufgaben der Menschheit tätig war. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit brachte im Herbst 1857 der Wunsch des Königs, welcher B. zur Teilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes nach Berlin

*) Vgl. die in B.'s Sinn von H. Abeken verfasste Schrift: Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin 1842.

fürte, und ein Jar später die feierliche Einsetzung der Regentschaft, der B. als Mitglied des Herrenhauses bewonte. Aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit längerer Zeit durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt wurde, brachte B. den Winter von 1858 auf 59 und ebenso den folgenden zu Cannes mit seiner Familie zu. Aber der zweite südliche Aufenthalt brachte keine Erquickung mehr; um Pfingsten 1860 kam B. mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er in der Nähe seines damals hier ansässigen Sohnes Georg den Rest seiner Tage ruhig in dem für ihn gekauften schönen Hause zubringen wollte und die auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiserner Willenskraft fortzusetzen suchte. Leider steigerte sich die schmerzliche Krankheit immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein sanfter Tod den Qualen ein Ziel setzte, in welchen B. seinen Christenstand aufs herrlichste (Leben III, S. 587 ff.) bewähren sollte.

Stellen wir nun, so viel der hier gestattete Raum es zuläßt, die wichtigeren Arbeiten B.'s zusammen, welche oben noch nicht zur Sprache gekommen sind. Um die Agyptologie hat B., der 1826 von Champollion am Fuße der Obeliskten Rom's die Anfangsgründe der Hieroglyphik erlernte, schon dadurch unsterbliches Verdienst, daß er Lepsius für diese Wissenschaft gewann, und ihm die Wege zu der 1842 ausgeführten preussischen Expedition nach Agypten baute. Seine eigenen anregenden Untersuchungen über Geschichte, Sprache und Religion der alten Agypter legte B. in dem langsam reisenden großartigen Werke „Agyptens Stelle in der Weltgeschichte“ nieder, das bei Perthes in Hamburg und Gotha in 5 Bänden oder, da das letzte zu doppeltem Umfange answoll, in 6 Bänden erschien, die ersten drei 1844 und 45, die andere Hälfte 1856 und 57. Noch wertvoller ist die englische Ausgabe (London 1847—67), eine Umarbeitung der deutschen, welche nicht nur wegen des beständig neu zuströmenden wissenschaftlichen Stoffes und der wichtigen additions by Samuel Birch, sondern auch in Folge von B.'s ganzer Art zu arbeiten, wesentliche Vorzüge hat. Eine Frucht von B.'s liturgischen Studien liegt vor in der 1841 zu Hamburg erschienenen Schrift „Die heilige Lebensgeschichte und die stille Woche“, während sein 1842 durch das Rauhe Haus verlegtes Schriftchen „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands“ seine unermüdete Teilnahme für die Werke der innern Mission bezeugt. Zu wenig beachtet, aber immer noch sehr lesenswert ist das 1845 durch das Rauhe Haus veröffentlichte geistvolle Buch „Die Verfassung der Kirche der Zukunft“, das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle fruchtbarer, evangelisch freier Gedanken enthält. Auch die durch Handschriftenfunde veranlaßten wissenschaftlichen Arbeiten B.'s über Ignatius und Hippolytus (s. die Artikel) dienen praktischen Zwecken. Die beiden Schriften „Die 3 ächten und die 4 unächtigen Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen“ und „Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander“ (Hamburg 1847, 4^o) wollen den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christentums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darstellen. Noch wichtiger war das besonders für die Engländer (Leben III, S. 203 f.) bestimmte Werk Hippolytus and his age (London 1852 in 2 Bändchen), welches in Rauhs Übersetzung unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Ausichten des Christentums und der Menschheit“ 1852—53 in 2 Bänden bei Brockhaus erschien und nicht nur bei den Römischen, sondern auch bei den hochkirchlichen Orthodoxen im evangelischen Lager großes Argerniß erregte. Leider ist die zweite Ausgabe des Hippolytus, zu der zahlreiche Gelehrte ihre Beiträge B. zur Verfügung stellten, so daß das reiche Material über Christianity and Mankind zu 7 Bänden answoll, nur in England (London 1854) erschienen. Der Stoff ist hier zu folgenden 3 Werken umgearbeitet und vermehrt: 1) Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, in 2 Bänden; 2) Analecta Ante-Nicaena, welche in 3 lateinisch geschriebenen Bänden die kritisch bearbeiteten Reliquias Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche enthalten, eine Urkundensammlung von bleibendem Werte, mit Beiträgen von Bernays, Haupt, Herz, Sachmann und

besonders de Lagarde; 3) Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion, mit Beiträgen von Aufrecht und Max Müller. Nach Deutschland zurückgekehrt, empfand W., der schon mit dem Eichhorn'schen Ministerium unzufrieden (Leben III, S. 71 ff.) gewesen war, die Folge der von Stahl (Leben II, S. 136 f., III, S. 420 ff.) und Hengstenberg (Leben III, S. 347) inspirirten Mißregierung in unmittelbarer Nähe; der Druck der Reaktion im politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben lastete so schwer auf den Gemüthern, daß W.'s gegen die sophistischen und fanatischen Lehren Stahls und Kettlers gerichtete Gelegenheitschrift „Die Zeichen der Zeit“ (2 Bändchen, Leipzig 1855) als ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die teuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens durch ganz Deutschland hin mit dankbarster Freude begrüßt wurde (Leben III, S. 434 ff. 448), und trotz des Umfangs von mehr als 600 Seiten, in wenigen Monaten 3 Auflagen erlebte. Es blieb bei diesen an E. M. Arndt gerichteten zehn Briefen über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, da W. trotz der heftigsten Angriffe (vgl. z. B. Hengstenbergs Kirchenzeitung Nov. 1855 und Jan. 1856) der empfindlich getroffenen Gegner auf Fortsetzung der Polemik durch ein „zweites Bekennt“ von Zeitbriefen verzichtete, um lieber durch positives Ausführen einer Offenbarungsphilosophie und eines Bibelwerks seinem Volke, dessen Dr er durch das erste Bekennt gewonnen hatte, die evangelische Wahrheit und Freiheit an das Herz zu legen. So entstand das „Fürsten und Völkern“ zugeeignete Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung“ (Leipzig 1857—58 in 3 Bänden), welches den Glauben an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemüthern stärken sollte. So entstand endlich die umfangreichste und vielleicht auch wichtigste unter allen von W. unternommenen Arbeiten, W.'s erst 1870 von Heinrich Holzmann zum Abschluß gebrachtes „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde“ (Leipzig 1858 ff. in 3 Abteilungen oder 9 Bänden), welches die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und vielen, insolge der mechanischen Inspirationslehre als scheinbar kirchlich und fromm festgehaltenen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung überbrücken wollte. Die erste Abteilung sollte nach einer allgemeinen Einleitung den überlieferten Bibeltext in treuer, verständlicher und möglichst an Luther sich anschließender Übersetzung geben, unter derselben aber als Anmerkungen, mit kleinerer Schrift in 2 Spalten gedruckt, dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sach-Erklärungen, textkritische Bemerkungen und biblische Parallelstellen bringen. Diese Abteilung umfaßt nach der Einteilung der kanonischen Bücher in Gesetz, Propheten, Schriften und N. T. 4 Bände. Ebenso viele Bände sind der zweiten Abteilung oder den Bibelurkunden gewidmet, d. h. „der Geschichte der biblischen Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte“; Bb. 5, noch von W. selbst herausgegeben, umfaßt das Gesetz und die älteren Propheten, Bb. 6 das übrige N. T., Bb. 7 die alttestamentlichen Apokryphen nebst Übersetzung und kurzer Erklärung, Bb. 8 das N. T. Die dritte Abteilung endlich oder Band 9 führt den Titel „Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu.“ Obgleich W. alle seine früheren Forschungen als Vorarbeiten für das Bibelwerk betrachtete, beschränkten sich doch seine wirklichen Vorarbeiten fast ausschließlich auf die beiden letzten Abteilungen, welche ihn mehr anziehen mußten als „das philologische Bibelwerk“ (Leben III, S. 465), bei welchem ihm außer mir *) eine zeitlang Mar-

*) Meine Mitarbeit erstreckt sich auf die 5 ersten Bände, am wenigsten auf den vierten, von welchem mir der Galaterbrief zufiel, am meisten auf die 3 ersten, besonders den von mir herausgegebenen dritten Band, welchen ich ganz verfaßt habe, so daß ich an der Übersetzung und kurzen Erklärung des N. T.'s stärker beteiligt bin als W. und die übrigen Mitarbeiter zusammen. Mein Freund Holzmann, dem wir die Vollendung des Bibelwerks verdanken, hat 5 Bände (nämlich den 4. u. die vier letzten) herausgegeben und in den Vorreden zu denselben

tin Haug († 3. Juni 1876 als Professor des Sanskrit in München) und für das Buch Ezechiel Johannes Bleek († 3. Aug. 1869 als Pfarrer in Winterburg) behilflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als B. anfangs anen mochte, und er erlebte nur die Vollenbung der beiden ersten Bände dieser ersten Abteilung. Aber seine Liebe zum Bibelwerk erlamte keinen Augenblick, und seinem treuen Streben, womit er nicht die eigene Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes suchte, war daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus gewiß.

In mancher Beziehung hat die Kritik an B.'s Arbeiten gegründete Ausstellungen zu machen; ich erinnere nur an das Hohelied (B.'s Leben III, S. 553) und an die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zutaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben soll. Überhaupt ward B. bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafteste Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Vernunft nicht immer losmachen konnte. One Zweifel hat B. an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung“ nicht vergeblich mit seinen reichen Gaben so unermülich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm Früchte, die nur durch angestrenzte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengeführt werden können, wie durch läne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wolkollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichtum des biblischen Christentums nicht in sich faßten. Man hat B. vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Konsequenzmacherei in B.'s Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zahlreiche Reperioren entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß B. selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Mit Recht bekennnt E. de Pressensé (Revue chrétienne du 15. Décembre 1860) von B.: Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système. Das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets die Sache, nicht die Personen treffen wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung B. von allem Vorwurf frei sprechen; es ist doch nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, daß der Name „Theologen“ im Gegensatz zu dem Ehrennamen „Philologen“ in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Tatsache*), daß sich bei B. mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. VII) als „Väter in Christo“ angesehen waren.

Wie ein Linguist, der viele Duzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter einzelner Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben,

über ihre Entstehung, namentlich über die Verwertung von B.'s Vorarbeiten, nähere Rechenschaft abgelegt; one Heranziehung mehrerer jüngerer Gelehrter für die Übersetzung und kurze Erklärung einer Reihe neutestamentlicher und apokryphischer Bücher wäre für Holzmann die rasche Vollenbung des Ganzen schwerlich möglich gewesen.

*) Vgl. Schlottmanns Nachweisungen in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift, Berlin 1861, S. 169 f.

in diesen leicht eine Blöße gibt, während er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, welche der auf einen kleineren Umkreis Beschränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit B.'s ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachteil und zugleich ein Vorteil verbunden. Sehr ferne lag für B. die Gefahr des geistlosen gelehrten Handwerkers; aber desto näher stand ihm, der schon früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefahr, durch gelehrte Nüchternheit und leichtes, geistreiches Treiben seine schönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das ist nicht nur jene gründliche klassische Bildung, welche er sich schon in Göttingen als Lieblingschüler des großen Philologen Heyne erwarb, sondern vor allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Gottesfurcht; er bekennt selbst, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. B. war ein wirklicher Forscher, der im Schweiß des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbständig weiter geführt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Staatsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn niemand“ richtig bezeichnet haben.

Wolf Ramphausen.

Bunyan, John, wurde, wahrscheinlich im Jahre 1628, zu Elston bei Bedford geboren. Er war armer, aber frommer Leute Kind. Nachdem er das Kesselflickerhandwerk erlernt, trat er in die Parlamentsarmee und focht die Kriege gegen Karl I. mit. Gottes Hand war über ihm. Vor Leicester sollte er Schilwache stehen, trat jedoch einem Kameraden, der ihn dringend darum gebeten, den Posten ab. Letzterer wurde durch eine Flintenkugel, welche ihm durch den Kopf ging, auf seinem Posten getötet. — Von früher Jugend an war Bunyan ein wüster, ausgelassener Bursche. Im Lügen, Schwören, Fluchen und Lästern tat es ihm kaum ein anderer gleich. Sein Hausstand war so arm, daß er samt seinem ersten Weibe weder Löffel noch Schüssel besaß. Nur ein Gedächtnis voll Erzählungen aus der heiligen Schrift und zwei alte Bücher: „Der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel“ und: „Die praktische Anweisung zur Frömmigkeit“ hatte ihm das Weib zugebracht. Diese Mitgift, die Strafreden ernster Leute, welche seine Lästereien hörten, und angstvolle Träume weckten ihn nach und nach aus seinem geistlichen Tode auf. Eine Predigt über Hohes Lied 4, 1, „Siehe, meine Liebe, du bist schön; siehe, schön bist du“, fürte den lange Verirrten in die Arme des Herrn. Aber welcher christlichen Gemeinschaft sollte er sich anschließen? Die Kirche Englands war gerade damals in der furchtbarsten Gärung begriffen. Heimlicher und offener Katholizismus, die Hochkirche und das in der ersten Blüte stehende Dissentertum rangen mit einander. Bunyan wandte sich, was uns bei seinem Stande christlicher Bildung gar nicht wundern kann, dahin, wo er das meiste Leben sah. Er ward Baptist. Im Jahre 1655 ward er getauft. Als ihm durch fleißiges Lesen in der Schrift und durch innere Erfahrung größere Klarheit über den Heilsgrund und Heilsweg geworden war, und die Gemeinde sein großes Talent für volkstümliche Rede erkannt hatte, trieb sie ihn an, mit seinem Pflunde zu wuchern. Er trat als Prediger auf, und fand den unglaublichsten Beifall. Tiefe Wahrheit des eigenen Glaubens, große Kenntnis der Schrift und des menschlichen Herzens und eine von gesunder Allegorie gewürzte Popularität schlossen ihm die Herzen der Massen auf. Den Dr. Owen, welcher Bunyan zuweilen hörte, fragte Karl II. einst, wie er doch an dem Gewäsch des Kesselflickers Gefallen finden könne. Owen antwortete: „Ich würde mit Freuden mein ganzes Wissen hingeben, wenn ich des Kesselflickers Begabung im Predigen dafür eintauschen könnte“. Nicht Howe und Baxter war er unbefritten der einflussreichste Mann unter den Dissenters. Daher warf Karl II. in seinen Kämpfen gegen die Nonkonformisten auf diesen Volksprediger den bittersten Grimm. Verkleidet, im Surmannskittel mit der Peitsche in der Hand, mußte sich Bunyan in die Versammlungen stellen. Gleich im Jahre 1660 gefangen gesetzt, schmachtete er 12 $\frac{1}{2}$ Jar im Kerker. Er sollte frei sein, wenn er das Predigen unterließe; aber nie

hat er sich zu einer solchen Erklärung verstanden. Dennoch ist er im Jahre 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Ungebrochen setzte er sein Predigtamt unter neuen Verfolgungen fort, bis ihm endlich durch die berücksichtigte Indulgenzakte des katholischen Jakob II. (18. März 1687) die volle Freiheit dazu gewährt ward. Jetzt wuchs seine Gemeinde mit reißender Schnelligkeit. Tausende hingen an seinem Worte. Zu Bedford, wo er sich gewöhnlich aufhielt, ward ein Versammlungshaus gebaut; das Geld floß förmlich dazu zusammen. Der König, welcher, um schließlich der katholischen Kirche in England den Sieg und sich eine volle Souveränität zu verschaffen, die Indulgenzakte erlassen hatte, und welcher die Dissenters nur einstweilen zu Mittkämpfern gegen die Hochkirche und die Verfassung brauchen wollte, ließ sich herab, auch dem Restflicker große Anerbietungen zu machen. Aber obgleich Bunyan von Karl II. wegen seiner Nonkonformität mit der Hochkirche Schweres erlitten hatte, war er doch ein viel zu lebendiger evangelischer Christ, um ein solches Bündnis einzugehen. Die Gerechtigkeit aus Gnaden stand ihm zu hoch. Er selbst erzählt, wenn er von ihr predigte, sei es ihm gewesen, als ob ein Engel Gottes hinter seinem Rücken stände und ihn ermutigte. — So behielt er denn seine Stellung bis an sein Ende. Seinen Tod holte er sich auf einer Reise, welche er, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versöhnen, nach Berkshire unternommen hatte. Das Werk war ihm unter Gottes Segen gelungen. Auf dem Rückwege überfiel ihn ein heftiger Regen. Ein Fieber, unter welchem er sich fort und fort im unerschütterten Glauben dem Herrn ans Herz legte, beschloß sein Leben den 31. Aug. 1688. Nachdem er lange ruht, predigen seine Schriften noch fort. Die berühmteste derselben ist: „The pilgrims progress“, „die Pilgerreise nach Zion“. Er hat sie im Gefängnis geschrieben. Ihre Sprache ist alt, hart und inkorrekt. Dennoch ist sie eins der größten asketischen Werke, welche die evangelische Kirche aufzuweisen hat. Das Ganze ist eine großartige Allegorie. Der Pilger geht aus dem Dienste der Welt. Dieser Dienst selbst, die Erkenntnis der Sünde, das Sehnen nach Gnade, die Bekehrung, die verschiedenen Fallstricke, welche auch dem Erweckten und Bekehrten noch gelegt werden, die Kämpfe der Treue und endlich der Eingang in das Jerusalem, das droben ist, sind in dem Buche örtlich fixirt. Die Hauptversuchungen und ebenso die gnädigen Durchhülsen Gottes in den schwereren Stellen der inneren Entwidlung treten uns personifizirt entgegen. Phantasienschriften, Dogmatiker one Leben, Maulchristen, Christen für gute Tage u. haben allzumal ihre Vertreter. Eine tiefe psychologische Kenntnis zeichnet das Werk aus. Was aber das Wunderbarste ist: die Allegorie, ob sie sich gleich durch beide Teile, durch die Reise des Christen wie der Christin, gleichmäßig hinzieht, ermüdet nicht. Sie ist mit solcher Wahrheit aus dem Seelenleben geschöpft, daß man stets innerlich mitgehen muß. — Lange Zeit wirkten Bunyans Schriften nur unter dem armen Volke. Später haben sie in allen christlichen Kreisen ihre Würdigung gefunden. Die Pilgerreise ist fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. Die meisten deutschen Übersetzungen enthalten jedoch nur die Pilgerreise des Christen. Eine vollständige Übersetzung beider ist 1853 zu Leipzig mit einem Vorwort des Unterzeichneten gedruckt. (Cf. die vollständigere Biographie in der genannten Ausgabe der Pilgerreise, und Macaulay, Geschichte Englands, 7. Kap.)

Dr. Fr. Wilsch.

Burg, s. Latitudinärer.

Burgunder. Über dieses Volk sind alle älteren und neueren Nachrichten zusammengesammelt von Schöpplin in der Abhandlung de Burgundia cis- et transjurana (Commentationes historicae et criticae. Basil. 1741. 4^o, p. 209—262). Außerdem ist über dasselbe zu vergleichen Kettbergs Kirchengeschichte Deutschlands (Bd. 1. S. 253—257). — Die Burgunder waren ein germanisches, den Vandalen und Goten verwandtes Volk und wonten in der frühesten Zeit zwischen der Oder und der Weichsel im Westen von den Goten. Nach Ammianus Marcellinus hatten sie Priester, deren oberster (Sinistus) unabsehbar und unantastbar war, während der König (Hondinus) in Folge von Unglück im Kriege und von schlechtem Ausfalle der Ernte abgesetzt zu werden pflegte. Sidonius Apollinaris beschreibt

sie als sehr hoch gewachsen und schildert mit Abscheu ihr barbarisches Aussehen und Gesschrei, ihre Essbegierde und ihre Sitte, Knoblauch und Zwiebeln zu genießen, und ihr Haar mit ranziger Butter zu salben. Sokrates sagt, daß sie den Krieg nicht geliebt und nicht verstanden und sich gern mit Holzarbeit beschäftigt hätten. Liudprand spricht von ihrer Genusssucht und ihrer pralerischen Rede und möchte sie lieber Gurguliones als Burgundiones nennen. Aber Liudprand verstand unter den Burgundern des 10. Jahrhunderts die Nachkommen der alten Allobroger. Sokrates hatte in Konstantinopel keine hinreichende Kenntnis von dem, was die Burgunder am Rheine waren, taten und litten. Sidonius schrieb freilich als Nasen-, Oren- und Augenzeuge, aber dem feingebildeten Römer wurde es zu schwer, die rohen Schwärme, welche Gallien überfluteten und die statliche und humanistische Herrlichkeit Roms zerstörten, ganz gerecht zu beurteilen. Ein richtigeres Bild erhalten wir, wenn wir die Geschichte der Burgunder selbst verfolgen. Zosimus läßt sie schon am Ende des 3. Jahrhunderts ihre nordöstlichen Sitze verlassen und während der Regierung des Kaisers Probus mit Franken und Vandalen in Gallien einfallen. Sie wurden aber damals und als sie mit den Alamannen während der Herrschaft Maximians wider über den Rhein gegangen waren, zurückgeworfen. Man hat gezweifelt, ob die im 4. Jahrhundert an der unteren Donau vorkommenden Stämme ähnlichen oder gleichen Namens mit unsern germanischen Burgundern im Zusammenhange gestanden haben oder vielmehr scythischen oder hunnischen Ursprungs gewesen seien. Gewiß ist, daß sich die Burgunder um die Mitte des 4. Jahrhunderts am oberen Main festgesetzt hatten und daß ihre südwestlichen Nachbarn die Alamannen waren, mit denen sie um Grenzen und Salzquellen Streit hatten. In dieser Zeit standen sie mit den Römern in inniger Verbindung und halfen ihnen in Burgen, welche sie erbaut und besetzt hatten, den Limes Romanus bewachen. Ammianus Marcellinus hat ihnen deshalb sogar römische Abstammung gegeben, Drosius ihren Namen von jenen Burgen abgeleitet, Liudprand in ähnlicher aber ganz verkehrter Weise den Namen durch eine angebliche Vertreibung aus den Burgen (Burg-one) zu erklären versucht. Der erwänte innige Verkehr mußte die Burgunder in Verührung mit dem Christentume bringen und wir sind deshalb der Meinung, daß sie sich schon damals mit demselben befreundeten und so für die Annahme des Christentums der Römer wenigstens vorbereitet wurden. Valentinian I. lud sie im Jahre 373 ein, ihm gegen die wachsende Macht der Alamannen beizustehen, aber als sie mit Heeresmacht am Rhein erschienen, verbat man sich ihre Hilfe und wies sie in ihre ferneren Wohnsitze zurück. Nun kamen sie aber, 80,000 bewaffnete Männer an der Zahl, als Feinde und besetzten die Landstriche am Rhein, welche von den sich in südlicher Richtung ausbreitenden Alamannen verlassen wurden, nämlich die diesseitigen Landstriche zwischen Main und Neckar. Das ist die Gelegenheit, bei welcher Drosius ihrer zuerst und allein Erwähnung tut. Als Stiliko im Jahre 406 die Legionen von der Rheingrenze zum Schutze Italiens gegen die Westgoten abberufen hatte, überschritten Vandalen, Sueven und Alanen den genannten Strom; auch die Burgunder taten es, und nahmen vielleicht mit Zustimmung des Kaisers Honorius die Provinz Germania prima, welche sich von Mainz bis oberhalb Straßburg erstreckte, ein. Ihr König Guntifar unterstützte im Jahre 412 mit Goar, dem Könige der Alanen, bei Mainz den zum Kaiser ausgerufenen Jovinus. Das Nibelungenlied versetzt das Reich der Burgunder auch in jene rheinischen Gegenden und macht Worms zu ihrem Königsitze. Hier vollendete sich in den ersten Jahren nach ihrer Niederlassung in Gallien an ihnen als an den Herren über eine gallisch-römische katholische Bevölkerung das Werk der Aufnahme in die Kirche. Drosius erzählt beiläufig an jener Stelle, an welcher er ihre Fruchtbarkeit erwähnt (*histor. adv. pagan. l. VII. c. 32. ed. Haverkamp p. 549 f.*), daß sie kurz vor der Abfassung seines Buches (417) Christen geworden wären. Sie hätten den katholischen Glauben und katholische Priester, von denen sie sich leiten ließen, angenommen und lebten freundlich und unschuldig mit den unterworfenen Galliern wie mit christlichen Brüdern. Dem Drosius ist hierbei das katholische Glaubensbekenntnis das Wichtigste, weil sich alle germanischen Stämme außer den

Burgundern zum Arianismus bekannten. Wir machen aber noch darauf aufmerksam, daß es aus den Worten des Crotius hervorzugehen scheint, daß für das Christentum vorbereitete und zu demselben vielleicht schon übergetretene Volk der Burgunder habe einer kirchlichen Organisation bedurft und diese sei auf seinem Wunsch von gallischen Priestern hergestellt worden. Damit vergleichen wir nun die Nachricht, welche Sokrates von der Bekehrung der Burgunder mitteilt (Hist. eccl. I. VII. c. 30). Nach ihm sollen die untrügerischen Burgunder in häufigem Kampfe mit den Hunnen diesen immer unterlegen sein. Dagegen suchten sie Hilfe bei dem Gotte der Römer und kamen zum Bischofe der nächsten gallischen Stadt (nach der gewöhnlichen Meinung zum Bischof Severus von Trier). Dieser legte ihnen erst ein sieben-tägiges Fasten auf, belehrte sie und taufte sie am achten Tage. Das hatte auch wirklich zur Folge, daß sie einen Sieg über die Hunnen davontrugen. Das alles soll geschehen sein im Jahre 430, als die Burgunder jenseits des Rheines, d. h. nach römischer Anschauung auf der rechten Seite desselben, wounten. Aber erstens wounten sie im Jahre 430 schon seit langer Zeit nicht mehr rechts vom Rheine. Zweitens waren sie nach des Crotius Zeugnis schon 417 Christen. Drittens weiß niemand von einem Siege der Burgunder über die Hunnen. Viertens hat die ganze Geschichte fabelhaftes Gepräge. Es scheint nur das übrig zu bleiben, daß ein gallischer Bischof, nachdem das Volk schließlich vorbereitet, die Aufnahme in die Kirche verlangt hätte, diese Aufnahme und die kirchliche Organisation der Burgunder mit dem sieben-tägigen Fasten eingeleitet und endlich in einem feierlichen Akte vollzogen habe. Aber das Fasten des ganzen Volks und andere kirchliche Feierlichkeiten können auch in den Unglücksjahren 435 und 436 beliebt worden sein und würden dann besser in die Zeitrechnung des Sokrates passen. Im Jahre 435 wollten sich nämlich die Burgunder, welche vielleicht schon von den Hunnen vorwärts gedrängt wurden, über die Vogesen ausdehnen und Belgium primum, etwa das heutige Lothringen, erobern, wurden aber von Aetius geschlagen und fast ausgerieben. Nun kamen noch die Hunnen über sie und vernichteten 436 das Volk bis auf einen sehr kleinen Teil. Auch König Suintar war mit seinem ganzen Geschlechte umgekommen. Jetzt erlaubte der Kaiser Valentinian III. im Jahre 442 oder 443, daß sich der Rest des Volkes an der oberen Rhone niederließ. Hier scheinen sich die Burgunder aus den ihnen verwandten Westgoten verstärkt und von denselben aus dem Geschlechte Athanarichs sogar ihre Könige genommen zu haben. Sie breiteten sich nun östlich und nordöstlich bis zur Neuf und Ar (nicht bis zum Rhein), nordwestlich über den Jura in das Gebiet der Saone und dann an der Rhone und an den Alpen südlich bis nach Provence aus. Dieses ansehnliche Reich der Burgunder hat fast 100 Jahre lang bestanden. Zuerst waren Gundlach und Chilperich Könige und wurden von den römischen Kaisern als Magistri militum zur Aufrechthaltung römischer Herrschaft und zur Beschützung der römischen Gallier verwandt. Unter den folgenden Königen machten aber die Burgunder den Versuch einer Einmischung in die Angelegenheiten Roms. Nach dem Jahre 470 herrschten nämlich vier Söhne Gundlachs zugleich über das Volk der Burgunder, Gundobad oder Gundobald in Lyon, Chilperich II. in Genf, Godegisel in Laufanne und Godemar in Vienne und der älteste von ihnen, Gundobad, der Neffe Ricimers, unterstützte in den Jahren 472 und 473 den Glycerius und machte ihn zum Kaiser. Aber bald war dem römischen Reiche ein Ende gemacht und nun schritt Gundobad kün auf der Bahn zu gewaltiger Alleinherrschaft vor. Von seinen Brüdern Godemar und Chilperich mit Hilfe der Alamannen vertrieben, erschien er plötzlich wider, bemächtigte sich seiner Feinde in Vienne, tötete Chilperich, seine Frau und seine Söhne und ließ Godemar im Gefängnisse umkommen. Die zweite Tochter Chilperichs, Chlothilde, wurde von dem Frankenkönige Chlodwig zur Gemalin begehrt und Gundobad konnte sie ihm nicht verweigern (493), obgleich er wußte, daß Chlodwig in der Rührung der Ermordung Chilperichs einen Vorwand zum Kriege mit ihm suchte. Chlothilde beschleunigte diesen Zusammenstoß der Franken mit den Burgundern. Da Godegisel im Jahre 500 bei Dijon seinen Bruder verriet, mußte dieser bis Avignon zurückweichen, erhielt aber bald für das Ver-

sprechen eines Tributes sein Königreich wider, fiel nun über Godegisel her, verweigerte den Tribut und beherrschte das Reich allein, gefürchtet und ungestört bis zu seinem Tode. Er gab seinem Volke ein neues Gesetzbuch, welches unter dem Namen Gombettes bekannt ist und regierte mit Ruhm und Weisheit. Er darf auch als ein Vertreter des kirchlichen Standpunktes der Burgunder angesehen werden. Die Burgunder waren nach der Mitte des 5. Jahrhunderts Arianer geworden. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen. Sokrates mußte noch nichts von diesem Abfalle von der katholischen Kirche und Bischof Hilarius vom Rom (461—468) sprach in einem Briefe an Leontius von Arles noch sehr ehrenvoll von Gundich und nannte ihn sogar seinen Son. Nun ist es freilich möglich, daß Hilarius Ursache hatte, die Ketzerei Gundichs zu übersehen, aber wir haben auch keinen ganz klaren Beweis für den Arianismus der Burgunder im 7. Jahrzehent des 5. Jahrhunderts. Wahrscheinlich war derselbe sogleich nach ihrer Niederlassung neben den Westgoten aus diesem Volke bei ihnen eingedrungen, hatte aber nicht auf einmal alle ergriffen. Auch später unterstützten Reste ihres eignen Katholizismus die Angriffe der katholischen Bevölkerung der beherrschten Länder gegen die Häresie, welche dem Geschicke der Burgunder eine schlimme Wendung gab. Es ist zwar nicht sicher, ob Chilperich II. der katholischen Kirche angehört hatte, aber Chlothilde fanatisirte sich mit der römisch-gallischen Geistlichkeit für den Katholizismus. Sie brachte ihn in die fränkische Königsfamilie und trug dadurch dazu bei, den Franken ihre weltgeschichtliche Stellung anzuweisen. Sie mußte aber auch den ketzerischen Mörder ihres Vaters zum Gegenstande des Hasses der Franken und Gallier und die Unterjochung der Burgunder zu einem göttlichen Auftrage zu machen. Gundobad hatte also viel Veranlassung, seinen und seines Volkes Glauben in Betrachtung zu ziehen. Er nahm die kirchliche Frage wirklich sehr ernst, aber leidenschaftslos. Er verkehrte gern mit katholischen Bischöfen und pflegte besonders den Bischof Avitus von Vienne um theologische Belehrung anzugehen. Aus dem betreffenden Briefwechsel erfahren wir auch, daß sich Photinianismus (vielleicht von den Goten von Osten her eingeschleppt) in den Arianismus der Burgunder eingeschlichen hatte. Wir bekommen aber von dem letzteren im ganzen eine gute Meinung, wenn wir auf das Religionsgespräch sehen, welches Gundobad im Jahre 499 zwischen katholischen und arianischen Geistlichen halten ließ. Avitus erbot sich bei dieser Gelegenheit, Gott durch ein Wunder auf dem Grabe des h. Justus für den katholischen Glauben zeugen zu lassen. Gundobad, der ja auch in seinem Gesetzbuche den Gottesurteils-Zweikampf zum Beweismittel erhoben hatte, wollte das Anerbieten annehmen, aber die arianischen Priester wollten mit der Zauberei nichts zu tun haben und sich zum Beweise für die Wahrheit ihrer Lehre nur der heil. Schrift, welche stärker sei als alle Gaukeleien, bedienen. Das Gespräch hatte keinen Erfolg und Gundobad blieb Arianer bis zu seinem Tode im Jahre 516. Er hinterließ zwei Söhne, Siegmund und Godemar, aber in rühmlicher Ausnahme von andern germanischen Fürsten ließ er das Reich an den einzigen Siegmund übergehen. Dieser war bereits vor seinem Regierungsantritt katholischer Christ, vielleicht in Folge der Einwirkung des Bischofs Avitus. Er rief im Jahre 517 zu Epauon ein Reichskonzil zusammen und stellte eine katholische Ordnung der Kirche seines Volkes her. Aber man glaubte an die Möglichkeit, daß ihm bald wider ein Arianer in der Regierung folgte (wahrscheinlich war sein Bruder Godemar noch nicht übergetreten) und ließ sich dadurch abhalten, die arianischen Kirchen für den katholischen Gottesdienst in Beschlag zu nehmen. Siegmund ließ seinen Son Siegreich, gegen den ihm seine zweite Frau Verdacht eingeklebt hatte, hinrichten, und zur Sühne für diese Tat wurde er der zweite Gründer des Klosters St. Moriz und bißte darin. Im Jahre 523 brachen die fränkischen Könige Chlodomir zu Orleans, Chilobert zu Paris und Chlotar zu Soissons in das burgundische Reich ein. Siegmund wurde gefangen und in Orleans im Jahre 524 mit seiner Frau und seinen beiden Kindern ermordet und in einen Brunnen gestürzt. Er wird aber dafür in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt. Sein Bruder Godemar II. rächte ihn noch im Jahre 524, indem er bei einem zweiten Einfalle Chlodomirs so glücklich war,

diesen zu erschlagen. Darauf erhielt er die Selbständigkeit seines Reiches noch zehn Jahre lang. Endlich unterlag es dem unaufhaltbar wachsenden und zu großen Dingen bestimmten Reiche der Franken. Im Jahre 534 unternahmen Childebert, Chlotar und Theodebert den vernichtenden Zug, nahmen Godemar gefangen und eroberten das ganze Land der Burgunder. Diese blieben zwar bei ihren besonderen Sitten und Gesetzen, aber von ihrem ehemaligen Arianismus vernahm man nichts mehr.

Albrecht Vogel.

Buridan, Johannes, Nominalist und Lehrer in Paris im XIV. Jahrh. — Weber über seine Lebensumstände noch über seine Lehre herrscht völlige Gewissheit. Manches was von ihm erzählt wird, z. B. von seinen angeblichen Liebesabenteuern mit einer franzöf. Königin oder Prinzessin (s. Wahle), scheint in das Gebiet des Mythos zu gehören, anderes bleibt unsicher. Geboren zu Ende des 13. Jahrh. zu Bethune (Artois), studirt er c. 1310—20 zu Paris, ist Schüler und begeisterter Anhänger W. Occams, lehrt zu Paris als Mitglied der Artistenfakultät mit großem Beifall zur Zeit R. Philipp's VI. von Valois, bekleidet 1348 (nach andern Angaben schon 1327) das Rektorat und andere Ämter an der Pariser Universität, beteiligt sich 1345 an einer Gesandtschaft an die päpstliche Kurie zu Avignon, soll aber später, als die Partei der Nominalisten in Paris den Realisten unterlag (vgl. die widerholten, gerade gegen W. gerichteten Verbote der *doctrina Guilielmi Occam* bei Bulaeus IV, 257 ff.), Paris verlassen, sich nach Deutschland begeben und eine zeitlang in Wien gelehrt haben (so erzählt Aventin; andere bezweifeln es). Sein Tod fällt nicht vor 1358. — Seiner ganzen Stellung nach gehört W. weit mehr der Geschichte der Philosophie als der Theologie an, daher auf seine Lehre hier nicht näher eingegangen werden kann. Wie Durandus und Occam gehört er derjenigen Periode der Scholastik an, in welcher die Grundvoraussetzung der letzteren, die Einheit von Glauben und Wissen, wankend geworden ist, und wo nun durch die Selbstverzweiflung der Vernunft an der Lösbarkeit ihrer eignen Probleme, wie an der Beweisbarkeit des Kirchenglaubens der Fall der mittelalterlichen Theologie und Philosophie und der Anfang einer neuen Weltanschauung sich vorbereitet. One wesentlich Neues zu dem Nominalismus Occams hinzuzufügen, enthüllt Buridan dessen Konsequenzen mit großer Schärfe und Freimut: insbesondere ist er es, der zuerst die Inkommensurabilität von Dogma und Metaphysik, von theol. und philof. Wahrheit offen ausgesprochen hat. Damit hängt es zusammen, daß er neben den logischen und metaphysischen Fragen auch die ethischen und psychologischen mehr als bisher in den Kreis seiner Untersuchung zieht, die betreffenden Schriften des Aristoteles kommentirt und bes. mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit sich beschäftigt. Letztere Untersuchung zumeist ist es, wodurch sein Name berühmt geworden, obwohl seine Darsteller nicht einmal darüber einig sind, ob er zu den Deterministen oder Indeterministen zu zählen (s. Tennemann und Ritter S. 615). In Wahrheit gehört er weder zu den einen noch zu den andern. Auch hier ist es ihm mehr um die Aufstellung des Problems (*utrum sit possibile, quod voluntas, ceteris omnibus eodem modo se habentibus, determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud?*) und um die Einsicht in die Schwierigkeit einer theoretischen Lösung, als um die Lösung selbst zu tun. Vielmehr zieht er sich alsbald, mit kluger Skepsis, unter den Schutz der theologischen und philosophischen Auktoritäten zurück: denn *nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est.* Zur Verdeutlichung jenes Problems scheint sich W. des bekannten Gleichnisses von dem zwischen zwei Heuhaufen oder Haserbündeln in der Mitte stehenden hungrigen Fesl bedient zu haben, der entweder verhungern oder indeterministisch für den einen oder andern Haufen sich entscheiden muß. Übrigens ist das Gleichnis in W.'s eigenen Schriften bis jetzt nicht nachgewiesen und so bleibt es ungewiß, ob es von ihm selbst herrührt oder ein Argument der Gegner oder wie sonst es zu erklären ist. Auch der sprichwörtliche Ausdruck „Feslbrücke“ (*pons asini*) wird mit W. in Verbindung gebracht: sein logisches Compendium oder speziell seine

Anleitung zur leichten Auffindung des Mittelbegriffs im Schluß soll dazu Anlaß gegeben haben. —

B. schrieb Quaestiones zu der aristotelischen Politik, Ethik, Physik, Metaphysik, Psychologie, bes. aber eine Summa s. Summula de dialectica und compendium logicae. Ausgaben: Paris 1500, 1516, 1518; Dordrecht 1637, 40, 41. Vgl. bes. Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV; Fabricius, Bibl. lat. med. aevi; Bayle, dict.; Tennemann, Ritter, Erdmann, Ueberweg, Gesch. der Philos.; Prantl, Gesch. der Logik IV, S. 14 ff.; Hauréau, Philos. scolast. II, 483; Gieseler, RG. II, 3, S. 238.

Wagenmann.

Burnet, Gilbert, ein berühmter englischer Theologe, Kirchenhistoriker und Bischof, wurde 1643 in Edinburg geboren und stammte aus einer angesehenen, durch ihren Eifer für die schottische Nationalkirche ausgezeichneten Familie. Sein Vater, ein Jurist und Sachwalter, gab dem talentvollen Sohn eine vortreffliche Erziehung und bestimmte ihn für den gleichen Beruf. Aber Gilbert folgte dem inneren Drang, der ihn zur Theologie führte, und ließ jedoch das Studium der Jurisprudenz ganz aufzugeben. Nach vollendeten Studien wäre es dem begabten jungen Manne leicht gewesen, ein bedeutendes Kirchenamt zu erlangen, wenn er sich die Zeitumstände hätte zu Nutzen machen wollen. Denn damals befand sich die schottische Kirche durch die Einführung des Episkopats in einem Zustande großer Wirren, der Hof suchte auf alle Weise Anhänger und Beförderer seiner Absichten zu gewinnen, und würde die Unterstützung eines so viel versprechenden Mannes sehr gut belohnt haben. Aber Burnet lehnte alle Anträge ab und begab sich auf Reisen, zuerst nach England, dann 1664 nach Holland und Frankreich, wo er seine Studien eifrig fortsetzte und mit den ausgezeichnetsten Theologen dieser Länder Verbindungen anknüpfte. Erst nach seiner Rückkehr übernahm er das Pfarramt zu Saltoun, das er aber schon um 1669 mit der Stelle eines Professors der Theologie in Glasgow vertauschte. Um diese Zeit war die Parteilung in der schottischen Kirche und der Zwiespalt zwischen den presbyterianischen und bischöflichen Geistlichen sehr groß. Burnet suchte den Frieden herzustellen und empfahl in Schrift und mündlichen Vorträgen Versöhnung und Duldung, fand aber keinen Anklang. Die Presbyterianer zürnten ihm, daß er die englische Liturgie beim Gottesdienste anwendete und der Episkopalverfassung das Wort redete; und die Episkopalen wurden ihm abgeneigt, weil er die Bedrückung der Nonkonformisten mißbilligte und Toleranz empfahl. — Während seines Aufenthaltes in Glasgow erhielt Burnet von der Herzogin von Hamilton den Auftrag, die Geschichte des Ministeriums ihres Vaters und Oheims, worüber sie viele Urkunden besaß, zu schreiben, ein Auftrag, der ihn mit dem Herzog von Lauderdale in Verbindung brachte. Dieser erbot sich nämlich zu mündlichen Mitteilungen, und faßte zu dem Schriftsteller bald solches Vertrauen, daß es in Burnets Macht gestanden hätte, zu einem der wichtigsten Ämter im Stat und in der Kirche emporzusteigen. Aber der zweideutige Charakter dieses Mannes, des Hauptbeförderers der absolutistischen Bestrebungen der Stuarts in Kirche und Stat, schreckte ihn ab. Er wollte sich nicht als Werkzeug stuartischer Politik gebrauchen lassen, und lehnte das Anerbieten ab, unter vier vakanten schottischen Bistümern eines auszuwählen. Er wollte keiner Richtung dienen, die dem Sinn und Interesse des Volkes widerstrebte, und wenn er gleich im Jare 1672 in einer viel angefochtenen Schrift (a vindication of the authority, constitution and laws of the church and state of Scotland) das Episkopalssystem verteidigte, so weigerte er sich dennoch abermals, ein Bistum anzunehmen, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als habe er aus eigennütigen Absichten seine Grundsätze nach den Wünschen des Hofes gestaltet. — Als Burnet im Jare 1673 wegen des Drucks der Hamiltonschen Memoiren nach London reiste, wurde er bei Hof mit der größten Auszeichnung behandelt und von Karl II. aus eigenem Antrieb in die Pal der königlichen Kapläne aufgenommen. Allein die offenkundige Hinneigung zum Katholizismus, die er in den höhern Kreisen wahrnahm, machte ihn bedenkllich und drängte ihn allmählich zur Opposition. Diese veränderte Gesinnung gab sich schon im Jare 1674 während der Verhandlungen des schottischen Parlaments kund, wo Burnet mit seinem Gönner, dem

Herzog z. Fanzion, als Gegner der Stuartischen Politik antrat, was seinen Anseh'n gelte. Nicht er war der Stütze der Kapläne des Königs wider getrieben wurde. — Burnet hatte bemerkt, daß die katholische Partei über die Reformation die ungünstigsten Vorurtheile zu verbreiten suchte. Er wußte daher den Entschluß, durch ein gründliches Werk dieser lägenhaften Auffassung entgegenzutreten. In dem Buche legte er seine Professur in Glasgow nieder und bewohnte sich um eine Pfarrkirche in London, um den Quellen näher zu sein. Nach mühseligen und gründlichen Forschungen konnte er im J. 1679 den ersten Band im Druck erscheinen lassen, in einem Augenblick, wo die ganze Nation durch Gerüchte von papistischen Kumpelotten in Aufrührung gesetzt wurde. Der Beifall, mit dem das Werk aufgenommen wurde, war so ungeteilt, daß das Parlament sich bewogen fand, dem Verfasser für ein solches Nationaldenkmal öffentlich zu danken und ihn zur Fortsetzung anzumuntern, eine Ehre, die keinem Schriftsteller vor oder nach ihm zu teil geworden ist. In weniger als zwei Jahren erschien der zweite Teil und 1715 der dritte. Eine reiche Sammlung von Urkunden aller Art ist jedem Bande angehängt und erhöht den Wert des Buches. Noch bei Lebzeiten des Verf. erschienen 4 Auflagen in Folio und noch 1850 ist eine neue Auflage des Werks herausgekommen. Burnets Reformationsgeschichte war den englischen und französischen Katholiken ein Dorn im Auge, jedoch haben alle Gegenschriften dem Ansehen des Werkes keinen Abbruch zu tun vermocht. — Die Ungnade des Hofes, die dem Verfasser der Reformationsgeschichte traf, mehrte sich noch, als Burnet bei den Parlamentsverhandlungen über die Ausschließung des Herzogs von York (Jakob II.) zu der Partei der Whigs hielt, und dem König Karl II., als dieser ihm ein englisches Bistum antragen ließ, in einem freimütigen Schreiben nicht nur ablehnend antwortete, sondern auch ernste Vorstellungen über sein Privatleben und über seine Regierung machte. Als der Hof die Oberhand bekam über seine Widersacher und die Häupter der Whigs auf das Schaffot brachte, kam auch Burnet in Gefahr, besonders da man erfuhr, daß er mit Lord Russell in Verbindung gestanden und sogar an dessen letzter Rede, die so große Sensation im Lande hervorbrachte, Anteil gehabt habe. Burnet wich aber dem drohenden Sturm durch eine Reise nach dem Kontinent aus (1683), und da zwei Jahr nachher der Herzog von York als Jakob II. den englischen Thron bestieg, durchreiste er zuerst Frankreich, die Schweiz und Italien, und nahm dann seinen Aufenthalt in den Niederlanden, wo er bei Wilhelm von Oranien und dessen Gemalin die freundlichste Aufnahme fand und bald die Seele der geheimen Pläne dieses Fürsten auf den englischen Thron wurde. Er vermittelte die Verbindung des Oraniers mit den Whigs in England und entwarf die Proklamationen, die Wilhelm bei seiner Landung verbreiten ließ. Zugleich wirkte er durch seinen Reisebericht, worin er das Elend der Nationen, die unter dem Einfluß des Papismus und unter der Willkürherrschaft absoluter Fürsten ständen, in den grellsten Farben schilderte, der Propagandamacherei des französischen und englischen Hofes entgegen. Als Jakobs II. Willkürregierung endlich seinen Schwiegerjohn bewog, für die Rechte des Volks und für den protestantischen Glauben eine Landung in England zu unternehmen, war Burnet einer seiner Begleiter und Ratgeber, und trug zum Gelingen der Unternehmung wesentlich bei. Bei Begründung der neuen Ordnung in Kirche und Stat war seine Stimme von großem Gewicht: seine Grundsätze von Toleranz und Versöhnung fanden bei der neuen Regierung Anklang; und dieser Mäßigung ist vorzugsweise die rasche Herstellung des Friedens zuzuschreiben. Keine Erschütterung war von so wenig Verfolgung der Gegner begleitet als der Sturz der Stuarts. Die Episkopalkirche behielt ihre Rechte, aber die wenigen Aleriker, die der neuen Ordnung den Eid versagten, wurden milde behandelt; in Schottland wurde die presbyterianische Nationalkirche wider hergestellt und die Episkopalverfassung beseitigt; die Dissenters und Katholiken wurden durch Gesetze geschützt. Wie machte Burnet von seinem Einfluß zum eigenen Vorteil Gebrauch, das Bistum Salisbury übertrug ihm der König aus eigenem Antrieb. Auf diesem Posten wirkte Burnet bis an seinen Tod, den 17. März 1715, tätig und erfolgreich für Kirche und Stat. Mit Mut und Konsequenz verfocht er im Par-

lament wie in seiner geistlichen Amtsführung die große und schöne Idee der waren Toleranz. Burnet konnte als Vorbild eines Predigers, Seelsorgers und Administrators gelten; er war zu allen Zeiten eine Zuflucht der Bedrängten, ein Wohltäter der Armen, und ein musterhafter Familienvater. Ungeachtet seiner vielen Amtsgeschäfte fand er doch noch Zeit für schriftstellerische Arbeiten, unter denen besonders eine Abhandlung über die 39 Artikel, viele Predigten und Gelegenheitschriften und vor allem die „Geschichte seiner Zeit“, historische Denkwürdigkeiten voll Leben und Bewegung, hervorzuheben sind. Das letztere Werk gab in Folge letztwilliger Bestimmung der Son erst neun Jahre nach dem Tode des Vaters heraus.

(Dr. G. Weber †) G. Lechler.

Burmann, Franz. Als im Jahre 1622 Tilly nach Friedrichs V. Sturz Heidelberg eroberte, flüchtete unter anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach den Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jahre darauf, 1632, ein Son Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sones als Pastor nach Emmerich. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, habe ich nicht finden können; in seinem 23. Lebensjahre (1655) wurde er in das Ministerium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 lehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jahre 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. November 1679, in dem Alter von 47 Jahren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodoxie und dem Föderalsystem zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671 erschien seine *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*, von den Zeit- und Glaubensgenossen mit Enthusiasmus begrüßt; in lateinischen und griechischen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Proxiteles gepriesen. Nicht so ganz mit Unrecht. In der Kunst plastischer Ausgestaltung des Stoffes lag seine Stärke. Witius wollte zwischen Orthodoxie und Föderalismus dadurch vermitteln, daß er beiden die Spitzen abbrach und einige der berechtigtesten Grundideen seines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; so geriet er in eine gewisse Verschwommenheit hinein, mit welcher keinem Zeile recht gedient war. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderalistischen Denkstoff mit der vollen Schärfe scholastischer Denkform durchdrungen; er hat das System des Coccejus in der schulgerechten Begriffssprache der Scholastik zur Darstellung und hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges System zur Geltung gebracht, und die Berührungspunkte zwischen beiden Systemen ans Licht gestellt.

Klar durch und durch ist Burmanns organische Anordnung des dogmatischen Stoffes. Die allgemeinen ontologischen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Rathschluß Gottes, der Schöpfung, der Fürsorge (als Weltregierung) und den Engeln scheidet er als „*introductio*“ in einem ersten Buche voraus; sein Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilstaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinarianismus, one demselben äußerlich abzusagen, doch potenziell überwunden. Die Geschichte der Heilstaten ist ihm ein selbständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Exposition des ewig unabänderlichen geschetzten Modulus. Er handelt im zweiten Buche von dem Gegensatz des *foedus naturae* und des *foedus operum*, entwickelt das erstere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen *bonitas* und *benignitas*, *quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult*, und faßt denn demgemäß auch den Sündenfall streng *infralapsaristisch* als einen durchaus *sponsantem*. (*Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum in*

spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plerumque in indifferentia ad ἀνθρώπων collocari solet.) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis infimus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde; er erklärt sich mit Schärfe dafür, daß Adam vires ad obediendum idoneas habuit, und daß es Dei erat, ihm diese vires zu erhalten, so daß demnach der Fall rein aus dem Willen des Menschen abzuleiten sei. (Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.) Und so entscheidet er sich in betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholastik für das letztere. Damit hat er aber in der That dem absoluten Prädestinarianismus den Lebensnerv unterbunden.

In seinem dritten Buche betrachtet er die oeconomia foederis gratiae sub promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Person und Werk des Erlösers — beneficia Christi: Gnade, vocatio, regenerationatio, fides, justificatio, sanctificatio, wobei der biblische Begriff der Widergeburt in seiner ganzen Tiefe zu seinem Rechte kommt — de verbo et sacramentis novi testamenti — de ecclesia n. t. ejus statu et fine).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbatstreit (vgl. d. Art. Witjusz) verwickelt und schrieb bei diesem Anlaß: De moralitate sabbathi hebdomadalis, indem er gegen Essenius und andere Kollegen die coccejianische Ansicht vertrat, daß das Sabbatgebot durch Christum schlechthin aufgehoben sei und daß der christliche Sonntag in keiner Weise jenes Gebot zu seiner Grundlage habe. — Eine zweite polemische Schrift Burmanns ist seine Narratio de controversiis nuperius in academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur. Er hatte hier Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger sind seine erbaulich exegetischen, holländisch geschriebenen Schriften: Getuigenisse of te uitlegginge over de 5 Boeken Mosis — und ebenso über die übrigen historischen Bücher des Alten Testaments. — Es ist von ihnen auch eine deutsche — sowie von seiner Synopsis theol. eine holländische Übersetzung (letztere von Theodor Smout) erschienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmanns Exercitationes academicae heraus; seine Orationes acad. aber erschienen zu Utrecht 1700.

Sein Walspruch war: Quid miseri sumus? Er hinterließ einen Son, der den Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jahre 1715 Professor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfasser einer Evangelienharmonie bekannt ist.

H. Erard.

Bursfelder Kongregation, s. Busch.

Busch, Johannes, der Klosterreformer. Im J. 1399 zu Zwolle in Holland geboren, wuchs er unter der sorgsamten Pflege wohlhabender Eltern heran und besuchte frühzeitig die gegen 1000 Schüler zählende Schule seiner Vaterstadt, in welcher er, von trefflichen Anlagen unterstützt, durch angestrenkten Fleiß in den alten Sprachen sowie in der Dialektik und anderen Theilen der Philosophie so rasche Fortschritte machte, daß er schon als fünfzehnjähriger Jüngling in die erste Klasse aufrückte und drei Jahre später in einer der unteren Klassen 60—80 Schüler zu unterrichten vermochte. Auf den Wunsch der Eltern sollte er nun auf der Universität Erfurt die Rechte studiren, überwiegende Vorliebe für theologische Studien zog ihn aber zu dem geistlichen Stande hin und er begab sich, mit einem Empfehlungsschreiben des Presbyters Gerhard Kalker versehen, nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloster Windesheim, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Aleriker, sodann im J. 1419 Kanonikus ward. Seitdem eröffnete sich ihm ein weites Feld eifriger und erfolgreicher Tätigkeit, indem gerade Windesheim der Ausgangspunkt einer für nötig erkannten Reformation der niederdeutschen Klöster ward. In Windesheim war der Sitz des Generalkapitels der Brüder des gemeinsamen Lebens, welches sich daselbst alljährlich aus allen mit denselben verbundenen Klöstern versammelte und im Auftrage des Konzils zu Basel die Reformation der Klöster

nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, sondern auch seit 1435 in Niedersachsen begann.

Schon früher, im J. 1424, hatte Johannes Busch seine wirksame Tätigkeit damit begonnen, daß er, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, im Auftrage des Generalkapitel seines Ordens das zur Diözese des Erzbistums Köln gehörige Marienkloster zu Bodingen im Herzogtum Berg reformirte, die dort eingerissenen Unordnungen steuerte, die Streitigkeiten schlichtete und die Mönche zur strengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückführte. Nach glücklicher Beendigung dieses Geschäfts kehrte er in sein Kloster Windesheim zurück, wurde aber schon 1429 nach Friesland geschickt, um die begonnene Reformation des Männerklosters zu Lubinkerka im Bistum Utrecht zu befördern. Nicht minder tätig zeigte er sich bei der Reformation holländischer Klöster, in denen die Mönche durch ihr ungebundenes und unzuchtiges Leben großen Anstoß erregten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit auf Westfalen und Niedersachsen aus, wo namentlich die Klöster zu Bodden, Molenbeck, Dalem, Volkeringhausen und Segeberge seinem unermüdeten Eifer die Zurückführung der klösterlichen Observanz in ihre volle Geltung verdankten. Von Windesheim aus war schon im J. 1423 das Kloster zu Wittenburg im Hildesheimischen reformirt. Als nun das Konzilium von Basel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Ertheilung der vollsten Gewalt mit der Reformation der Manns- und Frauenklöster ihres Ordens im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg und den Bistümern Hildesheim, Halberstadt und Verden beauftragte, kam Johannes Busch im J. 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm von hier aus zunächst zwei Jahre später die Reformation des Klosters Sulta bei Hildesheim. Um diese Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Bursfelde, Johann von Hagen (ab andagine), einem gelehrten aber körperlich schwachen Manne, welcher seitdem dem weltlichen Leben entsagend, sich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöster widmete und eine Union der reformirten Klöster des Benediktinerordens, sowie ein allgemeines Kapitel derselben zur gegenseitigen jährlichen Visitation errichtete. Das Benediktinerkloster Bursfelde war 1093 von Otto von Northheim auf dessen Gute Mimende an der Weser gestiftet und hatte seine ersten Mönche aus Corvei erhalten. Von dem benachbarten Adel und vorzüglich von den northheimischen Grafen mit Gütern in Niedersachsen und Thüringen reichlich beschenkt, war dasselbe schnell zu großem Reichtume gelangt und erhielt bald Markt- und Münz-Recht und eigene Advolatie. Im J. 1233 übergab Otto der Knabe diese „ecclesia proprietatis suae“ oder die Vogteigüter von Bursfelde dem Erzstifte Mainz. Im 14. Jahrhundert war der Reichtum des Klosters, aber zugleich auch das sittliche Verderben desselben auf's höchste gestiegen. Vergebens suchten besser gesinnte Abte das Verschwendete zu ersetzen und das Kloster aus seinem tiefen Verfall zu retten, bis es dem Abte Johann von Minden (1433 bis 1439) und dessen Nachfolger Joh. von Hagen (ab andagine) gelang, in Verbindung mit Johannes Busch die Bursfelder Union oder Kongregation zu errichten, welche sich durch besondere Statuten zu strenger Beobachtung der Benediktinerregel verpflichtete. Während der Abt Johann von Hagen, begünstigt durch die Empfehlung des Kardinals Nikolaus von Cusa, welcher als päpstlicher Legat 1450 und 1451 in Deutschland erschien, — „um für kirchliche Reformation, so weit Rom sie anerkannte“, — eifrig bemüht war, der Bursfelder Kongregation in den westfälischen und thüringischen Klöstern Eingang zu verschaffen, setzte Johannes Busch als Subprior in Sulta seine großartige Tätigkeit in der Reformation der Klöster Niedersachsens nach den in Bursfelde festgesetzten Grundsätzen ebenfalls fort. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln so tief eingewurzelt, daß sie nur nach den heftigsten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht selten lebensgefährlich wurden, abgestellt werden konnten. Viele Mönche und Nonnen verließen lieber das Kloster, als daß sie sich der neu einzuführenden Klosterordnung unterwarfen. Am wenigsten wollten sie sich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigentümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinschaft miteinander zu leben, obgleich

gerade diese Absonderung des Eigentums den Verfall und die Verarmung der Klöster hauptsächlich herbeigeführt hatte. Selbst die höheren Kapitel waren aus diesem Grunde fast verödet, da die Kanonici, einige sogar mit päpstlicher Erlaubnis, häufig auswärts die Einkünfte ihrer Pfründen verzehrten. Nachdem Busch 1440 zum Prior von Sulta gewält war, unternahm er mit Hilfe des Bischofs und unterstützt von der weltlichen Macht der welfischen Herzöge die Reformation der Klöster St. Michaelis und St. Godehard in Hildesheim, sowie St. Michaelis in Lüneburg, denen bald mehrere andere folgten. Bei der Reformation der Frauenklöster, von denen viele durch unordentliche Wirtschaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte sich im allgemeinen mehr Hineigung zu eitelm Kleideraufwande, sowie zu einem freien ungebundenen Leben mit eigenem Besitztum, als gänzlich sittenlose Entartung. Anstatt sich mit der gemeinsamen Speisung, während welcher, der Vorschrift gemäß, erbauliche Schriften vorgelesen werden sollten, zu begnügen, besorgte jede Nonne ihre eigene Küche und gefiel sich in Bereitung von Ledereien. Nur zu gern entzogen sich diese frommen Schwestern den lästigen Horen auf dem Chore in der Nacht, und ihre Kleider, in denen sie nicht selten mit und one Erlaubnis der Vorsteherin im Kreise ihrer Verwandten und weltlichen Freunde erschienen, deuteten wenig auf Entsamung der Welt und ihrer Freuden. Ubrigens war ihr Widerstand, wenn auch hin und wider hartnäckig, doch leichter zu besiegen als der der Mönche. Im J. 1445 zum Propst des Klosters Neuwerk bei Halle gewält, wirkte Johannes Busch gemeinschaftlich mit dem Prior Paul in dem Kloster St. Mauritius zu Halle unter päpstlicher und erzbischöflicher Auktorität auch im Magdeburgischen sehr segensreich für die Klosterreformation. Später lehrte er nach Sulta wider zurück, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jare 1479 starb. Durch seine und seiner Freunde unverbroffene Bemühungen war die Bursfelder Kongregation schnell zu großem Ansehen gelangt und 75 Klöster in Niedersachsen, Thüringen, Meissen, den Rheinlanden, Friesland und Westfalen hatten sich ihr angeschlossen. Sie wurde nicht nur 1440 durch das Konzil von Basel und 1449 durch den Erzbischof von Mainz, sondern auch den Papst Pius II. bestätigt und erhob sich zu bedeutender Blüte. Im Reformationszeitalter erlitt sie jedoch bedeutenden Abbruch; der westfälische Friede brachte die meisten Klöster in protestantische Abhängigkeit oder bestätigte sie darin. Bursfelde erhielt einen lutherischen Titular-Abt, und so ist es bis auf unsere Tage geblieben.

Ungeachtet die reformatorische Tätigkeit sehr viel Zeit in Anspruch nahm, so hat doch Johannes Busch auch als Schriftsteller Dankenswerthes geleistet. Außer einer Lebensbeschreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmten Thomas von Kempen und einer aus dem Deutschen ins Lateinische übersehten Epistola de modo proficiendi in religione schrieb er im J. 1464 seine Chronik des Klosters Windesheim unter dem Titel: *de viris illustribus ordinis sui et monasterii Windesimensis*, deren erster Teil unter dem Titel: *Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II.* von Herib. Rosweydnas, Antwerp. 1628, 8°, herausgegeben ist. Seine letzte wichtige Schrift handelt de reformatione monasteriorum quorundam Saxonias, libri IV, und ist in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq., freilich in verstümmelter Gestalt abgedruckt. Eine vollständige Handschrift besitzt die kgl. Bibliothek in Brüssel. Vgl. Girische, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der *Imitatio Christi*, II, 541. Diese Schriften enthalten zugleich schätzbare Beiträge zu seiner Lebensbeschreibung und sind nebst Trithemii Opp. hist. ed. Freheri die Hauptquellen, aus welchen wir den vorstehenden Artikel geschöpft haben.

Ubrigens vergleiche man auch: J. G. Leuckfelds *antiquitates Bursfeldenses, oder histor. Beschreibung des ehemal. Klosters Bursfelde und der daher rührenden Bursfeldischen Societät Benedictinerordens*, Leipzig und Wolfenbüttel 1713, 4°. — Böchers *Allgem. Gelehrten-Lexikon*, Th. I S. 1510. — Joh. R. F. Schlegels *Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland*, Hannover 1828, 8°. — Havemanns *Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg*, Bd. II, Göttingen

1835, 8^o. — Gieslers Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. II, Abth. 4, S. 271 ff. Bonn 1835, 8^o. — Zul. Evelt, Die Anfänge der Bursfelder Benediktiner-Congregation, mit besonderer Rücksicht auf Westphalen, in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde, 3. Folge, Bd. V, S. 121 ff., Münster 1865.

G. S. Klippel.

Busenbaum, Hermann, ein als Kasuist berühmt gewordener Jesuit, geboren 1600 zu Nottelen in Westfalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jesuitenkollegiums zu Hildesheim und Münster, starb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Bischofs Bernhard von Galen daselbst. In Köln hatte er mehrere Jahre die dem katholischen Priester so notwendige Kasuistik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 seine *Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae*, welche, an die angesehensten Kasuisten, einen Herm. Running und Friedr. Spee sich anschließend, in sieben Büchern die dahin einschlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und an fünfzig Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholischen Standpunkte aus Anstoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch seine Kommentare und die Zusätze aus anderen Kasuisten zu zwei Folianten aufschwellte, welche von P. Montausan 1729 zu Lyon, noch 1758 auch zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jesuitischen Grundsätze über den Mord, besonders über den Königsmord, aufmerksam geworden, auch hier dergleichen. Sie erschienen um so gefährlicher, da gerade um jene Zeit Damians ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Während das zu Paris sich mit einfacher Verurteilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouse dasselbe öffentlich verbrennen und zog die Vorsteher der Jesuiten-Kollegien, in welchen die *Medulla* vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Diese sagten sich von der Lehre derselben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daß sie die ihres Ordens sei, wogegen ein ital. Jesuit, P. Zacharia, als Verteidiger derselben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurteilt und diese ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiseul gegen den Orden losbrach. Indes kann man bei unbefangener Erwägung Busenbaum rücksichtlich der angefochtenen Lehren nicht one weiteres verdreherischer Grundsätze bezüchtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie stellen. Weniger selbständig, überall bemüht, eine gewisse Mitte inne zu halten und für die Praxis möglichsten Spielraum zu lassen, ist er es auch hier, wird daher, wie in der Lehre von der Ehe, zweideutig und kann Veranlassung geben zu bösen Konsequenzen, die denn auch von seinen Kommentatoren gezogen wurden. — Mehr ästhetischen Inhalts ist sein *Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis cique in saeculo inservientibus*; auch deutsch.

G. Schwarz †.

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (*libri poenitentiales*). Als Bedingung der auf die Beichte zu erteilenden Absolution wird in der vorreformatorischen Kirche, außer der Reue in dem Sündenbekenntnis, auch eine sog. *satisfactio* angesehen, d. h. die Leistung eines Bußwerkes, welches in der alten Kirche Betätigung der Reue bedeutete (s. die Artikel Bann, Buße), später, und nicht one Einfluß der germanischen Sitte, Vergehungen durch Geld zu büßen, als Ausgleichung des Gott mißfälligen Tuns mittelst eines Gott wolgefälligen Tuns erscheint. Dies gute Werk bestand früher regelmäßig in herkömmlich bestimmten Entbehrungen, Kasteiungen u., die der Büßer sich für eine Zeit auflegte, später nicht selten statt dessen in Geldleistungen, die zu frommen und wolthätigen Zwecken zu entrichten an und für sich für Gott wolgefällig galt. Der Beichtvater hatte, entsprechend der Schwere der gebeichteten Sünde, die Höhe der die Absolution bedingenden Satisfaktion zu normiren; und wie es überhaupt für sein Geschäft der Gewissensforschung und Gewissensleitung Regeln gab, so namentlich, und früh ausführlich, für diese Normirung. Schriften, welche dergleichen Regeln für Verwaltung des Beichtvateramtes zusammenstellen und überliefern, heißen *Pönitentialien*. — In der alten Kirche hatten die Synoden von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. solche Regeln gegeben, dann waren drei Briefe des h. Basilius von Cäsarea († 379), welche eine Bußordnung enthalten (*Beveregius Synodica* 2,

47 sqq.), auf die Ausbildung einer gleichmäßigen Praxis von Einfluss gewesen; Johannes Scholasticus († 578) nahm 68 Kanones daraus in sein Syntagma auf, und die Trullanische Synode (692) c. 2 bestätigte sie (Beveregius 1, 158 und Gratian D. 16. c. 7). Die spätere Ausbildung dieser Litteratur in der griechischen Kirche ist für die des Westens nicht mehr von Bedeutung. In der occidentalschen Kirche hat Basilius einen gewissen Einfluss geübt; indes schon um ein Jahrhundert früher als er lebte, wies sie auch selbständige Arbeiten solcher Art auf. So erwähnt um die Mitte des dritten Jahrhunderts Cyprian (epist. 2, al. 51, vgl. lib. de lapsis ep. 31. 52), dass aus den Beratungen afrkanischer Synoden über die Behandlung derer, die wegen Abfalls bei den Christenverfolgungen Buße zu tun hatten, ein libellus, ubi singula capitum placita conscripta sunt, nach denen examinantur causae et voluntates et necessitates singulorum herborgegangen sei. Sodann wirkte die Bußdisziplin der Klöster und, wie schon bemerkt, das weltliche Recht mit seinen Kompositionenverzeichnissen ein und rief besonders in der altbritischen bezw. irischen Kirche eine Litteratur von Bußregistern hervor, in denen nach Art von Strafgesetzbüchern für bestimmte Sünden die ihnen zukommende Buße verzeichnet wird und von welchen Fragmente in späteren Sammlungen noch existiren; so werden Canones Patricii (um 456), ein liber Davidis († als Bischof von Minevia 544), ein Pönitientiale des Binnianus oder Finnianus, in welchem die beiden erstgenannten ausgeschrieven zu sein scheinen, ein anderes des Gildas († 583) angeführt. Diese Arbeiten benutzte dann für die angelsächsische Kirche Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), der, ein geborner Grieche, sie mit griechischer und römischer Überlieferung verband. Er wurde für das 8. bis 12. Jahrhundert die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin. Dennoch ist nicht gewiss, ob er selbst über diese Disziplin geschrieben hat, oder ob nur die durch ihn ausgebildete Praxis von andern aufgezeichnet und mit seinem Namen genannt worden ist; die noch vorhandenen und als Pönitentiale Theodori publicirten Aufzeichnungen (Ancient laws and institutes of England 1840, 1, 277 sq. Kunsmann, Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844, S. 34 fg.) sind unzweifelhaft nicht von ihm. Nächst Theodor werden Beda Venerabilis († 735) und Egbert Erzbischof von York († 767) als Verfasser von Bußordnungen oft in bezug genommen; aber auch hier ist die Autorschaft für die einzelnen auf ihre Namen zurückgeführten Pönitentialien theils unsicher, theils unecht.

In die Kirche des fränkischen Reiches wurden die irisch-angelsächsische Bußordnungen durch Columban († 615) übertragen, der aus dem Kloster Bangor um 590 nach Gallien kam, und einen liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) samt einer regula coenobialis (de quotidianis poenitentibus monachorum) geschrieben hat, welche im Frankenreiche Ansehen gewannen, und vielen späteren Pönitentialien zu Grunde liegen. Von noch größerem Einflusse auf die fränkische Disziplin wurden hierauf einige jener dem Theodorus zugeschriebenen Beichtbücher und ein Pönitientiale Commeani, das in den Anfang des achten Jahrhunderts zu fallen scheint, und aus welchem wiederum andere Arbeiten schöpften. Die aus der Mannigfaltigkeit dieser Litteratur entstehende Verwirrung veranlasste die fränkischen Synoden zu einer Verwerfung derselben und zur Bestimmung, dass strenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewonheit Buße auferlegt werden solle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813. can. 22. Conc. Moguntinum a. 847. c. 31. Capital. lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariser Synode von 829 c. 32 bestimmt sogar, es solle jeder Bischof die „codicilli contra canonicam auctoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlasste Ebo, Bischof von Rheims, um 829 den Bischof Halitgarius von Cambrai zur Abfassung eines eigenen liber poenitentialis. Diese bald aus fünf, bald aus sechs Büchern bestehende Sammlung ist aus drei Kollektionen oder Quellenmassen hervorgegangen, von denen die beiden ersten aus Gregor I. und

Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbständiges Exzerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von d'Ughery im Spicilegium, ed. II. Paris 1723. Tom. I. pag. 510 sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbständig vorfindet, ist bezeichnet als „Poenitentialis Romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus“ (gedruckt in Canisius lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wassersleben, s. unten). Dieses sogenannte römische Pönitientiale ist aber sicher fränkischen Ursprungs. Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts und späterhin wiederholt erwäntes Poenitentialia Romanum, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist auch gegenüber den neuerlichen Aufstellungen von Schmitz (s. unten) noch immer als erwiesen zu betrachten, daß eine von der römischen Kurie approbirte allgemeine Bußordnung nicht existirt. Da aber der Ausdruck Poenitentialia Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Werk zu bezeichnen, so sollte damit wol nur angedeutet werden, daß die auf eine solche Quelle zurückgeführten Grundsätze allgemein verbreitete und geltende seien. Es bildet den Gegensatz solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Theil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloß“ (Wassersleben). An Versuchen, einer Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, daß als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich vor einem sogen. Poenitentialia Gregorii III., das aber einer späteren Zeit angehört. Im neunten Jahrhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem er auch dediziert ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon. 1627. Tom. VI). Diese Bußordnung wurde von Hrabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorensem, gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae cit. p. 293 sq., Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. II. p. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino p. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so daß fast jedes Bistum sein eigenes hatte. Dieselben verarbeiten im wesentlichen immer wider denselben Stoff, der aus den obigen Quellen dann auch in die Sammlungen des Regino, Burchard u. s. w. bis auf Gratian übertragen worden ist.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Bußbücherlitteratur sind aber nicht bloß durch die sich kreuzende Verwandtschaft so vieler und so oft wiederholter Bearbeitungen der Pönitentialien, sondern auch dadurch erschwert, daß die meisten von ihnen ungedruckt, und erst neuerlich zu allgemeiner Kunde gekommen sind. Aus der frühern mancherlei Irrtümer ständig festhaltenden Reihe von Untersuchungen sind zu nennen: Doviati, Praenotiones canonicae lib. 3. c. 32; Ballerinii, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum p. 4. c. 6 sq., bei Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I. p. 602 sq.; Spittler, Fragment aus einem zweiten Theil der Geschichte des kanonischen Rechts, in denselben sämtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter, Stuttgart und Tübingen 1827, Bd. I. S. 273 fg.; Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones, Romae 1836, 4^o. diss. V.; Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. V. Theil III. S. 333 fg. u. a. — In neuerer Zeit wurden die hierher gehörenden Untersuchungen zuerst wesentlich gefördert durch Wassersleben in den Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen (Leipzig 1839), (vgl. Winkels Rezension in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1839, Band V, S. 369 fg.). Nachdem hierauf die oben erwänte Publikation der Ancient laws (1840) und Kunstmanns Bearbeitung erfolgt waren, förderte Hildenbrand die Untersuchung (in seiner Rezension der Kunstmannschen Schrift in Schneiders kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft

1845, Band XVII. S. 502 folg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In betreff Theodor's glaubte derselbe damals, der englische Druck enthalte das echte Pönitentiale. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Refordkommission herausgegebenen liber poenit. Theodori, Würzburg 1851) niedergelegt wurde, bewogen ihn indessen zu einer Änderung seiner Meinung. Fast gleichzeitig übergab auch Wasserschleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, Halle 1851. Beide Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im wesentlichen zu gleichen Resultaten gekommen, welche im obigen kurz dargelegt worden sind. — Sie werden durch neuere Arbeiten zwar in Einzelheiten berichtigt und ergänzt, im allgemeinen aber lediglich bestätigt. S. Wilda, Das kirchliche Bußwesen im Abendlande, insbes. bei den germanischen Völkern, 1853 (Allg. Monatschr. f. Wissensch. u. Litteratur, Braunschweig 1853, S. 120 fg.). Bering, Zur Gesch. der Pönenzialbücher (Archiv für kathol. Kirchenr. 30, 204 fg., 356 fg.), Schmitz, Das Pönentiale Romanum (das. 33, 3 fg., 32, 233 fg.). Dove in der Zeitschr. f. Kirchenr. 4, 6 fg. Röne in Lacomblets Archiv f. Gesch. des Niederrheins 1, 1 fg. (1860). Maassen, Gesch. der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechtes im Abendlande 1870.

Mejer (Jacobson †).

Buße. Dieses Wort haben Luther und die anderen reformatorischen deutschen Theologen als die herkömmliche Übersetzung des neutestamentlichen Wortes *μετάνοια* für die evangelische Dogmatik und Ethik und für den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche festgehalten, so daß es nichts anderes als eben dieses, d. h. nichts anderes als Umänderung der sittlichen Gesinnung bezeichnen soll. Ebenso wird von der gesamten evangelischen Theologie als lateinische Übertragung von *μετάνοια* das Wort poenitentia gebraucht. Etymologisch hängt das Wort „Buße“ wol zusammen mit „baß“. Es ist dann namentlich für eine solche Gutmachung begangenen Unrechts gebraucht worden, welche durch äußere Leistungen, Geldzahlungen u. s. w. oder durch Tragen einer äußeren Strafe geschieht. Soll aber das Wort als Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens gebraucht werden, so muß man hiebei mit der reformatorischen Theologie einfach auf die biblische *μετάνοια* zurückgehen; wollte man die zuletzt erwähnten Momente beziehen, so müßte man erst nachweisen, daß sie eben zur biblischen Idee der Sinnesänderung gehörten. Ebendasselbe gilt von poenitentia in dem Sinne, welchen dieses Wort etwa außerhalb der biblischen und evangelisch kirchlichen Denk- und Redeweise erhalten hat.

Buße im Sinne von *μετάνοια* ist eine Idee und Forderung, die nicht fehlen kann, wo ein ernstes und tiefes Bewußtsein sittlicher, göttlicher Anforderungen und menschlicher Sünde erwacht ist. Aber dieses Bewußtsein bedarf einer Anregung, welche mächtig genug ist, die Reize und Täuschungen der Sünde zu überwinden. Und die Forderung der Buße kann nur Erfolg haben, wenn auch die Kraft zum Sieg über den Sündenhang zugesichert und mitgeteilt und wenn im Gegensatz gegen Schuld, Verdammnis und Pein des Gewissens Vergebung und Versöhnung geschenkt wird. So in der Religion der Heilsoffenbarung.

Im Alten Testament tritt zunächst, nämlich im Mosaismus, das Bedürfnis der Vergebung voran und diese wird zugesagt für Übertretungen göttlicher Gebote, die nicht „mit erhobener Hand“, sondern unabsichtlich und in Übereilung begangen sind und zwar solchen Übertretern, welche mit Bekenntnis ihrer Schuld und Darbringung einer Opfergabe beim barmherzigen Gotte darum nachsuchen. Die Opfergabe, bestimmter die Darbringung der Kephesch des Opfertiers in Ausgießung seines Blutes, kann als äußere Gutmachung vor Gott bezeichnet werden, one daß übrigens irgend der Wert der Gabe an sich zum Grunde der Vergebung gemacht würde. Diese ist vielmehr immer Sache der freien göttlichen Barmherzigkeit. Und immer wird im Darbringenden ein innerer guter Wille vorausgesetzt. Der Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung geht dann dahin, nach-

drücklich die Bedeutung der Gesinnung und bei Sündern einer Umkehr der Gesinnung ans Licht zu stellen, während zugleich die Gnade Gottes ihre Zusage der Vergebung auch über die schwersten Sünden des von seinem Gott abgefallenen Volkes ausdehnt, ferner mit dieser Zusage die einer von Gott selbst kommenden innern sittlichen Erneuerung und Belebung verbindet. Zer Schlagene Herzen will Gott statt der Opfer (Ps. 51), Zerreißen der Herzen und nicht der Kleider, Umkehr zu ihm, dem Barmherzigen (Jo. 2, 13 ff.); eben für dieses $\alpha\rho\eta$ ist dann $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ der neutestamentliche griechische Ausdruck. Motiv für die Umkehr ist nicht bloß das Schuldbewußtsein mit der Furcht des Gerichtes, sondern der Glaube eben daran, daß Gott selbst Barmherzigkeit üben, die Sünden tilgen, erlösen will (Jes. 44, 22). Ja er selbst schafft auch ein neues Herz (Ps. 51). Sein Volk befehrt sich, indem er es befehrt (Jer. 31, 18). Er verheißt eine Zeit des Heiles, wo er im Großen für sein Volk Reinigung von Sünde und Schuld schaffen und statt des steinernen Herzens ein neues Herz und einen neuen Geist ihnen geben wird; er kündigt einen neuen Bund an, wo er mit Vergebung ihrer Schuld sein Gesetz in ihre Herzen schreiben will (Ezech. 36, 25 ff.; Sach. 13, 1; Jer. 31, 31 ff.). In charakteristischem Unterschied von den auf äußere Kastung dringenden und diese zum Extrem treibenden Bußforderungen anderer orientalischer Religionen, welche noch ein Ringen nach Veröhnung mit der Gottheit zeigen, eine wahrhaft sittliche Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit aber vermiffen lassen, will die Prophetie nur ein Fasten als Ausdruck des wahrhaften sittlichen Schmerzes haben (Joel 2, 12; vgl. auch 1 Sam. 7, 6 das Fasten des Volkes unter Samuel). Ein gefehllicher Tag des Fastens eben als Zeichens der innern Beugung war im Mosaismus nur der Tag des Veröhnungsfests. Die Leiden des Exils und die gedrückten Zustände nach demselben veranlaßten häufigere und lebhaftere Kundgebungen solcher Beugung: es zeigt sich ein stärkeres und anhaltenderes Sündenbewußtsein bei den Frommen des Volkes, zugleich aber auch die Gefahr einer Überschätzung von Außerlichkeiten, welche die bußfertige Gesinnung darstellen, ja gar selbst die Sünden gut machen sollten, namentlich von Fasten und Almosen (zu diesen vgl. besonders Dan. 4, 24).

Mit dem Ruf zur Umkehr oder Buße beginnt dann der Erlöser und Mittler des Neuen Bundes und ebenso schon sein Vorläufer Johannes seine Tätigkeit (Matth. 3, 2; 4, 17; Mark. 1, 15). Wie völlig die innere Umänderung und Reinigung sein soll, deutet der äußere Akt des Untertauchens in der Taufe an, und die christliche Taufe soll eine Taufe mit dem Geist sein, der selbst neues Leben von oben her wirkt. Der Ruf ist motivirt durch die Nähe des Himmelreichs, dessen Teilnahme durch die neue Gesinnung bedingt ist. Und zwar erscheint das Himmelreich im Neuen Testament vor allem als ein Inbegriff von Gütern, die Teilnahme an ihm als Genuß der höchsten Seligkeit. So ist die Ankündigung des Himmelreichs frohe Botschaft, Evangelium. Jesus selbst kommt ferner, während er das Reich verwirklichen will, als Heiland oder Retter, das Verlorene suchend, die Sünder annehmend (Luk. 15; Matth. 18, 11 ff., 9, 10 ff.). Die Forderung des Glaubens an die frohe Botschaft verbindet sich so mit der Buße (Matth. a. a. O.) oder ist selbst schon in die Forderung der Sinnesänderung eingeschlossen. In der Bergpredigt führt Jesus aus, was nach dem wahren Sinn des göttlichen Gesetzes zu der Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit gehört, welche bei den Genossen des Himmelreichs statthaben und zu welcher der Sünder erneuert werden muß; ihr Eingang aber (Matth. 5, 3 ff.) bezeichnet als Bedingung der Seligkeit vor allem das Armsein, Leidtragen und Hungern, worin man beim Schmerz über den vorangegangenen Stand der Sünde und Unfähigkeit die ware neue Beschaffenheit und sittliche Kraft noch nicht gewonnen hat, und verheißt den nach Gerechtigkeit Hungernden, daß sie gesättigt, also durch Mittheilung von oben mit ihr ausgestattet werden sollen. Ein Bild der Buße gibt Jesus im verlorenen Son Luk. 15: mit dem „Insichgehen“, dem aufrichtigen Bekenntnis der Sünde und des eigenen Unwerts, der demütigen und vertrauensvollen Umkehr zum Vater, der den Reuigen sofort wider in den vollen Genuß der Sotschaft aufnimmt, Wesentlich auf den Glauben an ihn selbst und sein Heilswort gründet

er die Rettung der Sünderin Luk. 7, 50, und lehrt in der Liebe, die sie ihm zeigt, Erweis und Frucht der reichlichen Vergebung, die sie empfangen hat, erkennen. Noch im Sterben wird der Schwächer (Luk. 23, 40 ff.) angenommen, der unter das Gericht sich beugt und gläubig und bittend an den gekreuzigten Herrn sich wendet. Von Fasten oder andern äußeren Leistungen, die erst noch zur Sinnesänderung und einem aus der neuen Gesinnung von selbst hervorgehenden Wandel hinzutreten und gar erst durch eigenen Wert die Vergebung erwirken sollten, weiß Jesus nichts. Wol aber mußte für die neutestamentliche Auffassung von der Buße und dem zu ihr gehörigen Glauben noch von größter Bedeutung die Beziehung werden, welche er beim Herannahen seines Todes und speziell in den Einsetzungsworten des Abendmals eben seinem eigenen Tod und seinem als Opferblut vergossenen Blute zur Vergebung der Sünden und zum Neuen Bunde gegeben hat.

Die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte fordert dann das Volk zu einer Sinnesänderung auf, deren Möglichkeit und kräftiger Antrieb in der Erhöhung Christi als des Heilandes von Gott gegeben ist (5, 31; 11, 18) und mit welcher die Taufe auf seinen Namen sich verbindet. Wesentlich gleichbedeutend mit *μετανοεῖν* steht auch der Ausdruck *ἐπιστρέφειν*, entsprechend jenem *כָּשׁוּ* (3, 19; 9, 35 u. sonst, vgl. auch Matth. 13, 15; Luk. 22, 32). — Die tiefste Auffassung der fundamentalen sittlichen Umwandlung beim Eintritt aus dem Stand der Sünde in die Gemeinschaft des Heils haben wir bei Paulus in dem Mitbegrabensein mit Christus, worauf ein Wandel in Neuheit des Lebens folgt, — bei Johannes nach der positiven Seite hin in dem Geborenwerden von oben her und aus Gott (Röm. 6, 2 ff.; Kol. 2, 12 ff.; Joh. 1, 12 f. 3, 3). Wir stehen hier bei der innern Einheit zwischen jener fundamentalen Buße und dem Vorgang, welchen wir Wiedergeburt nennen (vgl. diesen Art.): beim Begriff der Wiedergeburt wird die innere Umwandlung wesentlich aufgefaßt als Sache göttlicher Wirkung und Mitteilung, und zwar einer Mitteilung, die zugleich auf intellektuelle Erleuchtung und auf Befeligung sich bezieht, beim Begriff der *μετάνοια* oder Umkehr, Belehrung wesentlich als Sache des Willens, der jedoch eben nur, sofern er von Gott und seiner Heilsbotschaft sich bestimmen läßt und Kraft gewinnt, sich selbst umwendet und besser wird. — Zudem aber auch bei denen, welche ihrem Grundcharakter nach in der Gemeinschaft des Heiles und neuen Lebens stehen, doch immer noch Fleisch und Sünde sich regt, ergeht bei Paulus die Mahnung zu fortwährender „Erneuerung“ (Ephes. 4, 22 ff.). Neue Sinnesänderung muß namentlich eintreten, wo man selbst wider unsittlichen Trieben sich hingegeben hat oder (nach Offenb. Joh. 3, 15 ff.) im geistlichen Leben lau geworden ist. Sie muß, damit sie zur Rettung führe, aus einer „gottgemäßen Traurigkeit“ hervorgehen (2 Kor. 7, 10). Das Neue Testament kennt aber für sie keine andern Hauptmomente als diejenigen, welche auch schon das Wesen jener Fundamentalbuße konstituirten. Die Vergebung wird ihr wider zu teil vermöge des sühnenden Blutes und der fortwährenden Fürsprache Christi (1 Joh. 1, 7 ff., 2, 1 f.).

Für die Gestalt, welche der Lehre von der Buße in der katholischen Kirche zu teil wurde und welche schon mit der nachapostolischen Zeit sich ausbildete, ist vor allem der Unterschied bedeutsam, welcher zwischen der mit der Taufe verbundenen Buße und zwischen der Buße der nach der Taufe in schwere Sünden verfallenen Christen gemacht wird, und der Unterschied zwischen den Bedingungen, wovon dort und hier der Wiedereintritt in den Genuß der göttlichen Gnade abhängig gemacht wird. In der Taufe erfolgt vollständige Vergebung auf Grund des Heilswertes Christi, indem von den Täuflingen nur Buße im Sinne von innerer sittlicher Umkehr gefordert wird (bei den zu taufenden Kindern tritt dann statt dessen der Glaube der Kirche in Verbindung mit der wiedergebärenden Wirkung des Taufsakramentes selbst ein). In jener Buße der bereits getauften Christen, welche von Hieronymus und ähnlich auch von Ambrosius und schon früher von Tertullian an mit dem für einen Schiffbrüchigen noch ergreifbaren Brett verglichen worden ist (vgl. bei Gerhard, Loci XVI. C. I, § 13), werden einestheils vom büßenden Subjekt selbst gewisse äußere Leistungen, Bußwerke oder Bußleiden,

gefordert, damit es der Schuld und Strafe wider ganz ledig werden könne, andernteils wird seine Aufnahme in den Heilsstand von einem äußeren, hierarchisch konstituirten Kirchentum abhängig gemacht, dessen Priester Bekenntnis der Sünden abnehmen, Absolution erteilen und jene Leistungen oder Satisfaktionen zumessen und auferlegen (vgl. die Artt. Bann, Beichte, Bußbücher, Bußordnungen, Schlüsselgewalt). Zunächst trat eine solche Tätigkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes nur mit bezug auf bestimmte schwere Vergehen, auf das dadurch der Gemeinde gegebene Ärgernis und auf die bei der Gemeinde nachzufuchende Versöhnung und Wiederaufnahme der Exkommunizirten ein. Die Bußübungen, eine vorgeschriebene Zeit hindurch während, fanden öffentlich vor der Gemeinde statt mit Bekennen, Flehen und Weinen, Anlegen von „Sack und Asche“, Fasten u. s. w. Die Widerannahme der Büßenden und Zusage (ursprünglich nur fürbittendes priesterliches Erflehen) der göttlichen Verheißung an sie fand erst statt, nachdem sie diese Leistungen absolviert hatten (über Streitigkeiten in betreff der Zulassung zur Buße u. s. w. vgl. den Art. Montanismus, Cyprian, Novatianer). Während dann die gemeindliche Zucht nachließ und als gemeindlicher Akt ganz erlosch, wurde dagegen zum kirchlichen Gebot gemacht, daß alle schwereren Sünden („Todsünden“, ein Begriff, der jetzt viel weiter als früher ausgedehnt wurde) dem Priester gebeichtet und von ihm mit Bußleistungen belegt werden müssen, um durch ihn Vergebung von Seiten Gottes zu erlangen. Und zwar wird nun gelehrt, daß durch die Absolution zwar Erlass der Schuld und hiemit auch der ewigen Strafe eintrete, daß aber — anders als beim Taussakrament — noch zeitliche Strafen bleiben. Diese müssen abgebußt werden in jenen Satisfaktionen. Die Absolution aber, welche bei der altkirchlichen Buße erst nach Abmachen der ganzen Buße und der Bußleistungen erfolgte, wurde nunmehr dem beichtenden und zur Übernahme der Leistung bereitwilligen Subjekt schon auf die Beichte hin erteilt. Die Satisfaktionen bestehen vorzüglich in Gebet, Fasten und Almosen mit besonderer Beziehung aufs Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leib und zum Nächsten. An die Theorie von den Strafleistungen schließt sich die vom Ablass (vgl. Enc. V. 1 S. 90 ff.) an: es ist Milderung, mildernde Vertauschung und Abkauf derselben (dabei wirkt, wenn Ablass für eine gewisse Zeit erteilt wird, noch die Beziehung auf eine Festsetzung einer gewissen Bußzeit in der alten Kirche ein; der Sinn ist, wie z. B. Gury richtig erklärt: „per indulgentias 10 vel 15 annorum intelligenda est remissio tantae poenae quanta olim remissa fuisset per poenitentiam canonicam ejusdem temporis; sic, v. g., per indulgentiam septem annorum remittitur poena tanta quanta remittebatur per poenitentiam septem annorum juxta antiquos canones injungi solitam). Für die Abbüßungen, welche im Lauf des irdischen Lebens noch nicht erledigt worden sind, müssen die Strafen des Feuers getragen werden. Auf diese Weise zu einem äußeren kirchlichen Akt geworden, erhält die Buße den Namen eines Sakramentes. Als innerer Vorgang im Büßenden und Bedingung für sein Erlangen der Vergebung wird dabei *contritio* gefordert; der Glaube im Sinne herzlichen persönlichen Vertrauens auf die dargebotene Gnade wird nicht in Betracht gezogen. So besteht das Sakrament der *poenitentia* aus den drei Stücken: *contritio*, *confessio*, *satisfactio*; vgl. die Scholastiker seit Peter dem Lombarden, sodann die Canon. Conc. Trid. Streitig war erst noch, ob vollkommene *contritio* nicht auch für sich schon Vergebung erlangen könnte; das Trid. erklärt: man dürfe die *reconciliatio* einer solchen *contritio* wenigstens nicht zuschreiben *sine sacramenti voto, quod in illa includatur*. Unterschieden wurde ferner zwischen wahrhafter *contritio*, bei der einer aus Liebe zu Gott über seine Sünden zerknirscht sei, und *attritio*, welche aus Furcht vor den Strafen hervorgehe. Es fragte sich, ob nicht diese beim Nachsuchen der Absolution genüge, zumal ja diejenige Gottesliebe, welche Gott selbst von uns haben wolle, immer schon eine gewisse *infusio gratiae* und also auch schon empfangene Vergebung voraussetze; die Mehrzahl der hervorragendsten Scholastiker seit Alexander von Hales bejahte jenes, indem das Sakrament selbst das ergänze, was der *attritio* noch fehle (vgl. bei L. Hahn, Die Lehre v. den Sakramenten bis z. Concil von Trident); so auch das Conc. Trid.: auch in der *attritio* wirke schon der heil. Geist und durch sie werde

der Sünder, obgleich sie für sich ihm nicht die Rechtfertigung verschaffen könnte, doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponirt. Charakteristisch aber war für die allgemeine religiöse Anschauung der Nachdruck, der jetzt schon im Worte *poenitentia* auf die *poena* gelegt wurde, und die Auffassung von „Buße“ nach Analogie von Strafabbüßungen und Gutmachungen im bürgerlichen Rechte.

Die Neugestaltung der Lehre von der Buße in der Reformation und zunächst bei Luther ging hingegen von jenem biblischen Begriffe der *μετάνοια* aus: „ut transmutationem mentis et affectus significet“ (Luther, Briefe herausg. v. De. W. B. 1, S. 116 f.). So wollte Christus, wie es in Luthers 95 Thesen heißt, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Indem es aber bei der Buße um Wiederaufnahme in den Genuß der göttlichen Vergebung und Gnade sich handelt, ist das entscheidende Moment in ihr der Glaube, der eben diese Gnade und das sie darbietende Evangelium ergreift. Denn die *contritio* oder Zerknirschung könnte nie, auch wenn sie noch so vollkommen wäre, von sich aus Gottes Gnade erwerben; und wahrhafte Hinfuhr zu Gott von der Sünde weg ist nur dem möglich, der schon im Glauben sich mit Gott versöhnt weiß. Aber allerdings will und kann keiner durch den Heiland Christus und Gottes Gnade in Christo selig werden oder gläubig ihm sich zuwenden, der nicht vorher durch Gottes strafendes Gesetzeswort im Gewissen getroffen und in seiner Eigengerechtigkeit erschüttert worden ist; und aus dem Glauben, in welchem wir der Gotteskindschaft froh werden, muß sofort auch ein kräftiges neues sittliches Leben und Ankämpfen gegen die Sünde hervorgehen. So konstituiren denn die *poenitentia* laut der Augustana *contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato*, und *fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata*; darnach sollen gute Werke folgen als Früchte der Buße, oder „Besserung und daß man von Sünden lasse“; vgl. besonders auch die Schmalck. Artt. Diese Werke stehen so als Früchte, welche die neue Gesinnung von selbst in den Begnadigten hervorbringen muß, jenen Leistungen gegenüber, welche erst eine Befreiung von Strafe bei Gott verdienen und welche in Handlungen, die erst eigens durch äußere Satzung auferlegt werden, bestehen sollen. Auch davon wissen und reden die Reformatoren, daß Gott über die, denen er die Schuld vergeben, oft noch Heimsuchungen im Zusammenhang mit den ihnen bereits vergebenen Sünden kommen lasse; aber sie sehen darin nicht mehr Strafen oder Büßungen, sondern Heils- und Prüfungsmittel göttlicher Liebe und Gnade. Den Namen eines Sakraments lassen Luther und Melanchthon noch hin und wider für die Buße zu, sofern, wie sie es immer noch für heilsam hielten, der Bußfertige auch individuellen Zuspruch der Vergebung beim Geistlichen (oder, wie Luther sagt, auch bei einem andern christlichen Bruder) sich hole; aber die Vergebung ist hier wesentlich keine andere, als die, welche ein bußfertiger Glaube auch ohne das durchs Evangelium überhaupt gewinnen kann; und bei jener absolvirenden Zusprache fehlt ein von Christus eingesetzter sakramentaler Ritus: sie fällt nach der evangelischen Auffassung nicht unter den Begriff der Sakramente, sondern unter die verschiedenen Arten der Ausspendung des evangelischen Wortes als Gnadenmittels.

In betreff des Verhältnisses von *contritio* und *fides* ist ungenauen und unrichtigen älteren und neueren Darstellungen gegenüber besonders noch zu bemerken, daß nach Luthers Lehre die Zerknirschung, soweit sie dem Glauben vorangeht, keineswegs schon wäre Überwindung der Sünde und innere sittliche Erneuerung ist, daß sie vielmehr ohne Heilsbotschaft und Glauben zu einer bloßen Reinsbuße würde und eine wahrhaft gottgemäße Reue, Abkehr von der Sünde und Hingabe an Gott immer schon Glauben voraussetzt und auf ihm ruht (vgl. meine Theol. Luthers, B. 2, S. 440 ff. und zu den dort zitierten Stellen z. B. den Satz der Confut. Luth. Rat. Latom., Opp. v. arg. Francof. V, p. 494: „*poenitentia est immutatio quam operatur fides, donum Dei et remissio*“). Calvin läßt öfters die Buße überhaupt aus dem Glauben hervorgehen, so daß der Glaube als das erste Moment der Umkehr erscheint: dies bildet nun, da er unter Buße eben schon waren Haß der Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit versteht, nicht, wie Lutheraner wollten, einen Gegensatz gegen jene lutherische Lehre; charakteristisch bleibt aber

allerdings der Unterschied, daß Calvin nicht auch die Bedeutung der vorgängigen terrores für die Buße so betont (vgl. dazu Theol. Stud. u. Krit. 1868 S. 460 ff.) Innerhalb der lutherischen Kirche bestritt Agricola die Anwendung der Gesetzespredigt bei der Buße, wo durch sie nach der lutherischen Lehre eben jene terrores geweckt werden sollten, nachdem er schon vorher gegen die Voranstellung der Buße vor den Glauben im sächsischen Visitatorenunterricht von 1527 polemisiert hatte; ihm zufolge sollte die ganze Sinnesänderung wesentlich nur durch den Zug der in Christus und seinem Evangelium dargebotenen göttlichen Liebe gewirkt werden (vgl. den Art. Agricola; mein Leben Luthers, B. 2, S. 30 ff. 453 ff.; Jahrb. f. Deutsche Theol. 1869 S. 65 ff. 80 ff.).

Im Gegensatz gegen ein veräußerlichtes Christentum und einen toten Glauben ohne Hinkehr des Herzens und Willens zu Gott drang hernach der Pietismus darauf, daß mit der Buße als wahrer Sinnesänderung Ernst gemacht werde; ähnlich in England der Methodismus. Insbesondere handelte sich hierbei um die fundamentale Buße oder Bekehrung; dem Pietismus zufolge, der die lutherische Lehre von der Taufwidergeburt festhält, ist diese insgemein notwendig als Rückkehr zur Taufnade, trotz deren die als Kinder Getauften noch in einem Stand der Sünde und des Fleisches zu geraten pflegen (vgl. den Art. Widergeburt); nach Wesley tritt die Neugeburt überhaupt noch nicht im Taufakt als solchem, sondern erst in persönlicher Buße oder Bekehrung ein.

Im Zusammenhang damit trat auf pietistischer Seite die Behauptung auf, daß zu solcher wahrhafter Buße ein gewaltiges und auch längere Zeit währendes inneres Ringen, herber Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigende Traurigkeit notwendig gehöre und der Christ eines solchen Prozesses in seinem Leben und des Moments, wo es bei ihm zum Durchbruch gekommen, sich bewußt sein müsse („Bußkampf“, mit Berufung auf Worte wie das *ἀγωνισθε* Luk. 13, 24, ferner Matth. 11, 12, Gal. 5, 17). Spener selbst war weit entfernt von solchen Übertreibungen; er erinnert vielmehr nachdrücklich daran, daß Gott nicht mit allen seinen Kindern auf eine Weise verfare, einige wol durch lange Schmerzen, ja wie durch eine Hölle fahre, jedoch bei andern es gelinder gehen und sie kaum die Kraft des Gesetzes vor dem heilenden Troste des Evangeliums verspüren lasse (Theol. Bedenken, B. 1, S. 162 f., B. 2, 685 f., B. 3, 588); auch das natürliche Temperament und der leibliche Zustand wirke bei solchen Unterschieden mit (Veste theol. Bedenken, B. 3, S. 39). Wol aber quälten beschränkte Anhänger des Pietismus mit solchen Forderungen sich und andere. In diesen Anschauungen ist z. B. auch Binzendorf herangewachsen und hat in ihnen anfangs sich bewegt, demgemäß auch an seinem eigenen Bekehrtssein längere Zeit schmerzlich gezeifelt, bis er zur Überzeugung gelangte, daß dieselben verkehrt seien und Christen schon von Kindheit auf still in den Heiland hineinwachsen können (s. d. Art. Binzendorf und H. Plitt, Binzendorfs Theologie, B. 1). Zwischen Epigonen des Spenerschen Pietismus und zwischen orthodoxen Lutheranern kam es über die Buße und Widergeburt namentlich mit bezug auf diese Frage zu Kontroversen in kleinen Schriften und Predigten; vgl. Walch, Einl. in d. Religionsstreitigk. der luth. Kirche, B. 5, S. 477 ff. 492 ff. 553 ff. (Disputationsschrift von Joch in Wittenberg De desperatione salutari 1730 und Streit ihretwegen; insbesondere Streit von Predigern, welche durch die fürstlich mecklenburgische Herrschaft in Dargun herbeigezogen waren, mit Rostocker Theologen und andern Orthodoxen, — Schrift von H. C. Ehrenpfort „Das Geheimnis der Bekehrung“ 1736 und von C. H. Zacharia „Der in Gottes Wort und unsern symbolischen Büchern wolgegründete Bußkampf“ u., andererseits Disputation F. C. Burgmanns zu Rostock De luctu poenitentium in demselben Jar). Die Differenzen blieben indessen, soweit sie in Lehraussäurungen sich herausstellten, doch immer nur relative. Wichtiger war das praktische Geltendmachen extremer Standpunkte in dieser Frage. Maßvoll und vermittelnd ist sie z. B. von F. G. Walch selbst a. a. O. S. 919 ff. erörtert worden. — Bei Binzendorf drohte nachher vielmehr eine Neigung ähnlich der des Agricola: daß die innere Umwandlung nur auf göttliche Liebeszüge und das Gefühl von ihnen zurückgeführt, die Bedeutung

und der Ernst des strafenden Befehles verkannt würde. Ganz beim Sinn der reformatorischen und der biblischen Lehre von der *μετάνοια* aber ist er darin geblieben, daß er öfters gegen den Ausdruck „Buße“ sich erklärte, weil damit im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gedanke an ein Abbüßen durch Geldzahlung oder Strafe und Pein sich verbinde. Dagegen kam nun bei ihm und seiner Gemeinde der Brauch auf, bei Christus mit bezug auf sein Leiden für uns und auf sein Ringen unter solcher Pein in Gethsemane und am Kreuz wie von einem „Büßen“ so auch von einem „Bußkampf“ zu reden.

Der Methodismus dringt, indem er wahrhafte Bekehrung fordert, besonders darauf, daß der Christ der dem Glauben zugesicherten Vergebung auch wirklich gewiß werde im Gefühl freudiger Befeligung. Hiernach soll der Bußfertige im lebhaftesten Gefühl seines Sündenleids mit Gebet ringen, bis er's erlangt hat. Gedrungen wird ferner dabei auf das „Heute, so ihr seine Stimme höret“ u. s. w. Mit jenem Ringen, auf das in den Gottesdiensten durch Ansprache und Gemeindegebet fördernd eingewirkt wird und in welchem Einzelne Stunden lang sich bewegen, verbinden sich oft auch krampfartige körperliche Zufälle. Am weitesten ist der Methodismus hierin in Amerika gegangen und besonders bei den großen Feldversammlungen, wo auf Erweckung einer größtenteils ganz im sinnlichen Leben befangenen Volksmasse hingearbeitet wird. In Amerika ist auch der Brauch aufgekommen, solche Teilnehmer an den Gottesdiensten, welche sich von Schmerz über ihre Sünde und einem Trieb nach Bekehrung ergriffen fühlen, auf besondere Bänke vor den Altar einzuladen, damit sie dort der Fürbitte der Gemeinde empfohlen und durch diese in ihrem Kampf unterstützt würden („Angstbänke“ genannt bei Nichtmethodisten, „Betaltar für Bußfertige“ in dem „Handbuch des Methodismus“ von L. S. Jakoby, Prediger der bischöflichen Methodistenkirche 1853 S. 379 ff.). Vor einer Überschätzung äußerer Kundgebungen des Bußkampfes in Rufen, Schreien, Niederfallen und Aufspringen u. s. w. und vor Gefahren, welche damit sich verbinden, ist immer auch von Methodisten gewarnt worden; auch in Amerika sind jene Exzesse nicht so häufig, wie es nach manchen Schilderungen scheinen könnte, und onedies ist der englische Methodismus hierin weit besonnener und ruhiger; aber jene Methode der Bekehrung wird trotz der Verirrung, die an sie sich knüpfen möge, für richtig und heilsam erachtet.

Mit den Pietisten stimmte der Rationalismus und Supranaturalismus darin überein, daß sie mit allem Ernst eine wirkliche Umkehr des Willens mit guten Vorsätzen und Früchten in der Buße forderten. Aber jener kannte den herzlichen, das Heil ergreifenden und das ganze neue Leben begründenden Glauben nicht mehr, und auch dieser verstand nicht mehr genügend die Bedeutung desselben eben fürs Werden und Wirken eines neuen guten Willens (vgl. z. B. noch in der 2. Aufl. von Hahn's Lehrb. d. christl. Glaubens § 106 f. die Stellung des Glaubens erst hinter einer „von der gottgefälligen Traurigkeit durch den Beistand des göttlichen Geistes in den redlichen Gemütern gewirkten gründlichen Änderung des inneren Lebens“). Auch auf die praktische Christenlehre, ja noch bis auf neuere lutherische Darstellungen derselben hat dieser Mangel eingewirkt (vgl. Zeitschr. für Protestantismus u. Kirche 1875 S. 326 ff.). Dagegen erklärt Schleiermacher, indem er in der Bekehrung die Buße als Verknüpfung von Neue und Sinnesänderung neben den Glauben als Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi stellt, nachdrücklich negativ, daß aus einer bloß durchs Gesetz entstehenden Neue eine der Sünde entgegengesetzte Richtung sich noch nicht entwickeln könne, positiv daß die ware Bekehrungsreue erst aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi entstehe; die negative Aussage trifft mit der echt reformatorischen Auffassung zusammen, wiewol nicht zugleich der Gegensatz gegen die des Agricola in ihr enthalten ist; die positive Aussage läßt freilich den Unterschied von der reformatorischen Idee des Glaubens nicht verkennen. Unter denjenigen neueren Darstellungen der Buße, welche wider in den ursprünglichen evangelischen Standpunkt sich vertieft haben, ist besonders die in Chr. F. Schmid's „Christlicher Sittenlehre“ hervorzuheben; ferner die zugleich vom Geist der Brüdergemeinde beeinflusste eindringende Ausführung in Herm. Plitt's „Evangelischer Glaubens-

lehre“ (mit spezieller Beziehung auf die Frage über die Stellung vom Gesetz und Evangelium bei der Buße vgl. meine oben angeführte Abhandlung in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 54 ff.).

J. Köpflin.

Bußgrade, f. Mann, kirchlicher.

Bußstumpf, f. Buße.

Bußpsalmen. Die katholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen von den übrigen Psalmen, nach der Zählung der Vulgata, Ps. 6. 31. 50. 101. 129. 142. Sie sollen den sieben Arten, wie Gott die Sünde erlasse, entsprechen, Taufe, Märtyrertum, Almosen, Nachlassung fremder Schuld, Bekehrung anderer, große Liebe, Buße. Es wird dabon ein liturgischer und auch privatgottesdienstlicher Gebrauch gemacht, am häufigsten die beiden miserere und de profundis, namentlich im Totenoffizium. Besonders der erstere hat zu sehr ausgezeichneten musikalischen Kompositionen Anlaß gegeben.

Bußtag. Buße ist Gottes Forderung an die in die Sünde gefallene Menschheit. Die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese und die Unterwerfung derselben unter Arbeit und Mühsal, unter Schmerz und Tod war Manung Gottes zur Buße als der Vorbedingung für die Erfüllung der neben der Strafe in Gnaden gewärteten Verheißung. Die Androhung und Ausführung der Sündflut, die mancherlei Gerichte Gottes über die Völkerwelt und über Israel insonderheit, das geisterfüllte Wort der Propheten, durch welches Gott dem Volke, aus dem der Erlöser kommen sollte, seinen Willen offenbarte, sind eindringliche Wiederholung des Bußrufes Gottes gewesen. Die Predigt Jesu Christi in Israel hatte zum Thema (Matth. 4, 17): „Zut Buße; das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Petrus ruft am ersten Pfingstfest (Apostg. 2, 38): „Zut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“, und die erste der 95 Thesen, die Luther an die Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, lautete: „Unser Herr Jesus Christus will, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete, unaufhörliche Buße sei“. Buße bleibt die stete Aufgabe des einzelnen Christen, wie der christlichen Gemeinde. Die Pflicht zur Buße ist denn auch von der Gemeinde Gottes zu allen Zeiten erlannt worden, und die Anerkennung derselben hat ihren offenkundigen Ausdruck gefunden in der Feier allgemeiner Bußtage. An diesen Tagen soll die Gemeinde als Ganzes Buße tun und bei Gott die Gnade der Vergebung suchen für alle Sünden, insonderheit für diejenigen, welche durch ihre Verbreitung in weiteren Kreisen so recht eigentlich Sünden der Gemeinde geworden sind. Diese allgemeine Buße soll dann rückwirkend die einzelnen Glieder der Gemeinde an ihre speziell persönlichen Sünden erinnern und sie hiewegen zur Buße anregen, weil die Sünde des Einzelnen mit der Sünde der Gesamtheit im innigsten Zusammenhang steht. Leidet ein Glied, so leiden die andern mit. Cf. 1 Kor. 12, 26; Ephes. 4, 16.

In Israel war der Versöhnungstag (3 Mos. 16) ein allgemeiner Bußtag. Die an demselben dargebrachten Opfer galten allen Sünden des ganzen Volkes (3 Mos. 16, 16). An diesem Tag mußte gefastet werden, und der Ausdruck hiefür: „beugte eure Seelen“ (3 Mos. 16, 29; cf. auch Matth. 9, 15 das von Jesu gebrauchte Wort *πειθεῖν* zur Erklärung von *νηστεύειν*) wies von der äußeren Übung auf das innere Wesen, auf die Demütigung und Buße des Herzens hin. Fortan finden wir in Israel noch außerordentliche allgemeine Bußtage, welche in Zeiten besonders schwerer Bedrängnisse des Volkes angeordnet wurden. Cf. Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 5 fg.; 31, 13; Joel 1, 13 fg.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche ließ man dem Sonntag, der als Auferstehungstag des Herrn als Freudentag begangen wurde, zwei auf das Leiden des Herrn bezügliche Bußtage vorangehen. Diese waren der Mittwoch und der Freitag; der erstere mit dem Hinblick auf den Verrat des Herrn durch Judas und den Rat der Hohenpriester und Pharisäer, den Herrn zu töten, der letztere mit Beziehung auf den durch Israels Verstockung und Feindseligkeit herbeigeführten Kreuzestod des Herrn. Zum Ausdruck der Bußtrauer fastete man an diesen Tagen bis 3 Uhr Nachmittags, kam zum Gebet, zur Schriftlesung und

Predigt und vielfach auch zur Abendmahlsfeier zusammen. Gebetet wurde an diesen Tagen knieend, während an Sonntagen nur stehend gebetet und nicht gefastet wurde. In der Folge kamen neben diesen die rechte Feier des Sonntags vorbereitenden Bußtagen auch kürzere oder längere Bußzeiten in Brauch, welche die gesegnete Feier der Hauptfeste anzuregen bestimmt waren. Dem Osterfest mit Karfreitag ließ man eine vierzig tägige Bußzeit, die Quadragesima genannt, vorgehen, deren Feier bereits um das Jahr 400, zur Zeit des Hieronymus, weithin verbreitet war. Die Quadragesima wurde als eine Fortsetzung des Kampfes Christi wider den Teufel von Seiten der Kirche betrachtet, weil dieser, wenn auch durch Christum bereits überwunden, doch die Gläubigen noch fortwährend verjuche und zumal in der Passionszeit, in welcher von ihnen die Frucht des Leidens Christi mehr als sonst erbeten und angeeignet werde, ihre Heiligung zu hindern bemüht sei. Diese Wochen waren zugleich die Zeit, in welcher die öffentlichen, groben Sünder ihre Buße abzuleisten hatten. Als im Laufe des Mittelalters die öffentliche Buße der Einzelnen aufhörte, wurde die Asche über die ganze Gemeinde, die sich durch Buße auf ihre österliche Kommunion vorbereiten sollte, gestreut. Etwas später, als die Quadragesima, erhielt auch die Zeit vor Weihnachten einen gewissen, wenn auch nicht so streng ausgeprägten Bußcharakter. Bei Maximus von Turin (um 450) findet sich die erste Spur, die Tage vor Weihnachten zur innerlichen Vorbereitung auf den Geburtstag des himmlischen Königs zu benützen.

Schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts finden wir Bußtage, welche an den Wechsel der Jahreszeiten im Naturleben sich anschließen und den Dank für die Gaben Gottes in der Natur anzuregen bestimmt waren, indem man mit Recht betonte, daß nur der aus einem bußfertigen Herzen kommende Dank Gott wolgefällig sei. Es waren die sogenannten Quatembertage, mit welchen jeder der vier Jahreszeiten ihr Bußtag gegeben ward. Der erste ward am Mittwoch nach Invocavit, der zweite am Mittwoch nach Pfingsten, der dritte am Mittwoch nach Kreuzerhöhung (14. Septbr.), der vierte am Mittwoch nach Lucia (13. Dez.) gehalten, durch welche Tage sie zugleich in eine bedeutsame Beziehung zu den Hauptepochen des Kirchenjahres traten, der erste zu Ostern mit der Quadragesima, der zweite zum Pfingstfest, der vierte zu Weihnachten. Der dritte konnte das Gedächtnis des großen israelitischen Versöhnungstages erhalten. An den Quatembertagen wurde als an Bußtagen gefastet, und das Konzil von Mainz (813) hat die Quatemberfasten im fränkischen Reiche eingeführt. In einzelnen evangelischen Landeskirchen hatte sich die Quatemberfeier lange erhalten; in der englisch-bischöflichen und in der katholischen Kirche besteht sie noch. In der evangelischen Kirche ist nur der Quadragesima ein gewisser Bußcharakter verblieben und in den Gottesdienstordnungen der verschiedenen Territorien ausgeprägt. Die eingehende Betrachtung des Leidens Jesu, das innerliche Mitdurchleben desselben, welches die gottesdienstlichen Übungen der evangelischen Kirche in der Passionszeit anstreben, führt an und für sich in die Buße des Herzens. Es trägt aber diese Zeit auch äußerlich durch das Verbot öffentlicher, rauschender Belustigungen u. s. w. noch einen gewissen Bußcharakter, wenn dieser auch bei der Entfremdung großer Massen von der Kirche und der immer weiteren Zurückziehung des statlichen Schutzes einer stillen Feier dieser Zeit mehr und mehr zurücktritt.

Strenger tragen den Bußcharakter nur noch die seit der Reformation in den einzelnen Ländern aufgekommenen allgemeinen Buß- und Bettage, bei denen wir außerordentliche und jährlich wiederkehrende zu unterscheiden haben. Die außerordentlichen sind von christlichen Fürsten in Zeiten allgemeiner schwerer Trübsale angeordnet worden. So ließ z. B. Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen im Jahre 1633 wegen des allgemeinen Elendes in Folge des dreißigjährigen Krieges einen Buß- und Betttag ausschreiben. Im Kurfürstentum Brandenburg gab der Türkenkrieg Veranlassung, in den Jahren 1664 und 1683 allgemeine Fast-, Buß- und Bettage auf den ersten Mittwoch jeden Monats anzuordnen. An ihre Stelle traten dort seit 1698 vierteljährige Bußtage, seit 1773 nur ein einziger. In den Jahren der großen Teuerung 1770—1772 wurde in mehreren evangelischen Kir-

den Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Bei Ausbruch des französisch-deutschen Krieges 1870 wurde vom König von Preußen ein außerordentlicher Bußtag für das ganze Königreich angeordnet.

Selbstverständlich wechselt bei den außerordentlichen Bußtagen die Zeit ihrer Feier; aber auch bei den jährlich wiederkehrenden waltet bezüglich der Zeit und des Tages der Feier derselben je nach den verschiedenen Ländern die größte Mannigfaltigkeit. Mecklenburg hat vier Bußtage: am Freitag nach Invocavit, am Karfreitag, am 5. Sonntag p. Trin. und am Freitag vor dem I. Advent. Hannover hat 3 Bußtage: am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktob. und am Mittwoch nach dem 14. Dezbr. Zwei Bußtage haben: Königreich Sachsen (Freitag nach Oculi und Freitag vor dem letzten Trinitatissonntag), Sachsen-Weimar und Gotha (Karfreitag und Freitag nach dem I. Advent). Nur einen Bußtag haben: Großherzogtum Hessen (Palmsonntag), Baden (letzten Sonntag p. Trin.), die Schweiz (Sonntag nach dem 14. Septbr.), Braunschweig (Mittwoch nach dem 7. Novbr.), Bayern und Württemberg (Sonntag Invocavit), Preußen und Anhalt (Mittwoch nach Jubilate). Neuerdings ist man (z. B. Piper, ev. Kalender 1853) für zwei allgemeine, im ganzen evangelischen Deutschland zu feiernde Bußtage eingetreten und wurde hiefür der Mittwoch vor Invocavit und der Mittwoch nach dem I. Advent vorgeschlagen. Die liturgische Zeitschrift Siona (1876 Nr. 7) empfiehlt die Feier nur eines einzigen Bußtages am Mittwoch vor Invocavit. Mehrere Kirchenregimente erstreben gegenwärtig die Feier eines der ganzen deutschen evangelischen Kirche gemeinsamen Bußtages.

Was die Art der Feier der Bußtage betrifft, so haben die verschiedenen Kirchenordnungen, wenn sie auch im Einzelnen differiren, doch das Gemeinsame, daß sie die öffentliche Vermanung zur Buße, das Sündenbekenntnis und das Gebet um Vergebung, das Gedenken des Gerichtes Gottes und Stille für das äußerliche Leben vorschreiben. Die sächsische Kirchenordnung von Jonas vom Jar 1539 verlangt, daß in den Städten alle Mittwoch und Freitag nach der Predigt die Litanei gesungen und in den vier Quatembern eine Woche lang gehalten werde. Die brandenburgische Kirchenordnung vom Jar 1540 setzt jährliche Buß- und Betttage für die alten Litaneitage (d. 25. April und den drei Tagen vor Himmelfahrt) mit der Bestimmung fest, „die Mißbräuche abzutun und alle Gebete und Gesänge dahin zu richten, daß wir alle unsere Not und Anliegen bei niemand anders denn dem Herrn Christo suchen und von ihm Hilfe bitten sollen“. In der von Buzer und Melancthon verfaßten Kölnischen Reformation von 1543 wird der Quatemberfasten gedacht. Die Kirchenordnung für die Landgrafschaft Hessen von 1566 verordnet in betreff des ordentlichen Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Ältesten beraten sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermannt und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Argernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgesordert und ermannt, und es wird darüber berathschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermannt, der Kirche in dieser Beziehung Hilfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist“. Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen, darauf folgt die Litanei, die Predigt mit Gebet und Vaterunser, und zum Schluß ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. Ein Edikt vom Landesherrn verordnet, daß an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Eine Art der Feier, deren Nachahmung unserer Zeit, in welcher bei vielen der innere Ernst und die äußerlich würdige Begehung so sehr vermisst wird, zu empfehlen wäre! — Fr. Lie. Sommer.

Buttlar, Eva von, und die buttlarische Kotte. Zwar aus dem Schoß des Pietismus hervorgegangen, aber nur durch eine Ausartung der collegia pietatis entstanden und deshalb von den Pietisten selbst stets verabscheut, bildeten sich in den letzten Jaren des 17. Jahrhunderts in Hessen und Thüringen Konventikel, gegen deren sinnliche Antriebe selbst die Behörden einschreiten mußten. Der Mittelpunkt solcher „christlichen Societät“ war seit 1702 Eva von Buttlar, die mit ihrem Verfärer, dem Theologen Winter, und ihrem Verfärten,

dem jugendlichen Mediziner Appenfeller, die irdische, sichtbare und Fleisch gewordene Dreieinigkeit darstellen wollte und, von Ort zu Ort vertrieben, fast überall zahlreichen Anhang sammelnd, mit ihren Schwärmereien Unruhen der ärgsten Art veranlaßte. Eva, geboren 1670 zu Eschwege in Hessen, war das einzige Kind bereits betagter Eltern lutherischer Konfession; ihre Mutter war bei ihrer Geburt schon 52 Jahre alt, weshalb Eva später vorgab: sie sei nicht nach der Natur, sondern nach dem Geiste, übernatürlich und wunderbar, daher ohne Sünde gezeugt. In früher Jugend ward Eva von ihrer verwitweten Mutter an den Hof gesandt, wo sie eine Religionsunterricht auserzogen und schon im 17. Jahre (1687) an den französischen Refugie de Béthas, Pagen-, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheiratet wurde. Die Ehe war ohne Reigung geschlossen, daher unglücklich, überdies kinderlos. Immerhin fürte Eva zehn Jahre lang als galante Hofdame ein weltliches Leben, bis sie durch den Rektor Boderodt zu Gotha erweckt wurde und sich den der Behörde bereits verdächtigen Pietistenvereinen anschloß. In diesem Verkehr wurde sie bald zur schroffen Separatistin. Jetzt verweigerte sie ihrem unbefehrten und selbst unsittlichen Manne die eheliche Pflicht und nahm auch weder am kirchlichen Gottesdienste noch am heiligen Abendmale teil. Das Einverständnis mit ihrem, den Pietistekreisen angehörigen Landsmann Winter lockerte vollends das eheliche Band; sie verließ heimlich ihren Mann und folgte dem Verföhrer nach Eschwege, wo sich damals der berühmte chiliastische Separatist Prof. Horsch aufhielt. Durch die Liebeshwürdigkeit ihrer Person, sowie durch den Schein einer besondern Heiligkeit zog sie viele Pietisten aus ganz Hessen an sich und hielt unter großem Zulauf hin und her Versammlungen, in denen besonders der nahe Anbruch des herrlichen Reiches Jesu Christi mit großer Kraft verkündigt wurde. So von vielen Frommen des Landes gefeiert und geschmeichelt, ließ sich die junge reizende Frau (oder Witwe — wie sie sich ansehen zu dürfen meinte) von ihrer sündlichen Lust und Eitelkeit verführen, mit ihren frommen Anhängern aus den verschiedenen Kirchen und Gemeinden am 2. Januar 1702 in Allendorf in Hessen eine neue besondere christliche Gemeinde oder eine sogenannte christliche und philadelphische Societät zu bilden, wie es deren nach englischem Vorbild in den Niederlanden und West-Deutschland schon mehrere gab. Die geheime Lehre dieser Societäten war die nahe Erwartung des Anbruchs des tausendjährigen Reiches und die darauf gegründete Notwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewöhnlichen Ehe als einer nur fleischlichen und sündlichen tierischen Gemeinschaft, sogar die Ertötung der sinnlichen Lust durch unnatürliche und unordentliche geistlich-fleischliche Gemeinschaft, welche zu den schauderhaftesten Greueln fürte. Eva leistete in sinnlichen Schwärmereien Unglaubliches, erklärte z. B. die fleischliche Verbindung mit ihr selbst als einer Heiligen für heilig und rein, während die Ehe sonst durch priesterliche Einsegnung nur privilegierte Hurerei sei, ließ sich als „unser Aller Mutter“, als „andre Eva“, ja als heiligen Geist verehren (der ja in der Grundsprache des Alten Test. weiblich sei) und forderte unbedingte Unterwerfung aller Glieder der Gemeinde unter sie selbst und Winter, die Mama und Papa genannt wurden. Aus Allendorf schon nach sechs Wochen ausgewiesen, begab sich der eigentliche Kern der Gesellschaft über Frankfurt nach Ufingen und dann 1703 nach dem Wittgensteinischen, der damaligen allgemeinen Zufluchtstätte aller um der Religion willen Verfolgten. 1704 auf dem gräflichen Pachthofe Sasmannshausen begannen die ersten Gerüchte über ihre Greuel — besonders durch den frommen Professor Dr. Wieg in Marburg und den in ihrer Nähe lebenden separatistischen Pfarrer Dilthey. Die völlige und unzweifelhafte Entdeckung erfolgte durch heimlich in der Wand angebrachte Löcher und das nun einschreitende Gerücht. Wider die vornehmsten Glieder der Rotte wurde die Untersuchung auf Gotteslästerung, Hurerei, Ehebruch und Blutschande eröffnet. Aber noch vor Beendigung derselben entflohen alle Gefangenen den trunken gemachten Wächtern, und eilten nach Köln, wo die ganze Rotte, so viel ihrer noch beisammen waren, und namentlich Eva, Winter und Appenfeller pro forma katholisch wurden, um sich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Ver-

folgungen zu schützen. Ja Eva ließ sich sogar in dem katholischen Städtchen Hal-
 lenberg (nördlich von Wittgenstein in Westfalen) mit Appenfeller kirchlich trauen,
 wobei dieser jedoch ausdrücklich — zur Beruhigung des noch in Köln zurückge-
 bliebenen Winter — erklärte, daß es auf keine weltliche Population, um Mann
 und Frau zu sein, abgesehen sei, sondern nur damit die Welt etwas vor die
 Augen bekomme, was sie tragen und begreifen könne; dem lieben Papa (Winter)
 werde dadurch seiner Ehre und Liebe nichts benommen. Die Kotte begab sich
 nun nach der von lippe'schem Lande umgebenen paderbornischen Enklave Lübe
 bei Pyrmont und begann hier ihr altes Wesen unter neuen Formen, nur mit
 mehr Zucht und Vorsicht. Es wurde eine förmliche Hauskirche mit Hauskirchen-
 Ordnung und Hauszucht eingerichtet, wodurch jeder einzelne in dem „von unserm
 Herrn Vater (Winter) an unsere Majestät (Appenfeller, auch Veander genannt)
 übergebenen Reich“ ein besonderes Amt erhielt. Das Reich des Vaters war
 nämlich nunmehr beendet und es begann demnach am 2. Januar 1706 das Reich
 des Sohnes durch die feierliche Weihe Veanders vor der versammelten Gemeinde,
 nach dem Muster der katholischen Konsekration. In rascher Folge wurden nun
 auch Winter zum Priester und Bischöfe (mit einer Bischofsmütze aus buntem
 Papier) und dann Fichtershausen als das Lamm oder die Taube und zuletzt
 die prächtig geschmückte Eva von allen dreien als die Weisheit oder Sophia
 mit Handauflegung geweiht, wobei sie der Vater (Winter) mit den gottesläster-
 lichen Worten anredete: „Du bist meine liebe Tochter, die ewige Weis-
 heit, das himmlische Jerusalem, das vom Himmel zu uns heruntergekommen.
 Du bist das Leben und das Band der Dreieinigkeit. Du bist das Centrum
 und ware Glückseligkeit, Drei = Einheit. Du bist das Eins des Vaters
 und des Sohnes. Du bist eine Mutter der Gläubigen, eine Schwester und Ver-
 lobte des heiligen Geistes und eine Fürsprecherin der Gemeinde. Ich setze Dich
 ein zur Herrscherin der Erde und Mutter aller Kreaturen“. Hierauf wurde sie
 mit Wasser besprengt, gesalbt, geküßt, geweiht, vereidigt und gekrönt, und empfing
 von den dreien als „Sophia“, als „göttliche Weisheit“ und dann „von allen
 Kindern“ den Eid der Treue. Mit dieser gotteslästerlichen fragenhaften Feier
 hatten die Greuel und der Wanwitz der buttlarischen Kotte ihren Höhepunkt er-
 reicht; schon nach 16 Tagen, am 22. Februar 1706, wurde die ganze noch aus
 zwanzig Personen bestehende Sippschaft arretirt und nach Schloß Dringenberg
 geführt und vornehmlich wegen ihrer gotteslästerlichen Einweihungen zur Crimi-
 naluntersuchung gezogen, und, zum teil durch die Folter, zum Geständnis gezwungen.
 Winter wurde als Urheber und Ratgeber wegen geständig verübter gottesläster-
 licher Taten, auch wegen sacrilegii und angemessener priesterlicher Gewalt zum
 Tode, Veander und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurteilt.
 Winters Strafe wurde jedoch in die der übrigen gemildert und diesen selbst wurde
 sie teilweise erlassen. Eva entging jeder Strafe durch die Flucht und traf im
 September 1706 mit ihrer Kotte wider in Wehlar zusammen. Veander ließ sich
 unter dem Namen Dr. Brachfeld mit Eva seiner Frau als praktischer Arzt der
 Freistadt Altona nieder. Auch hier ließ Eva nicht nach, die Leute zu verführen
 und gab vor, sie würde den neuen Messias gebären. Die Obrigkeit wies sie
 jedoch aus, worauf sich die Gesellschaft in Kiel und Altona verteilte und außer-
 lich als Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche ein ganz ehrbares und ordent-
 liches Leben führten. Eva starb — ungewiß wann? — erst nach 1717 in Ehre
 und Ansehen in Altona.

Die Pietistenfeinde — und namentlich der berühmte schwedische Theologe
 Dr. J. Fr. Mayer in Greifswald — deuteten diese Greuel aus zur Verdäch-
 tigung des Pietismus überhaupt, während die Pietisten — Francke und der Pie-
 tistenadvokat Thomasius — sich von dem Verdachte des Zusammenhanges mit
 diesen Greueln zu reinigen suchten. Auch Gichtel, Arnold und Hochmann zeugten
 sehr entschieden wider die Ewaschen Greuel, deren Andenken in den religiös-er-
 regten Gemütern ihrer Zeit noch lange fortlebte, so daß später auch die Herr-
 huter der Verwandtschaft mit der buttlarischen Kotte beschuldigt wurden. (Vgl.
 die Bearbeitungen dieser Geschichte: 1) von Chr. Thomasius, Vernünftige aber

nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel, III, S. 208—624, Halle 1725; 2) von E. F. Kelller, Die Buttlarische Kotte, ein merkwürdiges Seitenstück zu den neuentdeckten Rudern in unseren Tagen, in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie 1845, und 3) von M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche, II, S. 778—809, Coblenz 1852, wo auch alle gedruckten und handschriftlichen Quellen verzeichnet sind. Diesen Quellen ist hinzuzufügen: J. J. Feld, Historischer Bericht von den präntbirten Prophezeiungen zc., als auch der sogenannten Mutter Eva, 1711, und: J. B. Krafft, Der Lebenslauf einer guten Streiterin Jesu Christi, 1763). (M. Goebel †). Dr. Franz Dibelius.

Buzer, Martin, latein. Bucorus, geb. 1491, der Son eines Küblers zu Schlettstadt, wo er auf der ausgezeichneten lateinischen Schule unter Kraft von Ubenheim seine erste Ausbildung erhielt und bei der regen Empfänglichkeit seines Geistes der neuen humanistischen Lehrmethode folgte, die hier die alte mönchische vielleicht am frühesten verdrängt hatte und bereits nach auswärts eine anziehende Kraft übte. Wenn die Leute von dem sehr begabten aber armen Knaben meinten: „er werde ein Pfaff, wenn ers hinaustreiben kann“, so hatte derselbe ein anderes Ideal, wie sein älterer Mitschüler Beatus Wibe von Rhinau (Rhennau) ein Gelehrter zu werden und dem Erasmus nachzueifern. Dazu fehlten ihm aber die Mittel und wenn er kein Handwerk ergreifen sollte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als Kirche oder Kloster zu wälen. Im 15. Jare a. 1506 trat er dem Orden der Predigermönche bei, welche sich die reformirten nannten. Bei diesen, welche damals das Dominikanerkloster zu Schlettstadt eingenommen hatten, meinte sein Großvater, der ihn zu jenem Schritte bestimmt hatte, sei noch mehr Ehrbarkeit als bei den Weltpriestern zu finden. Buzer berichtet darüber später: „es sei an ihm das gemeine Sprichwort war geworden, die Verzweiflung macht einen Mönch“. Den Novizen, der seine Schulbücher zum Fortstudiren mitgenommen hatte, ließ man anfangs in Ruhe, als aber nach dem Probejar ihm das Gelübde gegen Herzensneigung abgedrungen war, wurden ihm anstatt der lateinischen Grammatik u. a. zum Studium Mönchsschriften, Auszüge aus dem Lombarden und hl. Thomas in die Hand gegeben. Da er diesen keinen Geschmack abgewinnen konnte, auch mit der lateinischen Schule des Orts nicht verkehren durfte, so suchte er von dort weg nach Heidelberg zu kommen, wo ein größeres Ordenshaus und zugleich eine Universität sich befand, an der die humanistischen Studien durch Joh. Agricola zuerst eingeführt waren, damals aber noch im Kampfe mit den alten Traditionen standen. Es gelang Buzer mit Hilfe seines Priors, der dem strebsamen Jüngling die Vorteile höherer Studien gönnte, seinen Plan auszuführen. In Heidelberg, dann in Mainz, wo er die Priesterweihe erhielt, studirte er eifrig die neuen Schriften der Humanisten. In Heidelberg promovirte er nach seiner Rückkehr zum Baccalaureus der Theologie und darauf zum Magister der freien Künste. Die Briefe der Dunkelmänner, die man anfangs im Dominikanerkloster für ächt hielt, fachten bald den reuchlinischen Streit an, in dem sich die beiden Parteien schärfer schieden. B. war innerlich schon entschieden. Er studirte fleißig die hl. Schrift und legte sie auch — nicht ohne Gefahr — den jüngeren Brüdern aus. Die 95 Thesen Luthers gegen den Ablass machten den tiefsten Eindruck auf ihn und er konnte nach ernstlicher Prüfung der Sache nur zustimmen. Er verschaffte sich die weiter erscheinenden Streitschriften Luthers und teilte sie einem kleineren Kreise von Studirenden der Universität, der sich um ihn gesammelt hatte, mit. Zu seiner größten Freude sollte er Luther selbst persönlich kennen lernen. Ein allgemeiner Augustinerkonvent war für April 1518 nach Heidelberg ausgeschrieben, zu dem auch Luther abgesandt war. Nachdem er die Ordensgeschäfte erledigt, hielt dieser am 26. Apr. im Augustinerkloster eine öffentliche Disputation, zu der er seine scholastischen Gegner durch 40 den Kern der paulinischen Lehre enthaltende Sätze eingeladen hatte. Unter der großen Schar von Teilnehmern befand sich auch B., der durch das überwältigende Auftreten Luthers für die evangelische Wahrheit gewonnen wurde. Was in der öffentlichen Disputation vorbereitet war, das sollte in einer privaten Unterredung am folgenden

Tage noch weiter gefördert werden. Er stellt in einem Schreiben an seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel Luthern bereits darin über Erasmus, daß jener offen und frei bekenne und lehre, was dieser nur verblümt andeute. Die tiefen Eindrücke, die B. von Luthers Persönlichkeit empfangen hatte, wurden befestigt durch Luthers Auslegung des waren evangelischen Freiheitsbriefes Pauli an die Galater. Er brannte vor Eifer für diese biblisch-theologischen Studien. Den inneren Entwicklungsgang seiner Bekehrung zur evangelischen Wahrheit legte er in einem Briefe an Georg Spalatin klar dar, der einem Briefe an Luther beigeflossen war und den Luther seinem Gönner und Freunde, 12. Febr. 1520, mit den Worten zusendet: „Da hast du ein Schreiben von Buzer, wohl des einzigen Bruders ohne Falsch in jenem Orden. . . Man darf etwas Tüchtiges von ihm erwarten“. Die Liebe und Verehrung, die B. den Vorkämpfern für die evangelische Wahrheit als heranreisender Bundesgenosse zu bezeugen sich gedrungen fühlte, wurde von jenen vollkommen erwidert. Je offener Buzer sich brieflich dem Bunde der Humanisten anschloß und für die neue Bewegung im Gegensatz gegen seine Ordensoberen austrat, um so mehr geriet er in den Verdacht eines Überläufers. Man verfolgte ihn schon, daher der Plan: aus dem verhassten Orden auszutreten, zur Reise gebieh. Er verließ Heidelberg und begab sich nach Straßburg, wo ihm Ulrich von Hutten, mit dem er schon bekannt war, den Schutz Franz von Sickingens gegen die gefährlichen Nachstellungen des Ordens zusicherte. Anfangs 1521 begab er sich nach Speyer zu seinem treuen Freunde Maternus Hatten, bischöflichem Vikar, und unterhielt von hier einen regen Verkehr mit Hutten, der auf der Ebernburg, im unteren Nahtal, der Residenz Sickingens, weilte. Der dringenden Einladung folgend, fand er hier, wie so mancher andere, eine Zufluchtsstätte. Sein Freund Hatten hatte unterdeß durch einen päpstlichen Curtisanen zu Speyer für Buzer die Erlaubnis zum Austritt aus dem Orden zu Rom glücklich bewirkt. Es heißt in dem päpstlichen Breve vom 20. Februar 1521: „weil der Wittkeller in so zartem Alter die Kutte genommen und während des Probejahres durch Drang und Furcht getrieben wurde, den gewöhnlichen Profess zu thun, in seinem Herzen und Sinn aber sich keineswegs innerlich verpflichtet achtete, so begehre er in den Stand der Weltpriester zurückzukehren“. Da der Bischof von Speyer mit der Untersuchung der Sache betraut war, der sich schon zum Reichstag nach Worms begeben hatte, so bewogen ihn B.'s Freunde den Weibbischof von Bruchsal, einen freisinnigen Mann zum Subdelegaten zu ernennen. Dieser entband B. am 29. April 1521 in aller Form Rechens von seinen Gelübden und so war die ihm aufgebrungene und längst verhasste Kutte förmlich abgelegt.

Der Pfalzgraf Friedrich, der an dem klugen Manne sein Wohlgefallen empfand und zu seiner Befreiung nicht wenig beigetragen hatte, berief ihn zu seinem Hofkaplan. Buzer begab sich nach Worms, wo Friedrich damals sich aufhielt. Er hoffte, den Pfalzgraf, der sich äußerlich der Reformation zuneigte, ganz für die evangelische Wahrheit zu gewinnen, überzeugte sich aber bald, daß der Leichtsinn und die Uppigkeit des Hoflebens alle besseren Regungen wider unterdrückte. Auch seine Freunde, vor allen Hutten, drangen in ihn, die verderbliche Hofluft zu fliehen und wichtigere Dinge zu betreiben. Er nahm im Mai 1522 seinen Abschied, den ihm der Pfalzgraf in Gnaden erteilte, und zog zu Sickingen, der ihm die schöne Pfarrei Landstuhl, am Fuße seines Schlosses Lanstall, übertrug. Als Pfarrer verehelichte er sich mit Elisabeth Silbereisen, einer armen tabellosen Jungfrau, die von ihren Angehörigen ins Kloster gezwungen war und die es im Vertrauen auf Gott und in der Überzeugung, daß dieser Schritt echt christlich sei, wagen wollte, mit ihm gemeinsam durchs Leben zu gehen. B. war somit einer der ersten, welcher trotz des Spottes der Feinde und aller Bedenken der Freunde diesen wichtigen Schritt zur Befreiung des geistlichen Standes von dem verderblichen Zwang des Eölibates getan hat.

Der Kampf, in den Sickingen sich mit dem Kurfürsten von Trier, als entschiedenem Gegner der Reformation, eingelassen hatte und der den tragischen Ausgang seiner Geschichte herbeiführte, nötigte B. noch im J. 1522, um Urlaub zu bitten. Er wollte ein Jar lang nach Wittenberg gehen, um dort sich für den bevor-

stehenden geistigen Kampf noch weiter zu bereiten. Zuvor suchte er noch einmal die Seinigen in der Heimat auf. Auf der Durchreise durch Weissenburg, wo sich ein großes Verlangen nach evangelischer Predigt regte, glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen und wenigstens einstweilen als Prediger zu bleiben. Er begründete eine evangelische Gemeinde. Predigten, die er vor dieser gehalten und im folgenden Jahre 1523 zu Straßburg als summarischen Begriff mit einer Widmung an den Rat und die Bürgerschaft von Weissenburg herausgegeben hat, gehören zu den einfachsten aber auch kernhaftesten, die wir von ihm besitzen. An den beiden Grundpfeilern, auf welche er das Evangelium gründet, dem Glauben und der Liebe, hat er auch später immer festgehalten. Als der Bischof von Speyer sich in den Kampf Buzers mit dem Klerus einmischte und ihn exkommunizierte, sah er sich genötigt, angesichts der großen politischen Gefahren, welche nach der Niederlage Sickingens der Stadt drohten, sie für eine zeitlang, wie er hoffte, zu verlassen und sich nach Straßburg zu wenden (23. Mai 1523). In der freien Reichsstadt war die reformatorische Bewegung schon im Gange, die hier durch freie religiöse Vereine, wie die Gottesfreunde, durch den gewaltigen Bußprediger Gailler von Kaisersberg, und durch die Aufklärung der Humanisten, wie Wimpfeling, längst vorbereitet war. Matthäus Zell, Leutpriester der Münstergemeinde zu St. Lorenz, der durch Luthers Schriften für die evangelische Sache gewonnen war, predigte unter stets wachsendem Beifall des Volkes das lautere Wort Gottes mit großer Freimütigkeit und andere folgten seinem Beispiel. B. trat gleich in die Arbeit mit ein und Zell nahm den Bedrängten in sein Haus auf, wo er vor einem Kreise von Gelehrten paulinische Briefe auslegte. Kurz nach seiner Ankunft hatte sich B. brieflich an Zwingli gewandt, den er in seiner Bedrängnis bat, ihm einen Wirkungskreis zu verschaffen, ein Beweis, daß sein Herz ihn damals zu den Schweizern hinzog, die freilich den Straßburgern näher standen, als die Wittenberger. Unterdes trat gerade durch B.'s offenes Auftreten bald eine günstigere Wendung der Dinge in Straßburg ein. Als der Bischof von Speyer (im Juni 1523) den Rat aufforderte: B. das freie Geleit aufzukündigen, damit er mit ihm als einem Gebannten verfare, ließ der Rat eine Verhandlung anstellen, in der B. sein gutes Recht nach der hl. Schrift verteidigte und eine schriftliche „Berantwortung“ seiner Person und Lehre abfaßte, die dem Bischof überhandt wurde. Mit dieser Schrift, die ihren Eindruck auf den Rat nicht verfehlte, war B.'s Stellung in Straßburg entschieden. Während der Rat ihm Schutz vor jeder Gewalt zusagte, ließ ihn Zell öffentlich im Münster auftreten, wo er vor einer immer größeren Schar die hl. Schrift auslegte. Durch Predigt und Schriften von acht christlicher Popularität bewirkte er, daß der Rat einen Schritt weiter ging und am 1. Dez. 1523 durch Mandat den Predigern befahl: nichts anderes als das hl. Evangelium und was zur Manung der Liebe Gottes und des Nächsten diene, frei, öffentlich dem christlichen Volke zu predigen. Infolge dessen entsfaltete sich ein förmlicher Wettstreit zwischen der Tätigkeit der Prediger und der Teilnahme der Bürger. Für das große Bedürfnis nach evangelisch gesinnten Mitarbeitern mußten Anstalten geschaffen werden und dadurch wurde der Grund zu einer Hochschule für Straßburg gelegt.

Als der Bischof von Speyer die evangelischen Prediger exkommunizierte, welche B.'s Beispiel folgend, in den Ehestand getreten waren, antwortete die Bürgerschaft durch die Wahl B.'s zum Leutpriester an St. Aurelien, 31. März 1524, welche dem Rat bestätigte. Die größte Pfarrgemeinde St. Peter wählte den Propst von St. Thomä, Wolfgang Capito, der aus seiner früheren Unentschiedenheit herausgetreten, ein evangelischer Bekenner und Kampfgenosse geworden war. B. trat jetzt immer entschiedener im Kampf mit katholischen Gegnern, wie Thomas Murner und der Augustiner-Provinzial Treger, für die Reformation ein und seine polemischen Schriften dieser Zeit lassen immer reinere und tiefere Erfassung der evangelischen Wahrheit hervorleuchten. Als der Streit mit Treger einen siegreichen Ausgang genommen, kam Carlstadt, dessen Zerwürfnis mit Luther alle Freunde der Reformation aufs tiefste schmerzte, von Wittenberg nach Straßburg, wo er nicht die Prediger, sondern die Sektierer, die heimlich wülten, aufsuchte, sodasß der

Nat ihn auswies. Er ging nach Basel, wo er Schriften zu seiner Verteidigung drucken ließ und nach Straßburg sandte. Buzer verfaßte im Namen sämtlicher Prediger ein Schreiben an Luther, worin über ihr Verhalten zu Carlstadt zur Beseitigung von Mißverständnissen Bericht erstattet wird. Auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, das Altarsakrament eingehend, erklären sie, wie auch schon vorher B. gegen Murner die Sache dargestellt hatte: „Wir lehren mit dir, das Brot sei der Leib Christi und der Wein sein Blut, obgleich wir die Gläubigen bei weitem mehr auf das Andenken des Todes Jesu hingewiesen, welches das einzig Heilbringende dabei sei. Man müsse vielmehr zu Herzen fassen, wozu man esse und trinke, als fragen, was man esse und trinke“. Sie wollen also, obgleich ihre Auffassung der schweizerisch-zwinglischen nahe verwandt ist, dieselbe doch nicht als eine von Luthers Lehre verschiedene angesehen wissen. Sie entwerfen am Schlusse des Schreibens ein Bild des reformirten Gottesdienstes in Straßburg, das gegen den noch fast ganz katholischen Ritus in Wittenberg sehr abstechen mußte. Sie bitten Luthern, über diese Fragen mit der klaren und unzweideutigen Schrift one Leidenschaft so zu antworten, daß man es auch gegen den Satan behaupten könne. Luther richtete (15. Dez. 1524) gleich nach Empfang an die Christen zu Straßburg ein allgemeines Sendschreiben, welches zwar sehr gemäßigt und beruhigend war, aber da er für seine Ansicht darin nichts beweisendes beibrachte, machte es um so weniger Eindruck, als er eingestand, daß er früher auch den geistigen Genuß für wahrscheinlicher gehalten habe. Fast gleichzeitig mit jenem Schreiben an Luther verfaßte Buzer (Ende Dezember 1524) gegen alle Verleumdungen daheim und auswärts die Schrift: „Grund und Ursach auß göttlicher Schrift angezeigt der Neuerungen an dem Nachtmal des Herrn“ zc., welche er an seinen ehemaligen Herrn, den Pfalzgrafen Friedrich, richtete, um alle streitigen Fragen zusammenzufassen. Sie gehört zu den gediegensten Schriften B.'s und gibt ein lebendiges Bild von dem, was nach der Ansicht der Straßburger Prediger zu einer gereinigten Kirche eigentlich gehöre. Bei der Beschreibung der Nachtmalsfeier wird das Hauptgewicht auf die geistliche Nahrung gelegt, da das Fleisch kein Nuzen ist. Die Schrift beweist, daß Ende des J. 1524 die Reformation in Stadt und Land der Hauptsache nach mit großer Selbständigkeit durchgeführt war, one daß die bürgerliche Ordnung, das Staatswesen, auch nur im geringsten erschüttert worden wäre.

Nachdem die Stürme des Bauernkriegs gefarlos an Straßburg vorübergebraußt waren, da stieg ein anderes Ungewitter am Horizont auf: der unselige Sakramentsstreit mit den Schweizern. Luther hatte in der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“ zc. (Januar 1525) in der Widerlegung Carlstadts seinem Unwillen gegen die Straßburger hie und da Luft gemacht. Diese waren nichts weniger als carlstädtisch gesinnt, wol aber näherten sie sich der Ansicht Zwinglis, one von ihm abhängig zu sein. Sie sahen die Eintracht bereits in Straßburg selbst bedroht, wo Nicol. Gerbel, ein Jurist, nicht höher als bei Luther schwur und sein Zuträger war. Daher wollten sie trotz des fehlgeschlagenen früheren Versuchs womöglich noch den Ausbruch zu beschwichtigen suchen. Sie sandten daher in herzlicher Pietät gegen Luther, dessen hohe Verdienste sie willig anerkannten, und in dem festen Glauben an seine aufrichtige Überzeugungstreue den jungen Georg Casel, Vektor der hebräischen Sprache, als Unterhändler mit einem Schreiben an Luther. Sie erklärten nochmals ihr Mißfallen über Carlstadts aufrührerische Umtriebe, zeigen aber auch an, worin er mit den Zürichern und Oberländern etwa übereinstimme und halten den Wittenbergern vor, daß sie selbst oft erklärt hätten, daß die fleischliche Gegenwart nichts nütze und daß alles vom Glauben abhängt. Luthers Stimmung in den Unterredungen mit Caselius war eine sehr gereizte. Die ganze Sache war für ihn entschieden. Die leibliche Gegenwart im Abendmal betonte er mehr als früher. „Die eine oder die andere von beiden Parteien müsse vom Satan sein!“ Ferner: „Es thut uns leid, daß diese Männer von uns abfallen, von denen man hoffen mochte, daß sich ganz Deutschland ihrer rühmen könnte; aber ich kann die Gerichte Gottes nicht hindern“. — Anfangs Nov. 1525 lehrte Caselius mit Briefen von Luther und Bugenhagen

zurück, aus denen die Straßburger mit tiefem Schmerz erfahen, daß die Liebe, das Band der Vollkommenheit zerrissen sei. Gegen die Stimmen der Verfeinerung von Wittenberg her, in die die aufgeheßten Nürnberger einstimmen, schlossen sich die Oberdeutschen immer mehr den Schweizern, Zwingli und Decolampadius zu Basel, an und man erholte sich bei einander Rats zur Verteidigung sowol als zum Angriff. Während die Wogen des Sacramentsstreites bald höher bald niedriger gingen, erklärten sich die Straßburger in ihren Briefen zwar für die von Zwingli verteidigte Lehre, ermahnten ihn aber ernstlich, doch ja von seiner Seite nicht Anlaß zu geben, daß die Wunde unheilbar werde. Zwingli nahm alles freundlich von ihnen auf und versprach, glimpflich zu verfahren, aber Luthers Gemüt war zu sehr verbittert und die Autorität blieb seine einzige Waffe. Das zeigte sich deutlich, als Buzer zur Übersetzung des 4. Teiles von L.'s Postille aus dem Deutschen ins Lateinische in einer Vorrede (vom 17. Juli 1526) die Summe des christlichen Glaubens zusammenfaßt, von dem Abendmal kurz nach Straßburger Auffassung redet und zu dem Texte selbst sich nur eine Berichtigung der Erklärung von 1 Cor. 9 v. 24 erlaubt, in der Überzeugung, daß Luther sich an der Anmerkung nicht stoßen werde. Indes Luther sandte (13. Sept. 1526) einen Brief an den Buchdrucker, daß er ihn einer neuen Ausgabe des 4. Teiles der Postille vordrucken sollte. Die Übersetzung kann Luther nicht tadeln, aber die Vorrede nennt er eine „fluchwürdige“, und von den Anmerkungen sagt er, daß sie gehässig und giftig seien und seine Postille „kreuzigten“. Gegen die Sacramentirer zieht er als verlorene Rezer los, welche Christum nur zum Scherz aber nie im Ernst erkannt oder gelehrt haben. Dieser Brief wurde wahrscheinlich auf Gerbels Betrieb, der fortwährend Luther gegen die Straßburger aufheßte, besonders gedruckt und Buzer zu einer Widerlegung genötigt, welche in 13 Artikeln in gemäßigtem aber ernstem Tone die Anklagen Luthers zurückweist: „Sie glaubten nur dem Wort Gottes, wie sie es verständen und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen persönlichen Glauben müßten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers“. Wie begreiflich, daß Buzer sich immer entschiedener an die Schweizer anschloß. —

In der Schweiz hatte die Reformation auch in Bern so viele Anhänger gefunden, daß der Rat im Einverständnis mit dem Hauptprediger Berth. Haller und den Zürichern eine Disputation für den Jan. 1528 anordnete, zu der auch die Straßburger als „Zuhörer“ eingeladen wurden. B. trat zu Zürich zum ersten Mal mit Zwingli persönlich zusammen, und freute sich, den Mann, durch dessen Briefe er bisher schon oft gestärkt worden war, von Angesicht zu sehen. Zwingli und Haller waren zu Bern auf eidgenössischer Seite die Hauptvorseher. Unter den Fremden ragte Buzer mit seiner Ruhe und Geistesgewandtheit am meisten hervor, der hier noch einmal Gelegenheit fand, seinen Gegner Treger in dem Artikel „von der Kirche und ihrem Haupte und von der Autorität der hl. Schrift“ zurückzuweisen. Bei dem 4. Artikel, „daß der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brot der Dankagung empfangen werden, mag mit der hl. Schrift nicht gebracht werden“, trat B. gegen die von dem St. Galler Prediger Burgauer vertretene lutherische Ansicht auf. So hoch Luther oder vielmehr Gott der Herr in ihm zu preisen sei, so müsse B. doch in diesem Punkte von ihm absteigen, daß man das christliche Wort fleischlich verstehe und die ware Menschheit Christi mit der Gottheit vermische. Burgauer stand von seiner Ansicht ab. Der Sieg war so vollständig, daß die Reformation allgemein eingeführt wurde. Luther, dem der Ausgang der Berner Disputation nur Worte des Spottes entlockte, hatte in seiner Schrift, dem sogen. „großen Bekenntnis vom Abendmal“, seinen Gegnern nicht bloß alle Erkenntnis in geistlichen Dingen, sondern auch alle Logik und gesunden Verstand abgesprochen. Bei aller Leidenschaft verwarf sich L. hier gegen manche Dinge, die ihm seine Gegner so grell vorgehalten und die er auch wirklich behauptet hatte. Buzer entdeckte dies gleich mit seinem dialektischen Scharfsinn, wie z. B. daß zwischen dem Brot und dem Leib Christi keine natürliche, tatsäch-

liche, sondern eine sakramentliche Vereinigung stattfinden. Er gab deshalb seine Hoffnung auf eine Verständigung durch mündliche Besprechung nicht auf. Eine solche herbeizuführen, war der Hauptzweck seiner Schrift vom 21. Juni 1528: „Dialogus, die Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegentheils vom Abendmal Christi“, in echt volkstümlicher Form. Die Andeutung, daß nicht bloß die Straßburger, sondern auch große Leute darauf hingewirkt hatten, zielte auf den Landgrafen Philipp von Hessen, der den drohenden Gefahren von Seiten der Gegner nicht bloß durch ein evangelisches Fürstenbündnis, sondern ein allgemeines Schutz- und Trutzbündnis aller Obrigkeiten und Städte, die sich für die Reformation erklärt hatten, zuvorkommen wollte. Ein Haupthindernis, welches der Verwirklichung seines Planes entgegenstand, war der durch den Abendmalkstreit entstandene Zwiespalt, deshalb ruhte er nicht, bis daß es ihm gelungen war, die Theologen beider Parteien zu einem Religionsgespräch nach Marburg (1. Okt. 1529) zu versammeln. Buzer stand hier mit den Straßburgern auf Seiten der Schweizer, versuchte aber gegen Ende des Gesprächs durch Darlegung seiner Lehre Luthers zu überzeugen, daß im Grunde doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen herrsche, was Luther nicht annehmen wollte. Der Landgraf drang schließlich darauf, daß eine Urkunde aufgesetzt wurde — ihre Abfassung wurde Luther übertragen —, in welcher die Übereinstimmung beider Teile in allen Hauptartikeln bezeugt ist, nur in dem letzten 15. Artikel „vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi“ ist neben „der geistlichen Nahrung, die allen Christen fürnemlich von Nöten“ die Differenz eingestanden: „ob der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sei“; jedoch soll ein Teil gegen den anderen christliche Liebe erweisen, soviel es das Gewissen eines jeden erlaube. Beide Teile gelobten nichts one gegenseitige Bewilligung gegen einander zu schreiben.

Wenn der Erfolg des Gesprächs nicht der von Buzer erwartete war, so ist er dadurch gerade in seinen Unionsbestrebungen bestärkt worden, daß er zu Marburg erfahren hatte, wie leicht durch persönliche Begegnung ein geschwundenes Vertrauen widerhergestellt und bei mündlicher Darlegung der Gründe und Gegengründe obwaltende Mißverständnisse beseitigt werden könnten. Der Unionsseiser B. wurde aber bald darauf auf eine harte Probe gestellt, als auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trotz aller Bemühungen des Landgrafen Philipp auf Betrieb der Sachsen den Straßburgern der Beitritt zu dem Bekenntnis als Sakramentirern verweigert wurde. Da nun aber der Kaiser von allen Ständen Rechenschaft ihres Glaubens gefordert hatte, ließen die Straßburger schleunigst durch ihre Prediger Buzer und Capito ein eigenes Bekenntnis in 23 Artikeln aufstellen (am 11. Juli 1530), dem sich auch Konstanz, Memmingen und Lindau angeschlossen, daher „Vierstädter Bekenntnis“, Conf. tetrapolitana, genannt. Es steht in einfacher Klarheit und Vollständigkeit ebenbürtig neben ihrer im Grunde mit ihr ganz übereinstimmenden Schwesterkonfession da. Buzer schließt sich in der Ausdrucksweise beim Abendmal (Artikel 18) der Augustana möglichst an, one seiner Ansicht etwas zu vergeben: Christus gebe denen, die von Herzen seine Jünger sind, bei Wiederholung seines Nachtmals nach seiner Einsetzung seinen wahren Leib und sein wares Blut wahrhaftig zu Speis und Trank der Seelen, wodurch sie zum ewigen Leben genährt werden, sodasß er nun selbst in ihnen und sie in ihm leben und bleiben, und am jüngsten Tage zu einem neuen und ewigen Leben auferweckt werden. — Der Kaiser ließ später (24. Okt. 1530) eine confutatio des Vierstädter Bekenntnisses anfertigen, die B. erst im folgenden Jahre 1531 durch seine „schriftliche Verteidigung“ beantwortet hat. Noch von Augsburg aus versuchte B. im Sept. 1530 Luther zu Koburg in längerer Unterredung für eine neue Vereinigung zu gewinnen und erlangte die Zusage, daß Luther ein neues von Buzer aufzustellendes Bekenntnis beurteilen wolle. Auch Melancthon schien ihm ernstlicher als zuvor die Hand zur Einigung zu bieten. So trat B. eine Rundreise durch Oberdeutschland und die Schweiz an, um die Notwendigkeit einer Annäherung überall klar zu machen. Mit der von B. aufgestellten Vermittlung waren die Schweizer nichts weniger als zufrieden, da B. offenbar bemüht war, Zwingli und die Seinen mehr an Luther und die Sachsen, als diese an jenen anzunähern.

Dazu drängten die politischen Gefahren jener Zeit. Hatte doch der Rat von Straßburg an B. geschrieben, er möge alles zur Bewerkstelligung der Konkordia anwenden, denn man sei nicht gewillt, wegen dieses einen Artikels sich von dem Kurfürsten von Sachsen zu trennen. Das Bündnis mit der Schweiz war mehr oder weniger politisch verdächtig. Straßburg, das schon auf dem 1. Konvent zu Schmalkalden (Dez. 1530) vertreten war, trat (im März 1531) mit den anderen oberdeutschen Städten in den schmalkaldischen Bund ein und nahm (im April 1532) die Augustana neben seiner Konfession, als im wesentlichen mit derselben übereinstimmend, an. Umso mehr suchte B. eine Vereinigung zwischen den Oberdeutschen und Sachsen herzustellen. Er ließ sich zugleich die volle Durchführung der Reformation in den oberdeutschen Städten Ulm, Memmingen und Augsburg eifrig angelegen sein. In Straßburg selbst wurde das Werk auch vollendet, B. war an die Spitze der Geistlichkeit gestellt und fürte den Vorsitz im Kirchen-Konvent. — Die außerordentliche Tätigkeit B.'s in jener Zeit zeugt von seiner unerschöpflichen Arbeitskraft. Als durch Landgraf Philipp das württembergische Gebiet dem vertriebenen Herzog Ulrich und der Reformation zurückerobert war, suchten B. und die Straßburger auch hier ihren Einfluß geltend zu machen. Von B.'s Schriften ist hervorzuheben seine warnende Schrift „an die Münsterer“, worin er die ganze Heilslehre und Kirchenordnung auseinandersetzte, und die Verteidigung der evangelischen Lehre „gegen die Angriffe des Bischofs von Aorenches“ in Frankreich; beide (vom J. 1534) legte er seinem fortgesetzten Konkordienwerk zu Grunde, so schon zu Konstanz im Dez. 1534, wo die zahlreichen Vertreter Oberdeutschlands eine Vermittlungsformel annahmen, in der die lutherische Lehre vergeistigt war. Sie beauftragten B., weiter mit Luther zu verhandeln. Von Konstanz reiste er Ende Dezember nach Kassel, wo er auf Veranstaltung des Landgrafen Philipp sich mit Melanchthon besprach. Er gab zu, daß Brot und Wein darreichende Zeichen seien, mit welchen zugleich der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich dargereicht werde. Leib und Blut Christi seien aber mit Brot und Wein nur sakramentlich verbunden und nicht an eine Vermischung oder Vereinbarung des Leibes Christi mit dem Brote zu denken. Melanchthon sollte bei Luther, und Buzer bei den Seinigen dahin wirken, daß man sich auf Grund dieses Vergleichs vereinige. Wenn B. zu Kassel die Zustimmung der oberländischen Reichsstädte in sichere Aussicht gestellt hatte, bedurfte es doch seinerseits noch einige Anstrengungen, deren Widerstand zu brechen. Bei den Schweizern war unterdes nach Zwingli's Tode dessen Ansicht nicht mehr so strenge vertreten. Basel hatte in einem Bekenntnis vom 21. Januar 1534 in dem Artikel: „vom Nachtmal unseres Herrn“ die Formel aufgestellt: „daß mit des Herrn Brodt und Trand sampt den Worten des Nachtmals der war Iyh und das war blut Christi durch die Diener der Iythen fürbilbet und angebotten werde“. Als dann am 1. Febr. 1536 Abgeordnete der reformirten Kantone auch von Zürich und Bern sich zu Basel über eine Konfession vereinigen wollten, um für das vom Pabst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene Konzil gerüstet zu sein, da konnte B. für den von ihm und einigen Schweizer-Predigern verfaßten 22. Artikel vom hl. Abendmal bei allen Anwesenden Zustimmung finden: „daß der Herr in seinem hl. Abendmal seinen Leib und sein Blut, d. i. sich selbst, den Seinigen darbierte“.

Nachdem B. so vorgearbeitet hatte, war auch bei Luther der Entschluß gereift, das Einigungswerk mit den Oberdeutschen zu versuchen. Er erbot sich in einem Briefe an B., die sächsischen und einige süddeutsche Einladungen zu besorgen, das übrige sollten die Straßburger bei den Oberländern tun. Im Mai 1536 erschienen die oberdeutschen Theologen, mit B. und Capito an der Spitze, zu Wittenberg. Nach achttägigen Verhandlungen, bei denen B. mit großer Beharrlichkeit sein Ziel verfolgte, wurden die von Melanchthon aufgesetzten Artikel von allen angenommen, nur der Prediger Zwick von Konstanz behielt sich vor, seinem Rat erst zu berichten. In dieser „Wittenberger Konkordie“ wird in dem ersten Artikel vereinbart, „daß mit dem Brod und mit dem Wein wahrhaftiglich und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi“. In dem zweiten Artikel wird zwar die räumliche Einschließung

des Leibes Christi im Brote oder die beharrliche Vereinigung desselben mit dem Brote außerhalb der Niesung gelehret, aber in dem dritten Artikel zugestanden, daß auch den Unwürdigen — indigni — der Leib und das Blut Christi wahrhaft dargereicht und sie solches wahrhaft empfangen nach den Einsetzungsworten Christi, aber zum Gericht, wie St. Paulus spricht. — B. hielt die in sich unhaltbare Unterscheidung aufrecht, daß die Gottlosen, impii, oder ganz Ungläubigen, infidelos, die den Worten des Sakraments nicht glauben und Christi Ordnung verkehren, nichts als Brot und Wein empfangen, obgleich ihnen der durch das Werk Christi gegenwärtige Leib dargereicht wird, während er unter den Unwürdigen, indignis, diejenigen verstand, die den Worten des Sakramentes glauben, aber ohne rechte Andacht und lebendigen Glauben zu üben, zwar den Leib des Herrn empfangen, aber sich schuldig machen an ihm, wie einst die Korinther. — Es ist klar, daß B. mit dieser Konkordie auf dem eingeschlagenen Wege der Annäherung an die Wittenberger die lutherische Lehre in dem einen Hauptpunkte: von der wahrhaftigen und wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, dem Wortlaute nach angenommen hat, wengleich er die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein nach seinem Sinne nur als eine sakramentliche betrachtet, welche außerhalb der (geistlichen) Niesung nicht bestehe, daher er auch, nur um Luther zu gewinnen, zugestand, daß die indigni den Leib Christi wirklich empfangen, während er festhielt, daß die eigentlichen infidelos nichts als Brot und Wein empfangen. Man mag über B.'s Zugeständnis in der Konkordie urteilen wie man will, soviel steht fest, daß er es in reblicher Absicht gemacht, um das mit unsäglicher Mühe und Arbeit verfolgte Friedenswerk zu Stande zu bringen. Dabei ist zu beachten, daß er die Lehre von den Sakramenten nicht für grundlegend hielt, weil im N. Test. so wenig davon geredet werde. —

Die Straßburger nahmen die Konkordie ohne weiteres an und auch die übrigen oberdeutschen Städte erteilten ihre Zustimmung. Bei den Schweizern aber stieß die Sache auf Widerspruch, weil sie ihre Ansicht in der Konkordie nicht finden konnten. Nach längeren Verhandlungen beschloß man auf einer Versammlung von eidgenössischen Abgeordneten zu Basel (Nov. 1536), als Buzer nochmals eine Deklaration der Konkordie gegeben hatte, diese mit einem Begleitschreiben an Luther zu schicken und zu erklären, wenn dies der rechte Sinn der Konkordie sei, nämlich: „daß die Menschheit des verkörperten Christus nicht in dieser Welt fleischlich sei, sondern in ihrem himmlischen Wesen bleibe“ und gelehrt werde: „daß unser Herr Christus an ihm selbst allein durch das gläubige Gemüt empfangen und genossen werde“, von Herzen ihr zuzustimmen. Um jegliches Mißverständnis zu beseitigen, legten sie ihre Ansicht vom Abendmal klar dar und sprachen zum Schluß ihre Hoffnung aus, daß der Gott des Friedens zum rechten Aufbau seines Evangeliums die wahre Einigkeit unter ihnen herstellen möchte. B. überbrachte im Jan. 1537 dieses Schreiben selbst an Luther nach Schmalkalden, der einstweilen durch Melancthon antworten ließ. Buzer vertrat zuletzt die Sache der Konkordie mit den Schweizern auf einer Synode zu Bern im Sept. 1537, wo auch die Genfer Prediger, unter ihnen Calvin, erschienen waren. Man eignete sich hier, im Gegensatz gegen Zwinglis Lehre, die von B. gebrauchten Ausdrücke an, die zugleich den Unterschied von Luthers Lehre bezeichneten: „daß Christ Leib nicht im Brote sei, daß aber Christus im Nachmal der Gespons bei seiner Braut sei“. Weil jetzt auch von Seiten Buzers die Differenz, die zwischen Luther und den nicht mehr zwinglisch gesinnten Schweizern in der Lehre immer noch bestand, offen ausgesprochen war, schloß Luther durch eine Antwort (vom 1. Dec. 1537) auf das von B. ihm überbrachte Schreiben der Schweizer mit ihnen die Konkordie, d. h. den Kirchenfrieden, ab: „daß beide Teile die Gegner zusammenschicken und allen Unwillen faren lassen, damit dem hl. Geiste Raum gegeben werde“. Er erkennt sie trotz der Differenz in der Lehre als Brüder in Christo an.

B. hatte sein eigentliches Lebenswerk vollendet und von Straßburg aus war nach langem Streit der Friede zwischen dem protestantischen Deutschland und der

reformirten Schweiz befestigt. Wenn derselbe auch noch einmal gegen Ende des Lebens Luthers durch seine Schrift: „kleines Bekenntnis vom hl. Abendmal“, gestört wurde, so hatte B. durch seine Kämpfe bereits eine große Eroberung für seine vermittelnde Richtung an Melanchthon gemacht, der auf seine Seite getreten war. Dieser aber konnte fortan in freierer evangelischer Geistesrichtung dem zweiten schweizerischen Reformator Calvin die Hand zum Bunde reichen, der für die künftige Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland so entscheidend geworden ist.

B.'s weitergehende, sich auch auf den Katholizismus erstreckende Unionspläne können, da sie erfolglos geblieben sind, in aller Kürze skizzirt werden.

Mit großen Hoffnungen trat B. in die zu Hagenau (Juni 1540) eröffneten und zu Worms gegen Ende 1540 fortgesetzten Vergleichsverhandlungen ein. Kaum hatte sich zu Worms die Überlegenheit der Protestanten wider herausgestellt, so benutzten die Katholiken das kaiserliche Mandat, welches für den Sommer 1541 einen Reichstag nach Regensburg berief, um die Verhandlungen zum zweiten Mal abzubrechen und dorthin zu verlegen. Der Kaiser war entschlossen, einen religiösen Friedensstand für Deutschland herbeizuführen und ließ ein maßgebendes Religionsbuch vorlegen, das den Vergleichsverhandlungen, an denen B. mit Melanchthon einen hervorragenden Anteil genommen hatte, eine ganz andere Wendung gab. B. wie Melanchthon richteten gegen das Regensburger Buch ein Gutachten, auch glaubte B. es seinen Kollegen, besonders Melanchthon schuldig zu sein, die Anklagen wegen verrätherischer Nachgiebigkeit zurückzuweisen und die Akten des Regensburger Gesprächs herauszugeben, wurde aber dadurch in einen heftigen Streit mit Dr. Eck verwickelt, der das Unionswerk sehr in Frage stellte.

Wenn die Vergleichsverhandlungen erfolglos waren, so gewannen sie für B. insofern Bedeutung, als der Kurfürst von Köln, Erzbischof Hermann V., der die Notwendigkeit einer Reformation in seinem Gebiete schon früher eingesehen hatte, zu Hagenau Buzer und die Straßburger kennen gelernt und an ihrem milden persönlichen Geiste Wohlgefallen gefunden hatte. Zu Regensburg hatte der Kölner Kanonikus Gropper, einer der katholischen Kollotoren, B. wegen seiner geschickten Disputation schätzen gelernt und ihn, als einen gemäßigten Mann, seinem Kurfürsten für die beabsichtigte Kirchenreform empfohlen, die der Reichstag den deutschen Fürsten anbefohlen hatte. Herman V. berief B., der Ende 1542 zu Bonn mit evangelischer Predigt und Vorlesungen das Werk eifrig begann und bei den weltlichen Ständen gleich anfangs großen Beifall fand. B. faßte gemeinsam mit Melanchthon, der ebenfalls einem Rufe Hermanns im Mai 1543 gefolgt war, die Reformationsordnung für das Kölner Erzstift ab, die ein wahres Meißerstück genannt werden kann und in den Stücken, die von B. herrühren, wider ein Zeugnis für sein organisatorisches Talent ablegen, das er in Straßburg und andern Orten so glänzend bewiesen hatte. Die Durchführung der Reform scheiterte zunächst an dem heftigen Widerstande des Kölner Domkapitels, den B. mit seinen scharfen Waffen des Geistes bekämpfte, dann aber an dem Befehl des Kaisers, Karl V., der auf seinem Heereszug gegen den Herzog von Cleve (August 1543) den Kurfürsten Hermann zwang, die evangelischen Prediger, besonders Buzer, zu entlassen, und mit der Einführung der Kirchenordnung bis zum nächsten Reichstag zu warten. B. mußte mit blutendem Herzen das fast schon für das Evangelium gewonnene Erzstift verlassen. —

Durch die traurigen Erfahrungen, welche B. bei der Teilnahme an den Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken gemacht hatte, war seine Hoffnung auf einen schließlichen Erfolg noch nicht erschüttert worden. Daher entschloß er sich, auch als die verderbendrohenden Absichten des Kaisers keinem tiefer Blickenden mehr verborgen sein konnten, doch noch einmal, dessen Befehl zu folgen und zu Regensburg (Jan. 1546) sich an einem Vergleichsgespräch zu beteiligen. Da es nur zum Schein angeordnet war, um Zeit zu Rüstungen gegen die Protestanten zu gewinnen, verlief es erfolglos.

Der Ausgang des schmalkaldischen Kriegs mit der Niederlage der Protestanten gab dem Kaiser, der sich von Seiten des Papstes mit dem tridentinischen

Koncil hintergangen sah, volle Freiheit, durch ein Reichsgeſetz, das Augsburger Interim, die religiöſen Wirren beizulegen. Der Kurfürſt von Brandenburg, der für das Interim ſich erklärt hatte, ſuchte auch eine theologische Autorität dafür zu gewinnen und wandte ſich mit der Bitte nach Straßburg, B. zu ihm zu ſchicken, als einen Mann, der nebit Melanchthon in der Kirche das größte Anſehen genieße. B. reiſte (Febr. 1548) nach Augsburg zum Kurfürſten. Wenn dieſer in B. der drohenden Verhältniſſe wegen noch einen fügsameren Vermittler, als früher, erwartet hatte, ſo ſah er ſich ſehr getäuſcht. B. wich von ſeiner einmal eingenommenen Stellung dem Interim gegenüber nicht einen Schritt und verweigerte entſchieden ſeine Zuſtimmung zu demſelben, weil die papiftiſchen Irrtümer darin gelehrt und befeſtigt würden. Obgleich der Kurfürſt während einer zweiundzwanzigtägigen Haft am Hoſlager alle möglichen Mittel anwandte, ſeine Unterſchrift zu erlangen, hielt B. an dem Grundſatz ſtandhaft feſt: „Man dürfe nichts gegen das Gewiſſen und die Wahrheit tun!“ Das Interim wurde zwar von der Majorität des eingefüchteten Reichstages, auch von manchen oberdeutſchen Städten angenommen, aber Straßburg und noch andere blieben in Oppoſition. Als der Kaiſer deſhalb um ſo beſtimmter auf die Annahme von Seiten der Stadt drang (26. Mai 1548), traten B. und ſein jüngerer Kollege Paul Fagius, der Nachfolger Capitos, an die Spitze einer bis zum äußerſten entſchloſſenen Widerſtandspartei und ſuchten durch Wort und Schrift den Rat zu ſtärken, der durch die drohenden Umſtände und äußere Hilfloſigkeit zu wanken begann. Als die Prediger wegen „münſterischen Geiſtes“ und des Ungehörſams gegen die Obrigkeit beſchuldigt wurden, verfaßte B. die Verteidigungſchrift: „Ein ſummarischer Begriff der chriſtlichen Lehre“ in 29 Art., die zu den kürzeſten und klarſten Bekenntniſſchriften gehört, welche in jener Zeit überhaupt innerhalb der evangeliſchen Kirche erſchienen ſind. Es iſt B.'s Zeugniß und Vermächtnis an die Kirche zu Straßburg.

Als das Interim angenommen wurde, ſah Buzer ein, daß ſeines Bleibens nicht länger ſein könne. Bei einem Teile des Rates war er onedies wegen ſeiner ſtrengen Kirchenzucht nicht beliebt, und dieſer ſetzte (1. März 1549) den Beſchluß durch: die beiden entſchiedenſten Gegner des Interim mit Penſion bis auf weiteres zu beurlauben. In dieſer Lage boten um die Wette Melanchthon in Wittenberg, Myconius in Baſel, Calvin in Genf dem Halbgeächteten, auf deſſen Perſon es am kaiſerlichen Hofe beſonders abgeſehen war, eine Freiſtätte an. — B. und Fagius zogen es vor, einem förmlichen Ruſe nach England zu folgen, wohin B. ſchon ſeit mehreren Jahren von Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der Seele der neuen reformatoriſchen Beſtrebungen, wiederholt, wenn auch nur zu zeitweiliger Überſiedelung, eingeladen war. Kaum eine Woche nach der Abreiſe erging an B. ein ehrenvoller Ruf nach Kopenhagen.

Die beiden Prediger begaben ſich nach ihrer Ankuft in England ſogleich nach London zu Cranmer (April 1549), der ſie wie Freunde und Brüder aufnahm und einſtweilen als Mitarbeiter an dem Reformationswerk Eduards VI. bei ſich behielt. Der König, der ſie ſehr freundlich begrüßte, wünſchte daß ſie zunächſt die hl. Schrift aus dem Urtext ins Lateiniſche überſetzten und dieſe Überſetzung ſollte dann in die engliſche Sprache für das Volk übertragen werden. Die Arbeit wurde ſofort begonnen. — Die gänzlich veränderte Lebensweiſe nicht minder als das fremde Klima griffen die zwar dauerhafte aber durch die letzten Erlebniſſe erſchütterte Geſundheit B.'s ſehr an, auch gemüthlich fühlte er ſich gedrückt im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an Kirchenzucht und die Schwierigkeiten, ſie einzuführen. Sein Herz ſehnte ſich oft nach Straßburg zurück zu ſeinen vielen Freunden und ſeiner teuren Familie. — Nach Ablauf des Sommers 1549 ſollte B. mit Fagius nach Cambridge als Lehrer überſiedeln, um dort in der Bildung tauglicher Prediger mitzuarbeiten. Fagius, der ihm vorausgeeilt war, wurde von einem ſchleichenden Fieber ergriffen und im November weggerafft. In der tiefen Trauer über den Freund wurde er getröſtet durch die Ankuft ſeiner Familie vor Einbruch des Winters und mit neuem Mute begann er (Jan. 1550) ſeine akademiſchen Vorleſungen unter großem Zulauf der Studirenden, von denen manche ſpäter einen großen Einfluß auf die anglikaniſche Kirche geübt haben. Die Cenſur der Bi-

turgie (common-prayer book), die ihm übertragen war, bewog ihn, den heftigen Widerstand der Bischöfe durch eine öffentliche Disputation zu bekämpfen (6. Aug. 1550), deren Akten zur Beschämung der Gegner veröffentlicht wurden. — Der jugendliche König, der B. hochverehrte und sich gerne seinen königlichen Schüler nannte, wandte ihm seine volle Gunst zu. Man teilte B. mit: der König wünsche zum Neujarsgrusse über das Werk der Wiederherstellung des Evangeliums in seinem Reich einen besonderen Unterricht. Noch einmal flammte der Geist des leidenden Greises in seiner ganzen Kraft, Klarheit und begeisterten Frömmigkeit auf. Das Werk: „de regno Christi“ in 2 Bänden, welches er in weniger als 3 Monaten schrieb, soll den Fürsten im 1. Bande belehren, was das Reich Gottes sei, auf welchen Grundwardheiten es beruhe und von welchem Geiste es beseelt sei; im 2. Bande die rechten Mittel angeben, wodurch das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt in einem Lande wie England verwirklicht werden könne. Manches klingt wie eine Weissagung auf Englands große Zukunft. —

Das Werk war B.'s Schwanengesang. Kaum hatte ihm der König seinen ungetheilten Beifall gezollt, die Universität die Würde eines Doktors der Theologie ohne jede Bedingung, bis dahin beispiellos, zuerkannt, als er Mitte Februar 1552 sich niederlegte, am 22. Febr., als er sein Ende nahen fühlte, seine letzten Verfügungen traf und nachdem er am 28. Febr. die Seinigen und alle Anwesenden gesegnet, unter deutschen Gebeten, die er für die Hausandacht selbst gefertigt, seine Lippen schloß. Seine Leiche wurde unter großen Ehrenbezeugungen in der Hauptkirche zu Cambridge bestattet, später aber unter der Regierung der blutigen Maria mit der von Fagius im J. 1556 wider ausgegraben und öffentlich verbrannt. Vier Jahre später, 1560, ließ die Königin Elisabeth das Gedächtnis B.'s und Fagius mit allen gebührenden Ehren wider erneuern.

Drei Hauptzwecke war B.'s ganzes Streben gewidmet: 1) den evangelischen Protestantismus durch Wort und Schrift, durch persönliches Eingreifen möglichst fest zu begründen und möglichst weit auszubreiten; 2) die Befenner desselben möglichst in Frieden und Eintracht unter einander zu erhalten, als dem einzigen Mittel, die teuer errungene evangelische Freiheit gegen die wachsende Macht des politischen Katholizismus zu verteidigen und zu behaupten und 3) der evangelischen Kirche eine innere Organisation durch Verfassung und Disziplin, sowie durch Schul-Unterricht zu verschaffen, durch welche die evangelische Wahrheit gegen Verfälschung gesichert und evangelisches Leben allen Gliedern der Gemeinde zugeführt werden könne.

Litteratur: Eine Gesamtausgabe der Werke B.'s ist leider nicht zu Stande gekommen, Konrad Hubert, sein vieljähriger Helfer und Freund, der außer den Druckschriften B.'s ausgedehnte Korrespondenz von allen Seiten gesammelt, hatte eine solche Ausgabe mit Herbst (Oporinus) in Basel verabredet, etwa in 9 Folio-Bänden, aber durch den Tod des unternehmenden Buchdruckers (a. 1568) wurde sie vereitelt. Erst 26. J. nach B.'s Tode gelang es Hubert, wenigstens ein kleines Denkmal seinem geistlichen Vater zu setzen und bei dem Baseler Drucker Perna einen ersten Band von B.'s Werken in Folio 1577 erscheinen zu lassen, dessen Titel schon zeigt, daß der Verleger die Fortsetzung aufgegeben. Dieser Band ist unter dem Namen Tomus anglicanus bekannt, weil er meistens in England verfaßte Schriften B.'s enthält. — Was die Biographien anlangt, so können die älteren kaum in Betracht kommen. Melch. Adams Notizen in seinen *vitas oratorum* sind äußerst dürftig; das über B.'s Tod und das Schicksal seiner Gebeine mitgeteilte ist einem Bericht der Freunde B.'s in England entnommen, der sich im Tom. angl. findet. — Verpoortens histor. Kommentation aus dem Anfang des 18. Jahrh. ist ganz wertlos. Erst in neuerer Zeit haben die Straßburger Geschichtsforscher die Lücke ausgefüllt. Nachdem Jung und Köhlig in ihren Spezialarbeiten den Grund gelegt, hat J. W. Baum darauf weiter gebaut und als 3. Band des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche“, Capito und Buzer, Straßburgs Reformatoren u. s. w. dargestellt. Wie der Titel dieser nach Form und Inhalt ausgezeichneten Monographie, unbedingt der besten des ganzen Werkes, besagt, sind nicht

bloß die vielen Druckschriften, sondern auch die vom Verf. chronologisch geordneten und vervollständigten Handschriftensätze benutzt, und zwar in reichstem Maße. Die vorgeschriebene Einteilung: Leben und Schriften, hat Baum mit richtigem Takte nicht inne gehalten, sondern die Hauptgedanken der Schriften in die historische Darstellung verwebt. Wenn Baum die beiden Männer B. und C., die anfangs zwar weit auseinanderlagen, später aber 20 Jahre mit einander gewirkt haben, zusammengefaßt hat, so ist jeder Persönlichkeit ihr volles Recht widerfahren.

B. Kraft.

Buxtorf (auch Buxtorff, lat. Buxtorfius und Buxtorfius), Johannes, stammte aus einer westfälischen Familie, welche früher Bockstrop oder Bogtrop genannt ward. Er war geboren am 25. Dez. 1564 in der westfälischen Stadt Camen, wo sein Vater Prediger war. Den ersten Schulunterricht erhielt er auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Warburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältnis trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der deutschen Übersetzung des Alten Testaments (die erste Ausgabe dieser Übersetzung erschien in Herborn 1602 und 1603) willige Hilfe leistete. Von Herborn ging Buxtorf nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jahre 1588, wohin ihn der Ruhm des Jac. Grynaeus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinr. Bullinger, und Genf, wo Th. Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt, fand er auf Grynaeus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovirte er 1590. Schon früher, bald nach seinem Eintritt in das Haus des Leo Curio, war ihm die Professur der hebräischen Sprache angetragen, welche anzunehmen er sich nicht entschließen konnte, weil er sich nicht für fähig hielt, den Anforderungen eines so wichtigen Amtes nachzukommen. Er verstand sich nur dazu, öffentlich die hebräische Sprache zu lehren, trug dann aber, nachdem er zwei Jahre als Lehrer tätig gewesen war, kein Bedenken, im J. 1591 dem ehrenvollen Rufe, in die Reihe der ordentlichen Professoren der Universität Basel einzutreten, Folge zu geben. Später wurden ihm auch noch andere Ämter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimath zu besuchen. Im J. 1593 heiratete er Margaretha, die Tochter des Leo Curio, und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie in Basel. Ihm wurden fünf Söhne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimath durch seine gelehrte Tätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus deren Mitte Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zur Zierde gereichten. Die im J. 1610 vom akademischen Senate in Basel ihm angetragene theologische Professur nahm er nicht an. Einem im J. 1611 von dem Rectorium der Akademie in Saumur ergangenen Rufe, dort als Professor der hebräischen Sprache zu wirken, leistete er keine Folge, wie er auch schon früher einen von Leyden an ihn ergangenen Ruf abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. Sept. 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorf den größten Kenner der rabbinischen Litteratur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Commentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntniß der jüdischen Überlieferungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentlichen Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien, und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause

wonenden Juden, der ihm als Korrektor bei dem Druck der hebräischen Bibel half, von einem Knaben entbunden war, erteilte der Ratsweibel Gläser zwei Juden die Erlaubnis, nach Basel zu kommen, um Zeugen der Beschneidung des Knaben zu sein. Auch Buxtorf, sein Schwiegersohn König, der Ratsweibel Gläser und zwei Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magistrat nahm aber diese Sache sehr ernst, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., den Juden eine Buße von 400 fl. auf, ließ Gläser und die zwei Bürger ins Gefängnis setzen, aus dem sie aber nach drei Tagen wider entlassen wurden. Seine genaue Kenntniss der jüdischen Überlieferung, seine Belesenheit in jüdischen Schriften gebrauchte Buxtorf, sowol um das Ansehen des hebräischen Textes des A. Test.'s durch die Hinweisung auf die sorgsame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der Juden scheinen konnte, jede Veränderung ausschließende treue Bewahrung desselben von den ältesten Zeiten an den Anhängern der römischen Kirche gegenüber zu verteidigen, welche in der griechischen Übersetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Wichtigkeit der auf den unversehrten ursprünglichen Bestand und auf die unveränderte äußere Gestalt des hebräischen Textes sich beziehenden jüdischen Nachrichten gegen die Zweifel und Bedenken festzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angesehensten Männern, selbst von einem Luther, Zwingli, Calvin, später wenigstens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgesprochen waren. Buxtorfs Wirksamkeit fiel in die Zeit, wo es den Protestanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der römischen Kirche ganz vorzugsweise darauf ankam, sich auf die Unversehrtheit und Sicherheit des hebräischen Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deshalb griffen sie gern und ohne genauere Prüfung nach den Angaben der jüdischen Gelehrten, die für die treueste Bewahrung des hebräischen Textes von den ältesten Zeiten an Bürgerschaft zu geben schienen. Solche Angaben lieferte ihnen Buxtorfs Gelehrsamkeit. Daher sein großes Ansehen nicht nur bei den Reformirten der Schweiz und Deutschlands, sondern auch bei den Lutheranern, welche in dieser Beziehung mit den Reformirten eine gemeinschaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformirten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückstießen. Dazu kam, daß Buxtorf auch für die leichtere Erlernung der hebräischen Sprache und für die Erklärung des A. Test.'s Großes leistete und in weiten Kreisen nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch einen ausgedehnten brieflichen Verkehr (vgl. Dr. Buxtorf Halleisen, Joh. Buxtorf Vater erkannt aus seinem Briefwechsel, Basel 1860; und desselben Baslerische Stadt- und Landgeschichte aus dem 17. Jahrhundert, erstes Heft, Basel 1872, S. 159 f.) als Meister und Lehrer der hebräischen Sprache wirkte. Seine von seinem Sone und Enkel vermehrte Sammlung jüdischer Schriften ward im Jahre 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Basel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdische und christliche Gelehrte an ihn geschrieben haben, aufbewahrt werden. Von seinen Büchern, von denen ein großer Teil sehr oft von neuem herausgegeben ist, nennen wir nur: *Manuale hebraicum et chaldaicum*, Bas. 1602, editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — *Synagoga judaica*, zuerst in deutscher Sprache, Basel 1603, dann ins Lateinische übersetzt von Herm. Gernberg, Hanau 1604; a *Joanne Buxtorfio filio revisa*, Bas. 1641; widerherausgegeben von J. Jac. Buxtorf, 1680. 1712. — *Lexicon hebr. et chald.*; accessit lexicon breve rabbin. philosophicum, Bas. 1607, später sehr oft wiedergedruckt. — *De abbreviaturis hebraicis liber*, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica nova, ordine Alphabetico disposita, Bas. 1613, später oft wiedergedruckt. — *Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentariis Rabinorum*, fol. 4 Bde., Bas. 1618 u. 1619, dazu zuerst als Beilage *Tiberias s. commentarius masorethicus*, Bas. 1620, fol., dann auch besonders in 4^o; eine vermehrte und verbesserte Ausgabe: *Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl.* a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep., Bas. 1665, in 4^o; hierin eine Geschichte der Masora nach der jüdischen Überlieferung, worin die Ansicht, nach welcher sie in nachtalmudischer Zeit

durch die Tätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden sein soll, bekämpft wird; der dem Inhalt so wenig entsprechende Titel Tiberias ist wol deshalb gewält, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Tätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorfs Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist. — Die concordantiae bibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Son Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione, qua operis usus abunde declaratur, heraus, Bas. 1632, fol. An einem lexicon chald. talmud. et rabbin. hatte Buxtorf viele Jahre gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Son Johannes veröffentlichte es, nachdem er viele Jahre hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Werkes zugewandt hatte, Bas. 1639, fol. — Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae, Bas. 1778, p. 447.

Berthaus.

Buxtorf, Johannes, der Son des vorhergehenden, geb. den 13. August 1599. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jahre alt; vom 13. Jahre an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jahre wurde er unter dem Vorsitz des Vaters Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwährend eifrig mit der jüdischen Literatur. Es wird angegeben, daß er schon als junger Mann sowohl den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgelesen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Pareus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dordrecht, wo er mit vielen der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jahre alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622, 4^o) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diobati, Tronchin zu hören; Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebräischen Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstuhl der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diaconus an der St. Petri-Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Tätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlaßte ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben, und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebräischen Sprache im Jahre 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leyden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man eine dritte theologische Professur, die professio locorum communium atque controversiarum, welche ihm angeboten und 1647 von ihm übernommen ward. Nachdem er dieses Amt sieben Jahre bekleidet hatte, gab er es auf und nahm 1654 die ihm angetragene Professur der Erklärung des Alten Testaments an, weil diese mit der Tätigkeit, die ihm als Professor der hebräischen Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Gestorben ist er den 17. August 1664. Er war viermal verheiratet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söhne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe und Johannes Jakobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebräischen Sprache war. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Tätigkeit sein Leben hinzubringen; ihm fiel die Aufgabe zu, die von seinem Vater und ihm selbst vertretenen Meinungen über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des Alten Testaments und die unveränderte Überlieferung desselben vorzugsweise gegen Cappellus zu verteidigen, der mit großer Gelehrsamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Tradition bekämpfte und durch umfassende Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt war, daß weder die äußere Gestalt des hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem masoretischen Texte überall der Vorzug zukomme vor dem den alten Übersetzungen des Alten Testaments zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Buxtorf hatte in einer im Jahre 1643 (dieses Jar gibt er selbst in seiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Schrift de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach seiner Aussage in

bescheidener Weise, die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift (d. h. die Kenntnis und den Gebrauch derselben zur Zeit des Mose, des David u. s. w.) nachzuweisen gesucht; dagegen hatte Ludovicus Cappellus seine diatribe de veris et antiquis Hebraeorum litteris, Amat. 1645, 12^o, geschrieben, in welcher er behauptete, daß die sogenannte samaritanische Schrift älter sei, als die Quadratschrift. Dieses war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht ohne Bitterkeit geführten Kampfes zwischen beiden Männern. Buxtorf schrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624, 4^o, herausgegebene arcanum punctationis revelatum des Lud. Cappellus seinen tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punct. revelato Lud. Cappelli, Bas. 1648, 4^o, in welchem er beweisen wollte, daß der jüdischen Überlieferung gemäß die Punctuation entweder von Mose und den übrigen Verfassern der biblischen Bücher herstamme, oder von Esra erfunden und seit seiner Zeit vorhanden gewesen sei. Seine Absicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu verteidigen und sie als die norma und regula hinzustellen, nach welcher die alten Übersetzungen, wo sie vom hebräischen Texte des Alten Testaments abweichen, verbessert werden müßten. Cappellus hatte in einem großen, schon 1634 vollendeten Werke, critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri sex, den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daß der masoretische Text nicht immer die ursprüngliche Lesart darbiete und daß man mit Unrecht eine Unversehrtheit desselben annehme. Vor dem durch den Einfluß protestantischer Theologen lange verzögerten und erst durch den zum Katholizismus übergetretenen Sohn des Verfassers Johannes Cappellus unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkstelligten Drucke dieses Werkes hatte der Verfasser es während eines Zeitraums von 13 Jahren handschriftlich vielen Gelehrten mitgeteilt, durch welche auch Buxtorf Kunde von seinem Inhalte erhielt, der in seinem tractatus de punctorum origine etc. darauf Rücksicht nahm und das noch nicht erschienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Cappellus veranlaßt, seiner critica sacra eine defensio adversum injustum consorem hinzuzufügen, die auf die Unversehrtheit des hebräischen Textes sich beziehenden, in dem letzten Kapitel des ersten Teiles des tractatus von Buxtorf enthaltenen Behauptungen zu bestreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweisen. Buxtorf schrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae autoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur, Basil. 1653, 4^o. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorf zu erreichen strebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen seiner protestantischen Zeitgenossen die rabbinische Tradition für eine sichere Grundlage seiner Beweisführung zu halten berechtigt zu sein glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit sagte: nec dubitem, quin Cappelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächst die Entscheidung nicht, weil die Sache eine unmitttelbar praktische Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewol Cappellus sich wenigstens im ganzen und großen für seine Ansicht nicht nur auf den jüdischen Gelehrten Elias Levita (er starb 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluß auf die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaften unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis, Münsters, Fagius', Mercerus', Drusius', Casaubonus', Scaligers', Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anführen konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefährlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Bux-

torf hingegen war der hochangesehene Verteidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift. Die Folgen seiner einflußreichen Thätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Canon der (im J. 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Cappellus gerichtet ist und so lautet: in specie autem Hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba *ἑβραϊστικῶς*, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cuius normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Canon sind gegen Cappellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Canones erinnern an die in Buxtorfs Streitschriften vorkommenden, ja sind zum teil aus ihnen geradezu entlehnt. Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorfs über das Abendmal hervorgerufen ward, welche Cappellus scharf beurteilt hatte; zur Verteidigung schrieb Buxtorf vindicias exercitationis de institutione S. coenae contra Cappellum, Bas. 1646, 4°, und eine anticritic. contra Cappellum, Bas. 1653. Ein Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae p. 47 und p. 448. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Übersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4°, und das Buch Cosri (sive colloquium de religione), ein ursprünglich in arabischer Sprache geschriebenes Werk, dessen von R. Jehudah Aben Tybbon verfaßte hebräische Übersetzung er zugleich mit einer lateinischen Übersetzung, erklärenden Anmerkungen und anderem Beiwert, Basel 1660, in 4°, herausgab. **C. Berthman.**

Buxtorf, Johann Jakob, der Sohn aus der vierten Ehe des vorhergehenden, war am 4. Sept. 1645 geboren. Der Vater unterrichtete ihn. Schon als achttjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntnis der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntnis der jüdischen Litteratur sich erworben hatte, ward er auf des Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jahres Professor der hebräischen Sprache. Im folgenden Jahre besuchte er Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzahl von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorf entschloß sich, London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen; doch wurde dadurch der Verkehr mit seinen gelehrten Freunden in London nicht unterbrochen. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Überall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge wurde er in das Emanuels-Kollegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jahre 1669 kehrte er nach Basel zurück, wo er als Professor der hebräischen Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am 1. April 1704. Wiewol er nach dem Urteile seiner vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen sich erworben hatte, und unter diesen wird ein Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson genannt, ein ausgezeichnete Gelehrter war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht tätig. Er schrieb eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er desselben synagoga judaica mit einigen Verbesserungen, Basel 1680, heraus. **C. Berthman.**

Buxtorf, Johann, der Nefse des vorhergehenden, der Son von Johann Buxtorf, dem Sone von Johann Buxtorf II., war geboren am 8. Januar 1663. Zuerst Prediger in der Grafschaft Mark, dann in der Nähe von Basel, ward er 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode im Jare 1782. Seine bekannteste Schrift sind die *Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolar. viror. claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum*, 1707. Ein Verzeichniß seiner Schriften steht in *Athenae Rauricae* p. 454. **C. Bertheau.**

C.

Cäcilia (im griech. Kalender *Kικιλλια*), die heilige, der Legende (bei Surlus zum 22. November) zufolge, die dem Metaphrastes zugeschrieben wird, eine römische Jungfrau von edler Herkunft, die, heimlich zum christlichen Glauben bekehrt, das Gelübde fortwährender Jungfräulichkeit getan hatte, um Christi Braut allein zu sein, dadurch aber in eine schwierige Lage kam, als die heidnischen Eltern, die von alledem nichts anten, sie einem vornehmen römischen Jüngling Valerianus zur Frau bestimmten. Außer Stande, die Vermählung zu hindern, rief sie, während die Hochzeitsmusik erklang, Gott im Stillen an, er möge ihr Kraft verleihen, den Bräutigam auf den Weg des Heils zu leiten; und ihr Gebet ward erhört. Es gelang ihr, nicht nur den Valerianus, sondern auch seinen Bruder Tiburtius zum Christentum zu bekehren, die beide von dem römischen Bischof Urban getauft wurden. Indem sie aber von da an mit großem Eifer sich den Werken christlicher Liebe widmeten, den Armen reichlich Almosen gaben, die Kranken besuchten und die Leichen getöteter Christen begruben, erregten sie Verdacht, daß sie heimliche Christen wären, und da sie, von dem Präfecten Almachius darüber befragt, dies offen bekannnten, wurden sie auf seinen Befehl enthauptet. Gleichzeitig wurde auch Cäcilia vorgeladen, und da sie mit freudigem Mut ihren Christenglauben bekannte, und in betreff ihres Vermögens, das sie herausgeben sollte, erklärte, sie habe es um Christi und ihrer Seligkeit willen an die Armen verteilt, so wurde sie dafür zuerst in ein glühend heißes Bad gebracht, das sie aber nicht verletzte, und dann dem Henker übergeben, der sie enthaupten sollte. Doch auch dieser versuchte es dreimal, one sie töten zu können, und erst nach drei Tagen starb sie in Folge der ausgestandenen Märtyrerleiden, nach alten Angaben im Jar 230 unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus, der sonst den Christen wolgesinnt war und ihre Verfolgung nicht billigte, allerdings aber auch nicht immer im Stande war, dem feindseligen Eifer einzelner Beamten und des Volkes zu wehren. — Einer späteren Legende (aus dem 14. Jarh.) zufolge, die sich freilich mehr durch ihren poetischen Charakter, als durch Glaubwürdigkeit empfiehlt, soll Cäcilia, ehe sie zum Tode geführt wurde, sich die Gnade erbeten haben, noch einmal die Orgel zu spielen und dazu das Lob Gottes zu singen, am Schluß des Gesanges aber selbst das schöne Pfeifenwerk zertrümmert haben, damit es nie zu unheiligen Zwecken gemißbraucht werden könne. Darauf sei sie in seliger Glaubensfreudigkeit dem Henker gefolgt, der, wunderbar bewegt im Herzen, nicht vermocht habe, sie zu töten, vielmehr durch den heiligen Gesang bekehrt selbst bald darauf Christ geworden sei.

Daraus, daß sie eine von den sieben heiligen Frauen ist, die in dem Messianon namentlich genannt sind (Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Cäcilia und Anastasia) ergiebt sich, wie früh sie von der Kirche in die Zal der großen Heiligen und Märtyrer aufgenommen wurde. Der späteren Legende entsprechend hat sie auf Heiligenbildern die Orgel als charakteristisches Attribut, und gilt als Schutzpatronin derselben, wie der Kirchenmusik überhaupt. Daher wird in London noch jezt ihr Gedächtnistag alljährlich durch ein großes geistliches Musik-

fest gefeiert, für welches einst Händel seinen „Messias“ geschrieben, wie denn auch Mendelsohn seinen „Paulus“ bei dieser Gelegenheit in London zur Ausführung brachte.

Cäcilianus, s. Donatisten.

Cädmön (spr. Cädmön), ein hochbegabter angelsächsischer Dichter des 7. Jarch., der erste germanische Sänger der christlichen Zeit. Was wir von seinem Leben und persönlichen Verhältnissen wissen, verdanken wir dem Berichte des Beda Venerabilis, welcher ihm ein ganzes Kapitel seiner Kirchengeschichte Alt-Englands widmet (Hist. Eccles. Angl. IV, 24). Sie waren zum teil Zeitgenossen, und Bewohner Northumberland's, jener im nördlichsten England an der schottischen Grenze gelegenen Landschaft. Im J. 655, unges. 20 Jare, nachdem über jenen Gegenden das Licht des Evangeliums aufgegangen war, wurde dort, unfern des deutschen Meeres, das für Mönche und Nonnen bestimmte Kloster Streaneshalch gestiftet, welches 9 Jare nachher durch eine, dem römischen Kirchentum zum Siege verhelfende Synode kirchengeschichtliche Bedeutung erhalten hat. Die Abtissin desselben war Hilda, eine aus königlichem Blute stammende, durch Frömmigkeit und Einsicht hochangesehene Frau (Beda, H. E. IV, 23). Eines Tages wurde ihr von dem Wirtschaftsverwalter eines der benachbarten Bauernhöfe ein Hirte zugeführt, ein schon ziemlich bejahrter, einfacher Mann aus dem Volke, Namens Cädmön (nach northumbrischer Mundart Cadmon), welcher folgendes von sich selbst erzählte: „Bisher war er unkundig des volksmäßigen Gesanges (bekanntlich, wie bei allen germanischen Völkern, Stabreimend). Mißmutig ging er manchmal heim von der frühlichen Biergilde seiner Genossen; denn so oft, nach Volkessitte, die Harfe im Kreise herumging, mußte er sie ablehnen: er verstand es nicht, gleich den Übrigen, zu singen. Auch an einem der letzten Abende schlich er deshalb heimlich aus ihrem Kreise und begab sich auf seinen Posten zur Hut des Viehes. In dieser Nacht hatte er aber ein Traumgesicht. Jemand stand vor ihm und sprach: Cädmön, singe mir etwas. Das kann ich nicht, antwortete er; darum verließ ich ja vorhin die Gilde und ging hierher. Und dennoch — so fur der andere fort — hast du etwas mir zu singen! worauf C. fragte: Was soll ich dir aber singen? Singe mir, lautete der Bescheid, den Anfang der Schöpfung. Hierauf hob er sofort an, zu singen zum Preise Gottes des Schöpfers. Als er erwachte, erinnerte er sich noch deutlich, was er gesungen; ja am Morgen dichtete er noch mehrere Verse hinzu.“ Und nun stimmte er vor Hilda und mehreren kundigen Männern seinen Gesang an. Die Anfangsverse desselben, wol des ältesten, in germanischer Zunge gesungenen, christlichen Gesanges besitzen wir noch. Während nämlich Beda — alle Poesie für unübersetzbar erklärend — Inhalt und Tendenz des Lobliedes anführt, teilt A. Alfred d. Gr. (Aelfraed, unges. anderthalbhundert Jare später) in seiner Übersetzung des Bedaschen Werkes den (wenn auch mundartlich etwas modifizirten) Worlaut der ersten Verse mit: Nu scylun hergan hofsan rikas vard, metundas maecti end his mod-gidanc (d. h. Laßt uns erheben des Himmelsreichs König, Des Waltenden Wunder, seiner Weisheit Rat) u. s. w.*). Alle, die dem Sänger zuhörten, erkannten, daß Gott ihm eine besondere Gnadengabe verliehen habe. Sie legten ihm mehrere Stücke der heil. Geschichte und Lehre zu poetischer Bearbeitung vor. Tags darauf setzte er durch einen trefflichen Gesang alle in Staunen, und wurde nun als Laienbruder ins Kloster aufgenommen. Hier hörte er allem, was man ihn lehrte, aufmerksam zu, bewegte es in seinem Geiste und verwandelte das Gelernte in den süßesten Gesang, welcher zugleich eine sittliche Wirkung übte. Als frommer Mönch hat er dort eine lange Reihe von Jaren gelebt unter gewissenhafter Erfüllung seiner Pflichten, dabei eifernd gegen alles Schlechte, aber immer fröhlich in Gott, auch heiteren Scherz nicht verschmähend, von allen geliebt und geehrt. Seine letzten Stunden gewären das wolthuende Bild einer, von allem mönchischen Wesen weit entfernten, christ-

*) Nach der ältesten schriftlichen Aufzeichnung abgedruckt in G. Stephens' (des an der Universität zu Kopenhagen angestellten, um die angelsächsische Litteratur hochverdienenden, englischen Altertums- und Sprachforschers) Old-Northern Runic-Monuments II, 453.

lichen Euthanasie. (Sein Tod fällt vermutlich in's J. 683.) Die Gegenstände seiner Dichtungen waren, nach Bedas Aufzählung, folgende: Erschaffung der Welt und Ursprung des Menschengeschlechts, überhaupt der Gesamthalt der Genesis, ferner, der Auszug Israels aus Agypten und sein Einzug ins gelobte Land, auch zahlreiche andere Geschichten der hl. Schrift, namentlich die Menschwerdung des Herrn, seine Passion, Auferstehung, Himmelfahrt, sowie die Ankunft des hl. Geistes und die Lehre der Apostel, endlich die Schrecken des jüngsten Tages und die Lieblichkeit des Himmelreiches. Ja noch sehr viele andere Gesänge hat er gesungen, theils von den Segnungen, theils von den Gerichten Gottes. Der Nachamer hat er viele schon zu seiner Zeit gefunden, keinen aber, der ihm gleichkam. So weit Beda, ein durchaus zuverlässiger und umsichtiger Berichterstatter, welcher manches aus dem Munde von Augenzeugen, persönlichen Freunden Cädmöns erfahren konnte, zumal er unsern von Streaneshalch in dem Benediktinerkloster zu Wermouth lebte, welches mit dem Kloster der Hilda in näherer Verbindung stand. In seiner Erzählung ist der Ausdruck: *nil carminum aliquando didicorat*, wenn er nicht eine tendenziöse Übertreibung enthält, nur so zu verstehen, daß C. zufolge seiner entschieden und innig christlichen Gesinnung die heidnischen Volks- und Gildenlieder sich nicht angeeignet, überhaupt bis dahin sich nicht als Dichter versucht hatte. Jedenfalls wird er bei seiner, wenn auch schlummernden dichterischen Natur für die volkstümlichen Sangesweisen, die ringsumher in täglicher Übung waren, ein offenes Ohr und Verständnis gehabt haben, so daß er, nach empfangenem höheren Impulse, bei erwachendem Bewußtsein seines Berufes als geistlicher Sänger alsbald im Stande war, die sein Innerstes bewegenden göttlichen Gedanken in die angemessene poetische Form zu gießen. Gegenüber dem, auch anderweitig bestätigten Berichte Bedas dennoch nur von einer „Cädmönsage“ zu reden, ist ungegründete Zweifelsucht. Freilich muß eine geschichtliche Kritik, welcher für Dinge geistigen, namentlich poetischen Schaffens aller Sinn abgeht, in Fragen dieser Art irre gehen *).

Augenscheinlich besitzen wir von den ursprünglichen Cädmönschen Dichtungen nur einen verhältnismäßig geringen Theil. Beda nennt *tota Genesis historia*, während unsere Bruchstücke mit der Opferung Isaaks schließen; ferner Israels Einzug in das Land der Verheißung, einen Abschnitt, welchen wir gleichfalls vermissen. Und dürfen wir auch C.'s s. g. Zweites Buch (Christ und Satan), insbesondere den merkwürdigen, hinsichtlich der poetischen Originalität wie des evangelischen Gehaltes einzigartigen Gesang: „Traumgesicht vom heiligen Kreuze“ vielleicht identifiziren mit der *Passio*, der *Rosurrectio* und der *Ascensio in coelum*, so ergibt sich dennoch aus dem Bedaschen Katalogus, daß das meiste verloren gegangen ist.

Das Bedeutendste, was wir unter C.'s Namen besitzen, ist außer dem erwänten „Kreuzestraum“ der größte Theil der Genesis, dann ein Bruchstück des *Ezobus*, ein Theil des Daniel, endlich jenes s. g. Zweite Buch (hauptsächlich die Niederkunft zur Hölle besingend); auch der sehr eigentümliche, phantasiereiche Gesang: „Judith“. Wahrscheinlich sind auf denselben Dichter auch drei, vor Alters im Gottesdienst gebrauchte, stabgereimte Gebete zurückzuführen, welche schon Zuznius im 17. Jarh., neuerdings C. W. Bouterwek, in ihren Ausgaben des Cädmön mitgeteilt haben. Der Charakter seiner Dichtungen ist vorwiegend episch, jedoch in einzelnen Partien übergehend ins Episch-Lyrische.

Was die Urkunden betrifft, welche diesen Schatz angelsächsischer Litteratur uns aufbewahrt haben, so steht uns für den größten Theil desselben nur eine zu Gebote, eine umfangreiche, mit Bildern geschmückte alte Handschrift, der s. g.

*) Der ältere d'Israeli in seinen *Amenities of literature* nennt die Erzählung von dem Durchbruche des poetischen Genius Cädmöns eine auf Gelberwerb angelegte Fiktion von Mönchen. Ja, der gelehrte Balgrave (*Archaeologia* XXIV, 342) kommt auf den Einfall: ein Cädmön habe wol niemals existirt; sowie die Juden die Genesis B' Raschith nannten nach den ersten Worten, so nenne sie der altjüdische Übersetzer Onkelos: B' Cädmön (Am Anfang), und daher stamme Cädmöns Name, welcher nur die angelsächsische Bearbeitung der Genesis bezeichnen solle.

bodlejanische Codex, welcher als „Junius VI.“ der Bibliothek zu Oxford angehört (ursprünglich Eigentum Usher's, Erzb. v. Armagh, welcher ihn dem gelehrten du Jong, holländischer Abkunft, in England domicilirt, geb. 1589, gest. 1677, — genannt Franziskus Junius — zum Geschenke machte. Letzterer edirte ihn u. d. T.: *Caedmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac praecipuarum sacrae paginae Historiarum, abhinc annos CMLXX Anglosaxonico conscripta*, Amstel. 1655. Übrigens ist dieser Codex an vielen Stellen lückenhaft, wirft überdies einzelne Stücke planlos durcheinander, rührt auch von mehr als einer Hand her und ist nicht durchweg mit derselben Sorgfalt geschrieben. Aus der neueren Zeit ist die von Benj. Thorpe, Lond. 1832, besorgte Ausgabe zu nennen, sowie die von C. W. Bouterwek, endlich die von C. W. M. Grein, Götting. 1857 (von demselben mit großer Treue, aber wenig Geschmack, stabsreimend übersezt, ebendas. 1857. 59). Als zweite Quelle für die Kenntnis mehrerer Cädmonscher Dichtungen dient der merkwürdige, in neuerer Zeit von Dr. F. Bluhme entdeckte Codex Vercollensis (s. Bluhme, *Biblioth. libror. manuscr. Italica*, Gotting. 1834), welcher, namentlich auch das „Traumgesicht vom heil. Kreuze“ enthaltend, von Grein u. a. in unseren Tagen gleichfalls benutzt worden ist.

Über die Autorschaft Cädmons gehen die Ansichten weit auseinander. Die, welche ihm die genannten angelsächsischen Poesien absprechen, werden hierzu durch die gegenwärtige Gestalt der betr. Schriftstücke bewogen. Und daß diese nicht gerade so, wie sie heute uns vorliegen, von Cädmon selbst ausgegangen sind, ist one weiteres zuzugeben. Zu jener Zeit pflegte der Sänger (Skalde) seine Lieder singend vorzutragen, und in den seltensten Fällen wird er sie schriftlich verfaßt haben. So auch Cädmon, welcher in northumbrischer Mundart redete und sang. Mündlich pflanzten sich unter dem Volke seine Gesänge fort, wobei sie aus einer Mundart in die andere übergingen, während im Laufe der Zeit auch die Sprache überhaupt manchen Wandlungen unterlag. Erst später wurden sie, und zwar im west-angelsächsischen Dialekte, der mittelalterlichen Hofsprache Süd-Englands, niedergeschrieben. Wie viel mochten außerdem die verschiedenen Abschreiber, jezt ungebildete, jezt vermeintlich besser wissende, dazu und davon tun, überhaupt ändern! Dieses Los haben mehr oder minder alle aus dem Mittelalter stammenden Volkspoesien geteilt. Für die vorliegende Frage bietet sich dafür ein Beleg dar. Von dem „Gebete Maria“ gibt es zwei, erheblich von einander abweichende Abschriften, eine bodlejanische und eine andere, um vieles neuere, in dem s. g. Exeter-Codex enthaltene, welchen R. M. Thorpe 1842 herausgegeben hat. Ferner mögen — wie dergleichen auch sonst geschah — hin und wider Cädmons eigene Arbeiten mit denen anderer Dichter vermengt worden sein, ein Geschick, dem gerade sie durch ihre losere Form, die mancherlei schon in der ursprünglichen Anlage vorhandenen Lücken, also ihren Mangel einer strengen Kunstform, weit mehr ausgesetzt sein mochten, als neuere, fester in sich zusammenhängende Dichtungen. Die Discrepanz einzelner Bestandteile ist nicht zu leugnen, genügt aber nicht, um die Autorfrage zu entscheiden. In der Skepsis so weit zu gehen, wie Hides, J. Grimm, Bouterwek, Dieterich, Conybeare, halten wir uns nicht befugt, sondern nehmen mit Männern, wie Thorpe, Grein, Stephens und Hammerich an, daß wir in dem uns Überlieferten wesentlich (d. h. den eigentlichen Inhalt betreffend) das eigene Werk Cädmons besitzen, jenes vor allen anderen damals genannten und gefeierten christlichen Skalden, welchem kein anderer zu substituiren ist. Neuerdings hat für seine Autorschaft sogar ein Stein, nämlich ein höchst interessantes Denkmal aus der Urzeit Englands, seine Stimme erhoben. Wir meinen jenes aus dem Ende des 7. Jahrhunderts stammende, 20 Fuß hohe s. g. Ruthwellkreuz in Northumberland, auf welchem noch jezt 25 Zeilen der erwähnten „Kreuzesvision“ in Runenschrift zu lesen sind, ja, Prof. Stephens im J. 1858 auf der von demselben erst aufgefundenen Spitze die Worte gelesen hat: „Cadmon maefanoetho, d. h. Cadmon machte mich“, eine Deutung, welche bisher keinen Widerspruch gefunden hat. Und welchem anderen Dichter, als dem angesehenen Meister Northumberlands, hätte man wol behufs einer so hervorragenden Inschrift, und zwar bei seinen Lebzeiten, die Worte entlehnen mögen?

Auch tragen im wesentlichen alle, unter C.'s Namen gehenden Dichtungen ein und dasselbe Gepräge. Charakteristisch ist ihnen durchweg ihre innige Durchdringung des biblischen Stoffes mit der heimischen Anschauungsweise und nationalen Eigentümlichkeit, ähnlich wie im deutschen „Heliand“. Dort aber sehen wir zum ersten Male, wie das Christentum dem Volkstume eines jugendlichen Naturvolkes, dem wilden Stamme ein frisches, lebenskräftiges Reis aufgefropft und wirklich einverleibt wird, one daß die herrschende Kirche, wie bei den Römern und Griechen, einen eingreifenden Widerstand leistet. Dazu erscheint die Auffassung des Evangeliums verhältnismäßig rein, so daß die verkehrten römischen Vorstellungen, der unevangelische Werkdienst und der Heiligentkultus noch nicht hineingebracht sind (wenn auch einzelnes, z. B. die Schilderung der Himmelfahrt Christi, ans Mythische grenzt). Legendenartiges kommt zwar vor, jedoch nicht in auffälliger Weise und weit weniger als bei dem, vielleicht nur um eine Generation jüngeren, angelsächsischen Dichter Cynevulf.

Jedoch hat C. keineswegs immer direkt aus der Schrift und aus dem in seinem Inneren quellenden Dorne geschöpft. Selbstverständlich kam ihm als Dichter, wie als Christen, die Vermittlung der Kirche zu gute. Zunächst war ihm die Bibel überall nur in der hieronymianischen Übersetzung zugänglich und mochte vorwiegend durch den Mund anderer, kundigerer Brüder zu ihm reden. In angelsächsischer Übersetzung waren höchstens die Psalmen und die Evangelien vorhanden. Wenn die hl. Schrift von C. auch an einigen Stellen erwähnt wird, so heißt es doch gewöhnlich (wie in den heidnischen „Drapa's“): „So hab' ich erfragt; so sagen weise Männer“. Die Hauptquelle floss ihm unstreitig in den gangbaren Vorstellungen und Überlieferungen der Zeit, wie sie gerade heimisch waren in dem Kloster Streaneßhalch. Insbesondere scheinen indes Gregors d. Gr. sehr verbreitete Homilien, und für einzelne Partien das Evangelium des Methodemus, auf seine Phantasie und Denkweise eingewirkt zu haben. Endlich dürfte auch der gallische Erzbischof Avitus († 523 in Vienne), d. h. seine allegorisirenden Dichtungen über die Geschichte der Genesis und des Exodus, zur Kunde der Angelsachsen gekommen sein. Vielleicht kannte er den vielbewunderten Abt Aldhelm (650—709).

Daß die Cädmonschen Gesänge durch Missionare oder sonstigen kirchlichen Verkehr frühzeitig nach Deutschland gelangt sind, nehmen viele mit Grund an. Der Dichter des „Heliand“ mag ihnen viel verdankt haben. Die geistige Verwandtschaft beider ist unverkennbar.

Die mit Cädmons Namen bezeichneten Dichtungen sind, abgesehen von ihrem idealen und poetischen Gehalte, von nicht geringer Bedeutung, um einerseits die durch das Christentum veredelten Grundzüge des angelsächsischen Volkstammes uns zu veranschaulichen, andererseits die tiefgewurzelte Einheit aller germanischen Stämme nachzuweisen. Lehrreich in kirchen- und missionsgeschichtlicher Hinsicht stellen sie uns in einem besonders interessanten Bilde den Übergang eines für das Evangelium mehrfach prädisponirten Volkes vom Alten zum Neuen dar. Und hierbei ist insbesondere auch der Umstand beachtenswert, daß unter jenem Volke der Volksgefang ebenso sehr, wie die ordentliche Verkündigung, als wirksames Mittel diente, um den Samen der christlichen Wahrheit in die empfänglichen Gemüter zu streuen und im Lande zu verbreiten.

Im hohen Grade auffallend ist es, daß gerade in England für dieses literarische Erbe der Väter sich bisher wenig Interesse kundgegeben hat; und die nicht eben zahlreichen Kenner der angelsächsischen Litteratur, z. B. S. Turner und J. J. Conybeare, besprechen dieselbe teilweise in geringschätzigem Tone, während der französische Litterarhistoriker H. Laine, in seiner *Histoire de la littérature Anglaise*, mit Hochachtung von ihr redet. Der Däne N. F. S. Grundtvig war es, welcher im J. 1831 die Engländer auf diesen ihren nationalen Schatz, um welchen sich seit dem Tode George Pikes' († 1702) äußerst wenige kümmerten, mit Nachdruck und nicht ohne Erfolg aufmerksam machte. Schon 1832 gab hierauf Benj. Thorpe den Cädmon heraus. Die Nation aber in weiterem Umfange mit einem der edelsten Erzeugnisse des nationalen Genius bekannt zu machen, davon

ist man dort noch immer weit entfernt. Inzwischen haben J. Grimm, F. E. C. Dietrich, C. W. M. Grein, C. W. Bouterwek u. a. die Frage über den Wert der angelsächsischen Duellen und ihre ursprüngliche Gestalt wissenschaftlich erörtert, sowie sie auch höchst schätzbare Arbeiten zur angelsächsischen Grammatik und Lexikographie geliefert haben. (Die vorzüglichste Grammatik hat R. Chr. Rasch verfaßt.) Die vorhandenen angels. Homilien sind noch nicht genug zur Vergleichung herangezogen worden (s. Bouterwek in Theol. Real-Encyclopädie, 1. Aufl., Bd. XIX, S. 303–6). Mehrere hierher gehörige Werke sind oben gelegentlich angeführt worden, welchen wir zum Schlusse das, der vorstehenden Darstellung wesentlich zu Grunde liegende Buch eines Dänen hinzufügen: „Frederik Hammerich, Älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Aus dem Dänischen von Al. Michelsen, Pred. Mit 6 Holzschnitten“ (Güterloh, Bertelsmann, 1874). Dieses Buch ist ebensosehr durch die Fülle und Gründlichkeit der Belehrung, welche durchweg von der wärmsten Liebe zum Gegenstande befeelt ist, wie durch die reiche Auswahl der in stabreimender Übersetzung gegebenen Proben, namentlich Cädmönscher Dichtungen, in besonderem Maße geeignet, das Interesse für dieselben auch in weiteren Kreisen anzuregen. Endlich vgl. Bernh. ten Brink, Gesch. d. engl. Litter. 1877. I, S. 77 ff.

Al. Michelsen.

Cälestius, s. Pelagianer.

Cärlarius, Michael, folgte dem Alexius als Patriarch von Konstantinopel (1043–59) und wurde der Urheber der schon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Sisinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wider aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz sowol als der Papst in dem normannischen Krieg Anlaß genug zu gegenseitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Abt Ricetas Pectoratus und dem Metropolit von Bulgarei Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöstern und Kirchen bestehenden lateinischen Kultus gewaltsam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römische Kirche (lateinische Kirche nebst den folgenden Urkunden bei Canis., Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Es war eine Erneuerung der alten Anklagen des Photius. Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Fasten am Sabbat, das Essen des Erstickten und die Weglassung des Hallelujah während der Fasten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateinischen Gebrauch des Ungefäuerten beim Abendmal geltend gemacht. Diesen Gebrauch, welcher im 9. Jahrh. angekommen war und durch Rab. Maur., De eccl. offic. c. 31 (nicht durch Aleuini Epist. 75) sicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaisisch, one zu bedenken, daß derselbe Vorwurf in anderer Hinsicht auf seinen Standpunkt zurückfiel. Salzloses Ungefäuertes, sagt er, sei nur ein trockener Klot (lutum aridum). Der schwache Kaiser Konstantin Monomachus war höchst unzufrieden mit dem geschehenen Angriff, den natürlich der römische Hof nicht auf sich beruhen lassen konnte. Nachdem zunächst Papst Leo IX. in seiner Erwidrerung die Ehre des römischen Primats stolz verfochten und Michael ziemlich versöhnlich geantwortet hatte (Harduin, Concil. VI. I, p. 927. Mansi, XIX, p. 653 sqq.), erschien auf Bitten des Kaisers eine Gesandtschaft in Konstantinopel, bestehend aus dem Kardinalbischof Humbert, dem Erzbischof Petrus von Amalfi und dem Archidiaconus Friedrich. Die mitgebrachten päpstlichen Sendschreiben sollten dem Kaiser gewinnen und den Patriarchen demütigen. Der letztere, der außerdem widerrechtlich one die gefehllichen Vorstufen zum Bischofstule gelangt sei, wird zur Rede gestellt, wie er sich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen sich doch selbst die Päpste niemals beigelegt hätten; — ein seltsamer Vorwurf, wenn man weiß, daß erst 1024 Papst Johann XIX. dem Bischof von Byzanz den Namen „ökumenischer Patriarch“ für Geld hatte zuteilen wollen und nur durch den Widerspruch Italiens abgehalten worden war. Der Kardinal Humbert, die eigentliche Seele der Gesandtschaft, widerlegte nun die An-

klagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geschick (Canis., l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungesäuerte Brod durch mystische und exegetische Erklärung, rückte den Gegnern die Priesterehe und andere rituelle und disziplinarische Anstößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechische Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die selbständigen christlichen Prinzipien nicht zu würdigen wisse. Konstantin hatte weder den Mut, seinen Patriarchen zu beschützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geschehen, daß dessen Verbündeter, der Abt des Studionklosters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdämmung und Verbrennung seiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis., l. c. p. 308, ebendaf. Humberts Gegenschrift S. 315) gezwungen wurde. Michael selbst wies jede Annäherung zurück. Daher schritten die Gesandten zum äußersten und legten am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine ausführliche Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen, dessen Anhang und die Einrichtungen seiner Kirche mit Worten des Fluchs und der Verwünschung und mit zahlreichen Kezernamen überhäufte (vgl. den Bericht und die Bulle bei Canis., l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darstellung des Michael in Allat. De libris Gr. eccles. p. 161 und in Fabr. Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περί τοῦ διπλότου πύραυλου*). Hiermit war der Bruch unwiderbringlich entschieden. Ein letzter Friedensversuch des Kaisers scheiterte. Nach der Abreise der Legaten am 18. Juli stellte der Patriarch sein Ansehen wider her und zog sogar den Kaiser auf seine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Gesandtschaft für gar nicht vom Papst ausgegangen und die mitgebrachten päpstlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien setzte er sich in Einverständnis; dieser beurteilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, verteidigte aber merkwürdigerweise, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Gesäuerten daraus, daß Christus die letzte Malzeit nach Johannes schon am 13. Nisan, am Tage vor dem Passah genossen habe (s. die Briefe in Cotelorii Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Die Anknüpfung an die biblische Differenz über den Tag der letzten Malzeit Christi bildet daher den interessantesten Punkt des Streits; doch hat Michael im Verlauf auch die andere Kontroverse über den Ausgang des hl. Geistes herbeigezogen. Übrigens hielt sich Michael nach Konstantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiser Isaak Comnenus schickte ihn zur Strafe seiner Anmaßungen 1059 in die Verbannung, wo er bald darauf starb. An Haß und Leidenschaft mögen beide Parteien einander gleich gewesen sein, an richterlichem Stolz wie an Urteil waren die Vertreter der römischen Kirche ihrem Gegner überlegen. Als Verfechter der griechischen Orthodoxie blieb jedoch Michael bei seiner Kirche in rühmlichstem Andenken, one sonderliches Verdienst seines Geistes oder Charakters (vgl. die griechische Homilie bei Monk. Bibl. Coisl. p. 99). Desto heftiger beschwerte sich später Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9. p. 615, 622) über diesen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern zu löschen. Außer den erwähnten Briefen des Michael sind noch einige Dekretalen vorhanden, z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (conf. Patr. apost. ed. Cotel. I, p. 87), und weniges Handschriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. Vgl. noch Const. Sathas, Biblioth. Graeca medii aevi, IV. — Die genaueste neuere Darstellung dieser Fehde findet sich bei Schröcker, Allgem. Kirchengesch. III. I, S. 311, womit zu vergl. Schröcker, Kirchengesch. XXIV, S. 210; Neander, Kirchengesch. IV, S. 44 und vom römischen Standpunkt Naimburg, Geschichte des Abfalls, deutsch von Meuser S. 80. Die ältere Litteratur ist: Baron., Annal. tom. XI, ad ann. 1054, p. 222 sqq.; Possevin, Appar. II, p. 114; Oudin, Comment. II, p. 601; Du Pin, Nouv. Bibl. VIII, p. 76. **Caß.**

Cäcarius, s. Franziskaner.

Cäcarius von Arles (Arelatensis), ein Name, der in der Geschichte des Mönchtums ebensowol, als auf dem Gebiete der Dogmengeschichte (semipelagianische Streitigkeit) von Bedeutung ist. Cäcarius wurde zu Cäcilonum (Cha-

lons sur Saone) in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geboren. Schon in seiner Kindheit zeigte er Neigung zum mönchischen Leben. In dem berühmten gallischen Kloster Verinum verbrachte er seine Lehrjahre. Um seine durch Aftese geschwächte Gesundheit zu stärken, begab er sich nach Arles (Arelate), wo ihn der dortige Bischof Anonius, sein Verwandter, zum Diakonus und bald darauf zum Presbyter weihte. Nachdem er eine zeitlang als Abt einem Kloster vorgestanden, ward er nach Anonius Tode im Jar 502 zu dessen Nachfolger gewählt; obgleich er sich, um dieser Wahl zu entgehen, unter Gräbern versteckt hatte. Als Bischof führte Cäsarius manche heilsame Reformen ein. So sollten sich unter andern die Laien, statt während des Gottesdienstes zu schwagen, beim Kirchengesange beteiligen und sowol lateinische als griechische Lieder mitsingen, da beide Sprachen in dieser Gegend üblich waren. Mit besonderem Eifer legte er sich auf die Predigt und schickte die von ihm verfassten Predigten auch andern, oft sehr entfernten Bischöfen zu, um sich derselben zu bedienen in Ermanglung eigener Predigtgabe. Für Kranke legte er Hospitäler an, und um kriegsgefangene Franken von den Ostgoten loszukaufen, veräußerte er selbst die kostbaren Kirchengedächtnisse. Bei dem westgotischen König Alarich II. ward er verklagt, die Stadt Arles an die Burgunder überliefern gewollt zu haben; deshalb ward er nach Durbegalis (Vordun) verwiesen, aber, nachdem seine Unschuld an den Tag gekommen, wider zurückgerufen; doch ward er noch ein zweites (509) und ein drittes Mal (512) beunruhigt. Theodorich, König der Ostgoten, ließ ihn nämlich nach Ravenna bringen, überhäufte ihn aber bald darauf mit Ehrenbezeugungen. Auf der im Jar 529 veranstalteten Synode zu Arausio (Orange) verteidigte Cäsarius mit Erfolg die augustiniische Lehre gegen den Semipelagianismus, der in Gallien viele Anhänger hatte. In seinem nicht mehr vorhandenen Buche *de gratia et libero arbitrio* lehrte er, daß der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes tun könne (vgl. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, II, S. 369 und 430; Neander, Denkw. III, S. 54—112). In dem Streite, welchen die arelatensischen Bischöfe mit ihren Nachbarn, namentlich dem Bischof von Vienne zu führen hatten, begünstigte der römische Bischof Symmachus den Cäsarius, dem er auch das Pallium übersandte. Zu den nützlichen Verordnungen, welche Cäsarius als Bischof erließ, gehört auch die, daß kein Diakonus vor dem 30. Jare und auch dann nicht eher geweiht werden soll, als bis er die Bibel viermal durchgelesen habe. Gleichwol sehen wir den Cäsarius unbiblische Lehren, wie die vom Fegefeuer, in seinen Predigten verbreiten. Neben einem löblichen Streben nach innerer Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit findet sich doch auch wider bei ihm viel mönchisches und abergläubisches. So gehen auch seine Vorschriften, die er den Mönchen und Nonnen gab (*regulae duae, altera ad monachos, altera ad virgines*) in's kleinliche und pedantische. Er baute selbst zwei Nonnenklöster, das eine zu Massilia, das andere zu Arelate. Als letzteres in einer Belagerung zu Grunde gerichtet wurde, stellte er es wider her und erweiterte es mit einer Kirche. Seine Schwester, Cäsarea, wurde die erste Äbtissin desselben. Noch in seinen letzten Tagen lag ihm dieses Kloster besonders am Herzen, und wenige Tage vor seinem Tode, der den 27. August 543 erfolgte, ließ er sich noch einmal dahin tragen, um die Nonnen zu trösten, zu ermanen, zu segnen. Gleich nach seinem Tode wurden seine Kleidungsstücke vom Volke geraubt, weil man sich Wunderwirkungen von ihnen versprach. So befreite sein Schweißtuch einen Kranken vom 40tägigen Fieber. Unter den Wundern, die seine Biographen (Cyprianus, Messianus und Stephanus in den *Actis Sanctorum Ord. S. Ben.* von Mabillon. *Secl. I. p. 659—77*) von ihm anführen, wird unter andern erwähnt, daß er durch sein Gebet Feuersbrünste gestillt, Teufel ausgetrieben und selbst einen Toten erweckt habe. — Außer dieser Quelle sind noch zu vergl. Longueval, *Histoire de l'église gallicane. T. II. p. 262 sqq.*; Oudiu, *Diss. de vita et scriptis S. Caesarii, Arelat. Archiepiscopi; de scriptor. eccles. I*; Hammerger, *Zuverlässige Nachrichten III. S. 256*; Schröckh, *Kirchengesch. XVII. S. 407 ff.*; Neander a. a. O. und *Kirchengesch. II. 1353. III. 5*. Von seinen Predigten hat Stephan Baluze zuerst 14 herausgegeben, Paris 1649. Die übrigen, 46 an der

Zal, finden sich in der maxima Bibl. Patr. T. VIII., vgl. auch den 5. Band von Augustins Werken (Vened. Ausg.). **Hagenbach** †.

Cäsarius von Heisterbach (bei Bonn), Mönch und Prior in dem dortigen Cistercienserkloster, ist als geistlicher Schriftsteller, insbesondere aber als Geschichtsschreiber aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine namhafte Erscheinung. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Erziehung erhielt er in Köln; nach seiner eigenen Erzählung war sie eine sorgfältige. Er erwähnt als seine Lehrer den Domscholastikus Rudolf und den Dechanten zu S. Andreas, Eufrieb. Gewiß ist, daß er zu seiner nicht gewöhnlichen Bildung, Kenntnis der Väter, auch des klassischen Altertums, vornehmlich aber der Schrift, hier wenigstens den Grund gelegt haben muß, da sie uns schon bei seinen Jugendarbeiten begegnet. Daß das bewegte Leben in Köln, auch die Wirren des Erzstiftes, die den Zustand des Reiches bezeichneten, in tiefen Eindrücken auf ihn gewirkt, können wir aus den lebhaften Erinnerungen in seinen Schriften erkennen. In diese Kölner Zeit fiel die Kreuzpredigt des Kardinals Heinrich von Albano (unter Clemens III. 1188). Außerdem ist eine wunderbare Lebensrettung in schwerer Krankheit das Einzige, was wir von seiner Jugendgeschichte wissen. Sein Eintritt in das Kloster fand in jungen Jahren (um das Ende des 12. Jahrhunderts) eine außerordentliche Veranlassung oder Umwandlung statt. Es scheint ein in ihm selbst begründeter, vielleicht schon länger genährter Zug gewesen zu sein, der ihn, eine beschaulich angelegte Natur, dahin fürte, wenn auch freundliches Zureden und Vorhalten erhabener Vorbilder (durch den Abt Gerhard) den Entschluß reifte. Wol über 30 Jahre hat er dort als Mönch, dann als Prior und Novizenmeister, zugebracht, und das Kloster nur bei amtlichen Reisen, zumal als Begleiter des Abtes, auf kurze Zeiten verlassen. Seine Todeszeit läßt sich nicht sicher bestimmen. Die Quellen über ihn sind seine eigenen Schriften. Zu vergleichen ist Harzheim, bibl. Colon.; Böhmmer in der Vorrede zum zweiten Bande der Fontes rerum German.; Braun in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie, 1845. VI, 3; besonders aber: Alex. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln 1850 (dazu Reuters Repertorium 1852, Augustheft), ferner: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl.; Potthast, bibl. hist. med. aev.; Winkelmann, Gesch. Friedrichs II. 2., 1863, S. 7. Cäsarius hatte frühe eine schriftstellerische Tätigkeit begonnen. Wir haben ein Verzeichnis seiner Schriften in einem Briefe, welchen er zu diesem Zwecke in späterer Zeit an den Prior Peter von Marienstatt geschrieben hat (vergl. denselben bei Copenstein). Sie sind zum größeren Teile theologisch, Arbeiten der praktischen Schrifterklärung in der Gestalt von Sermonen, Homilien, Expositionen, im wesentlichen immer von demselben Charakter, und haben zum teil die Perikopen, zum teil gewählte Schriftstellen und ganze biblische Bücher — seine besondere Vorliebe haben das der Allegorie willkommene Hohelied und die Reflexionen des Predigers Salomo genossen — oder auch Teile des kirchlichen Rituals und Heiligenseste zum Gegenstand. Der Dominikaner Copenstein hat dieselben (Köln 1615) als Fasciculus moralitatis für das Kirchenjahr herausgegeben. In diesen geistlichen Reden und Betrachtungen verläugnet sich der Geschichtsschreiber nicht; sie sind durchwoben mit einem reichen Schätze von Belegen in geschichtlichen und legendenhaften Beispielen. Er selbst erwähnt dieser Vorliebe, und bedauert, durch erfahrenes Mißfallen sich hierin beschränkt zu sehen. Dieses Mißfallen hat wol nicht der Form, sondern dem Inhalte jener Geschichten gegolten, welche er als strenger Sittenrichter one Ansehen des Standes und der Person zusammentrug. Die Betrachtung selbst ist seltener rein dogmatisch, lehrhafte Darlegung, doch auch dann immer eindringliche Rede; in der Regel wechselt die allegorische und die moralische Behandlung ab, so zwar, daß oft über einen und denselben Text sich neben einer allegorischen eine moralische Homilie findet. Von der Allegorie kann man wol zugeben, was Kaufmann sagt (S. 32): „in der Bildersprache der Zeit geschrieben sind sie (die Homilien), namentlich wo die Bilder dem Pflanzenleben entnommen, nicht one Anflug von Farbe und Poesie, meistens sinnig, oftmals tief“. Aber im ganzen ist diese alle-

gorisirende Phantasia doch eine so üppig und unnatürlich rankende, daß sie nur historisches Interesse als das Zeichen einer Zeit erweckt. Man darf nicht vergessen, daß die Reden und Betrachtungen den Hörer- oder Leserkreis des Klosters vor Augen haben. Dieser Welt sind sie auch selbst entsprossen. Ihre enge Anschauung schmückt das Heilige mit dem Schmucke der versagten Außenwelt, gestaltet es aber dabei öfter zur Frage als zur schönen Lebendigkeit. Alle Elemente der Mystik, welche die Zeit bot in heiliger Lehre und Glauben, werden zusammengetragen, um das geistige Verlangen in diesem engen Kreise zu sättigen. Das Peinliche liegt aber meist darin, daß wir hier als selbständige Lebensgestalt haben, was sich nur als seltsames und doch berechtigtes Ornament einem großen Gesamtbilde anschließen mag, das Schnürkelwerk der Chorstühle und Dachrinnen one den strebenden Bau der Kirche. Neben diesen krankhaften Zügen erquickt die moralische Betrachtung durch ihre verhältnismäßige Gesundheit. Nicht nur werden die Sitten der Zeit und insbesondere des geistlichen Standes in frommem Sinne und reinem Geiste gerichtet, sondern die Moral selbst, welche hiebei den Maßstab bildet, ist eine vielfach wahrhaft evangelische, immer im Zusammenhange mit den Gründen des Heiles, in einfachen klaren Grundsätzen durchaus eindringlich entwickelt; gar mancher dieser Sermonen könnte noch heute als Muster geistlicher Rede und Schriftbetrachtung angewendet werden. Hier spricht mehr Cäsarius, als der Mönch, und doch ist auch hier die durchgängige Beziehung auf die Menschen, welchen die Rede gilt, und die Welt, in der sie leben, nicht zu verkennen; aber gerade diese Begrenzung macht einen woltätigen Eindruck. Dabei ist die Sprache körnig, und doch bewegt, die biblische Belesenheit von überraschendem Eindrucke und die Anwendung der Stellen meist eine treffende. Bei aller Einfachheit ist eine wol ungesuchte, aber nicht unbewußte, sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paränese wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Notwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam verteilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt. Hierin ist Cäsarius ein Zeuge, wie die Kunst der kirchlichen Rede nie, zu seiner Zeit am wenigsten, ausgestorben war, ein würdiger Schüler der großen Homileten unter den Vätern. Er ist kein Kirchenredner im größten Stile, er ist nicht schöpferisch in der Tiefe der Betrachtung, er ist auch kein mittelalterlicher Volksredner, aber ein Meister, der alle diese vorbildlichen Elemente verarbeitet für die eigentümliche Welt seines Wirkens (vgl. Brauns Urtheil hierüber a. a. O.). Und so geben die beiden Seiten zusammen das lebensvolle Bild seiner Person sowol als seiner Zeit.

Was Cäsarius als Geschichtschreiber geleistet, kann nicht besser gewürdigt werden, als es durch Böhmer a. a. O. geschehen ist: durch ihn ist, neben einem Katalog der Erzbischöfe von Köln, der im Chronikenstil doch den höheren Schwung des Geschichtschreibers nicht verbirgt, die Vita S. Engelberti desselben hier zum Gemeingute gemacht worden. Cäsarius hat sie geschrieben auf das Verlangen des Erzbischofes Heinrich von Köln, der durch die Kunst des schon zu Lebzeiten hochgeschätzten Geschichtschreibers das tatenvolle Leben und tragische Ende seines dem Kampfe mit Vasallenübermut zum Opfer im Meuchelmorde gefallenem Vorgängers verherrlicht sehen wollte. Und dieser dankbare Stoff (zumal das zweite Buch, das eigentlich Geschichtliche, während das erste panegyrische Schilderung, das dritte den Bericht der Wunder des Heiligen gibt) hat unter seiner Hand eine Frische und Wärme erhalten, welche ebenso die Einfachheit der Mittel wie die natürliche Kunst darin bewundern läßt, eine Kunst, die sich würdig allem an die Seite stellen darf, was die bildenden Künste jener Zeit in der Heimat des Mannes an unvergesslichen Denkmälern hervorgebracht haben. Eine Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth wartet noch auf Herausgabe.

Das bekannteste Werk des Cäsarius aber ist sein *dialogus magnus visionum et miraculorum* in XII Büchern, noch im 15. Jahrhundert erschienen, am ver-

breitetsten in der Kölner Ausgabe von 1591 unter dem Titel: *illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII*, neu herausgegeben von Jos. Strange 1851: *Caesarii Heisterbacensis etc. dialogus miraculorum*. Auch dieses Buch verleugnet seine Bestimmung für das Mönchsleben nicht. In einer Art von theologischem Kurs ist hier ein reicher Erzählungsstoff aufgehäuft. Die ersten Bücher eröffnen eine fast systematische Folge: *de conversione* (zum Religiosenstand), *de contritione*, *confessione*, *tentatione*. Hierauf folgen mehr untermischt die Bücher V—X *de daemonibus*, von der Tugend, der *simplicitas*, der Jungfrau Maria, allerlei Visionen, der Eucharistie, allerlei Wundern; und das elfte und zwölfte Buch lenken wider in eine systematische Folge ein, indem sie mit dem Tode und den Zuständen nach demselben schließen. Je ein Kapitel stellt eine allgemeine Erörterung über den Gegenstand voran. Alle folgenden sind erzählend, doch ist die Erzählung nicht ohne Nutzenwendung, welche auf eine gefällige Weise durch die Form des Dialoges eingefügt ist. Dem belehrenden Erzähler Cäsarius steht der Novize Apollonius gegenüber, der bald weitere Belehrung verlangt, bald in der Weise des Chores das Ergebnis der Betrachtung zieht. Die Erzählungen sind nicht bloß gefällig und haben den Reiz der Anekdote, sondern sie sind in zweifacher Beziehung eine sehr wichtige Geschichtsquelle. Sie geben zum Teil wirkliche Zeitgeschichte. Züge aus dem Leben von bekannten Personen, Äbten und Bischöfen, auch Fürsten und Königen, wechseln mit Beispielen aus der ungelassenen Welt des klösterlichen und weltlichen Lebens, bis in den Orient reicht das aufgerollte Bild. Es treten vor unser Auge kirchliche Bewegungen der Zeit, die Kezerei des freien Geistes, und die albigenische, wie sie im Munde des Volkes und in der Kunde der Religiösen lebten. Es spiegelt sich die Trauer über die Zerrissenheit des Vaterlandes in der ganzen Darstellung. Aber dies ist nur das Eine. Der größere Wert dieser Quelle beruht darauf, daß sie eine ausgezeichnete Erkenntnis der Sittengeschichte gibt. Das ganze öffentliche, kirchliche, bürgerliche, häusliche Leben seiner Zeit enthüllt uns Cäsarius in kurzen farbenreichen Bildern. So regt und bewegt sich, sagt Kaufmann S. 38, in dem Mönchs- buch des Heisterbacher seine Zeit in ihrer buntesten Mannigfaltigkeit; mit allem, was sie an Alltäglichem und Wunderbarem, Fröhlichem und Traurigem, an Großem und Niedrigem, an Hoffnungsgrünem und Ablebendem besessen hat. Kaiser wie Päpste, Ritter wie Mönche, Kezer wie Gläubige, Edle wie Schurken — ein ganzes Leben zieht in diesen Werken an uns vorüber; er vergleicht ihn S. 40 mit dem Teufel Lesages, der die Dächer abdeckt und uns in die innersten Geheimnisse der Wohnungen schauen läßt. Wir haben vor allem hier der lebendigen Illustrationen zu der scholastischen Dogmatik der Zeit zu gedenken, welche uns in reicher Fülle entgegenreten. Man lese im neunten Buche, wie Priester und Bischöfe statt der geweihten Hostie bald ein blutiges Lamm, bald das Jesuskind, bald die Mutter mit demselben, bald rohes Fleisch gesehen haben, wie der Kelch und das korporale Blut zeigen, wie der Leib des Herrn im Munde süß geschmeckt hat, wie er durch die Flamme des Kirchenbrandes hindurch unterseht gerettet worden ist, wie Tiere selbst zu Zeugen an ihm werden müssen, da sie entweder sich vor ihm scheuen, oder die Berwegenheit der Annäherung mit dem Tode bezalen. Hier belebt sich die ganze scholastische Kasuistik der Lehre von diesem Sakrament, und die Geschichte des Dogmas erhält ihre kirchengeschichtliche Unterlage durch den Blick in den Glauben der Zeit und dessen Zusammenhang mit der lebendigen Sitte. Nicht weniger lehrreich sind andere Bücher, insbesondere die vom Tode und den letzten Dingen. Fegfeuer und Hölle werden konkret; da wird einem Sünder in einem Vulkan das Feuer zurecht gemacht, die Seele eines andern durch Steinwürfe in den Abgrund gejagt. Da werden Gegenden genannt, in welchen sich das Purgatorium befindet, ein Verkehr der Toten mit den Lebendigen in vielfachen Visionen enthüllt, der es nahe legt, wie das Los Abgeschiedener in der Macht der Kirche liegen kann. — Ein lebensvolles Bild der Sitten des Merus ist zumal in den ersten Büchern gegeben, und neben die edle Gestalt des Verfassers selbst, und den hohen Begriff, welchen uns sein Wesen von seinem Stande geben könnten, tritt die schonungslos enthüllte Menge der

Lafter, namentlich der entfesselten Sinnlichkeit der Genossen desselben. Aber überhaupt das Leben und Treiben aller Stände der Zeit macht hier auf. Wie diese Bücher zugleich eine Quelle der Sagen- und Mythologie bilden, hat Kaufmann a. a. O. gezeigt.

Nicht zu verwechseln mit Cäsarius ist ein Ordensgenosse gleichen Namens aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der eine *explicatio rer. et verb.* geschrieben hat, für welche sich einst Leibniz in seinen etymologischen Forschungen interessirte. (Vergl. Ersch und Gruber, *Allgem. Encyclop.*) **C. Weisäcker.**

Cajetan, eigentlich Jakob de Bio von Gaëta, geb. 25. Juli 1470 (den Namen Thomas hat er später zu Ehren seines Meisters Thomas von Aquino angenommen, Gaetano hieß er von seinem Geburtsort), welcher 1518 das berühmte Gespräch mit Luther in Augsburg hatte (s. Luther), ist eine der persönlich merkwürdigeren Erscheinungen, welche von römischer Seite in die Reformationsgeschichte verflochten sind. Er war kein päpstlicher Hüfling und Politiker, sondern ein gläubiger Eiferer für seine Sache und seinen Herrn. Tiefe Neigung hatte ihn im 16. Jahre in den Dominikanerorden geführt, feuriges Studium mit der scholastischen Theologie vertraut und zu einem unbedingten Thomisten gemacht. Selbst zum Meister in dieser Dialektik gereift, nahm er es wol mit einem Picus von Mirandula auf und galt später als hervorragendes Haupt der thomistischen Schule. Seine Gelehrsamkeit und sein tadelloser Wandel brachten ihn als Procurator seines Ordens nach Rom, wo er nicht nur das Vertrauen seiner Ordensbrüder genoß, so daß sie ihn 1508 zum General wählten, sondern auch in päpstlicher Gunst bis zum Cardinal (1517) stieg. Schon gegenüber vom Bisener Konzil 1511 finden wir ihn als Verfechter der unbedingten päpstlichen Obergewalt; seine Schrift wurde auf Anregung des Konziles durch den Beauftragten der Pariser theologischen Fakultät, Jakob Almain, im Sinne des Episkopalsystems widerlegt; als dienftfertiges Werkzeug war er noch Julius dem II. zur Berufung des lateranensischen Gegenkonziles (1512) behilflich. Ein solcher Mann, der überdies Luthers Anfänge schon bekämpft hatte, mußte vor allem geschickt erscheinen, jene Angelegenheit mit Luther ins Reine zu bringen; er selbst soll die Übertragung dieses Geschäftes, da er sich als Legat wegen des Türkenkrieges in Deutschland befand, gewünscht haben. Nach diesem Vorfalle ist er bei Karls V. Kaiserwahl in Frankfurt, bei der Papstwahl Hadrians des VI., und später als Legat in Ungarn tätig, und genießt das Vertrauen Clemens VII. bis zu seinem Tode, 1534, vgl. Ranke, *Ref. Gesch.* I; J. Köstlin, *M. Luther* I, 204 ff.; G. Plitt, *G. d. ev. K.* b. 3. *Augsb. N.-Z.* 111 ff.

Jenes Gespräch mit Luther ist auf diesen entschiedenen Katholiken nicht ohne nachhaltigen Einfluß geblieben. Cajetan hat sich als Polemiker gegen die Reformation und Verteidiger der römischen Lehre großes Ansehen erworben. Aber er hatte die Überlegenheit des Reikers in der Schrift erkannt, und war reblich genug, sich dies zu Herzen zu nehmen. Von nun an widmete er sich dem Studium der Schrift; kein Hindernis schreckte ihn ab. Den Mangel hebräischer Sprachkunde wollte er durch jüdische Dolmetscher überwinden, im N. Z. mußte Erasmus Autorität sein. Er gedachte die Mängel der Vulgata durch eine streng wörtliche Übersetzung zu beseitigen. In der Erklärung sollen die Väter nicht gegen den klaren Wortsinn gelten. In der Kritik teilt er die freieren Ansichten des Hieronymus, soweit sie ihm nicht bloß subjektiv erscheinen (wie Hieronymus über die Apokryphen, den Hebräer-, Jakobus-, Judas-, 2. und 3. Johannis-Brief, gegen ihn für 2. Petri). Doch begründet er sein freieres Verhältnis zu den Vätern selbst wider aus Augustin und verleugnet nirgends das Prinzip der Tradition. Indessen bewegt er sich doch frei in kritischen Ansichten (Joh. 8, 1 ff., Pseudo-Dionys verworfen, Urschrift des Matth. griechisch), in der Exegese (Glohim in Genes. 1. nicht Trinität, Joh. 6. nicht vom Sacrament, die Schlange im Paradies nur symbolisch, ebenso das Höllefeuer nicht materiell u. a. dergl.), ja diese Freiheit erstreckt sich von der Schriftklärung bis in wesentlich kirchliche Fragen (für Ehescheidung beim Ehebruch, für Gebet in den Landes- und Fremdsprachen, gegen christ-

liche Speisegebote, Zweifel an der Monogamie). Charakteristisch an seinem exegetischen Streben ist die entschiedene Opposition gegen die allegorische Erklärung und das Verlangen der nüchternen Wörtlichkeit. Allein dieser von Wahrheitsstreben zeugende Fortschritt ist bei dem Mangel eines Prinzipes für das Schriftverständnis und der Befangenheit im römischen System bloß formell und bei den dürftigen Kenntnissen sehr mager geblieben. Auffallend genug war die Sache, um die heftige Polemik des Dominikaners Ambrosius Catharinus hervorzurufen, welcher sich auch ein Urtheil der Sorbonne angeschlossen hat. Doch durfte sich diese Anfeindung erst nach seinem Tode herauswagen. Sein Ansehen gibt ihm selbst noch in Pallavicini einen Fürsprecher. Cajetans Werke sind zu Lyon 1639 gesammelt herausgegeben, nicht ohne Widerlegung anstößiger Stellen. Über seine bibliischen Meinungen und Absichten ist vorzüglich zu vergleichen R. Simon, *histoire critique du N. T.* ch. 37; Schröckh, *Neue Kirchengesch.* IV, 50 ff.; Gieseler, *Kirchengesch.* III, 2, S. 685. Ganz besonders: Jäger, *Cajetans Kampf gegen die lutherische Lehrform B. S. f. d. hist. Th.* 1858, S. 430 ff. C. Weizsäcker.

Cajetaner, s. Theatiner.

Cajus. Eusebius nennt in seiner N. G. 6 verschiedene christliche Caji (über diesen überaus häufigen Namen vgl. Pauly, *Realencyklop.* Bd. III. Bape-Benseker, *Wörterbuch* Bd. I. Corp. Inscript., dazu Act. 19, 29, 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14. 3 Joh. 1). Zwei jerusalemische Bischöfe um die Mitte des 2. Jahrh. (h. e. V, 12, 2), ein römischer Bischof zur Zeit Diokletians (h. e. VII, 32, 1), ein Märtyrer zu Apamea im ersten Drittel des 3. Jahrh. (h. e. V, 16, 22), ein alexandrinischer Kleriker zur Zeit des Dionys (h. e. VII, 11, 22 sq.) und ein kirchlicher Schriftsteller um das J. 200 führten diesen Namen. Der letztere muß in den mannigfachen und schweren Krisen, welche die römische Kirche zwischen den J. 180—235 durchlebt hat, eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Eusebius nennt ihn (II, 25, 6) einen *ἐκκλησιαστικός ἀνὴρ*, der um die Zeit des Bischof Zephyrin gelebt habe (der Ausdruck deutet wol nicht darauf hin, daß Cajus dem Klerus angehörte; vgl. die Note von Heinichen z. d. St.; wol aber darf man mit Zug schließen, die Wirksamkeit des Cajus sei in Rom zu suchen) und weist ihm eine Schrift wider Proclus, ein Haupt der (römischen) Montanisten (vgl. Tertull. *adv. Valent.* 5. Pseudotertull. 7) zu. Diese Schrift citirt Eusebius viermal: II, 25, 6 entnimmt er ihr eine interessante Notiz über die „Siegeszeichen der beiden Apostel“, Petrus und Paulus: „denn du magst auf den Vatikan gehen wollen oder den Weg nach Ostia, so wirst du auf die Siegeszeichen derer stoßen, die diese Gemeinde gegründet haben“. III, 28, 1 sq. teilt er ein wichtiges Bruchstück derselben Schrift über Cerinth mit. Man ersieht aus demselben, daß Cajus Gegner des rohesten Chiliasmus gewesen ist. Mißverständnis aber ist es, aus den Anfangsworten (*ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δὲ ἀποκαλύπτει ὡς ἐπὶ ἀποστόλων μεγάλων γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δὲ ἀγγέλων αὐτῷ διδευμένως ψευδόμενος*) zu schließen, Cajus habe die joh. Apokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten. III, 31, 4 führt Eusebius aus dem „Dialog“ des Cajus eine Bemerkung des Proclus über die Gräber des Philippus und seiner vier weissagenden Töchter zu Hierapolis an. Vielleicht stand dieses Bruchstück sehr nahe bei den ersten. VI, 20, 3 endlich erwähnt er nach Nennung des Beryll und Hippolytus den *ἀνὴρ λογιώτατος* Cajus und seinen Dialog noch einmal. Aus den Angaben dort darf kaum geschlossen werden, daß der Schrift eine Disputation mit dem hervorragenden Montanisten vorangegangen ist. Eusebius berichtet, daß Cajus „die Dreistigkeit und Redheit seiner Gegner in Verfertigung neuer Schriften“ angreife, selbst aber nur 13 paulinische Briefe erwähne. Weder ist letzteres auffallend, noch darf aus dieser Stelle geschlossen werden, Cajus sei es in ganz besonderem Sinne um den Kanon zu tun gewesen. Eusebius greift vielmehr — aus bekannten Gründen — diese Notiz heraus. Überhaupt hat man sich vor Hypothesen über die Stellung des Cajus in den Streitigkeiten der Zeit zu hüten. Jedenfalls unrichtig ist es, wenn man ihn einen Mann nennt im wesentlichen auf Seiten des Hippolyt stehend, aber weniger extrem, mehr vermittelnd.

Hieronymus (*de vir. ill.* 59) repetirt nur die Stelle des Euseb. VI, 20, 3.

Aber auch alle die überraschenden Nachrichten über Cajus, welche Theodoret (h. f. II, 3. III, 2) und Photius (bibl. cod. 48) bringen, gehen lediglich auf Eusebius zurück; es sind teils Weiterführungen, teils Mißverständnisse des eusebianischen Textes, teils Kombinationen auf Grund jener 4 Stellen. Dies gezeigt zu haben, in das Verdienst Volkmar's (Hippolytus u. d. röm. Zeitgenoss. 1855, S. 60—71). Der Hauptinhalt der Cajusmythen ist kurz folgender: 1) Er habe das Labyrinth (d. h. das 10. Buch der Philosophumena) verfaßt. 2) Er habe das sog. kleine Labyrinth (d. h. die Schrift wider die Häresie des Artemon, aus welcher Eusebius h. e. V, 28 Fragmente mitgeteilt hat) geschrieben. 3) Er habe die Schrift *περί τοῦ παντός* (*περί τῆς τοῦ παντός οὐσίας*) verfaßt. 4) Er sei Presbyter zu Rom z. B. des Victor und Paphyriu gewesen. 5) Er sei dann von ihnen zum *ἐπισκοπος ἔδραν* (!) geweiht worden (Volkmar hat auch diese Nachricht sehr geschickt auf Eus. h. e. II, 25, 6 zurückgeführt; die Annahme, Cajus sei ähnlich wie Hippolyt schismatischer Bischof gewesen, ist daher grundlos). 6) Er habe eine besondere Schrift wider Cerinth geschrieben. 7) Er habe die Apokalypse des Johannes für ein Werk des Cerinth gehalten. 8) Er sei der Verf. des sogenannten Muratorischen Kanons. 9) Er habe die Philosophumena geschrieben. Die vier letzten Behauptungen gehören der modernen Mythenbildung (Baur, Bunsen, Döllinger, Muratori u. a.) an; für die fünf ersten sind uns Theodoret und Photius verantwortlich. Der ganze Sagenkreis illustriert die Geschichte der Kirchengeschichte des Eusebius in der Kirche aufs trefflichste. Durch die Aufdeckung desselben ist ein für allemal die Person des Cajus als Verf. der Philosophumena beseitigt (s. d. Artikel: „Hippolyt“). Als einzige brauchbare Angabe neben denen des Eusebius ist die Bemerkung bei Ebed Jesu (Assem. Bibl. orient. T. III. p. 15) hinzunehmen, Hippolyt habe „capita adversus Caium“ geschrieben. Es ist möglich, mit Volkmar (a. a. O. S. 69 f.) und Caspari (Quellen u. s. w. Bd. III, S. 301 f. 407 f.) hier an eine Kontroverse über den Chiliasmus zwischen den beiden römischen Schriftstellern zu denken; zugleich darf wol auch daran erinnert werden, daß Tertullian de baptismo 1, de praescr. h. 33, adv. Valent. 32 von einem Sektenstifter „Cajus“ neben Marcus und einer „haeresis Caiana“ als Fortsetzung der nicolaitischen Irreligion spricht. Diese Häretiker, die wol nicht identisch sind mit den Cainiten (*Kaiaroi* des Epiphanius h. 38), und mit dem römischen Cajus zusammenhängen mögen, sind vielleicht auch von Hippolyt bekämpft worden. (Über die Gajaniten [Caiani] vgl. d. Art. „Monophysiten“.)

Litteratur: Außer Balesius und Heinichens Noten zu Eusebius vgl. Volkmar, Caspari a. a. O., sowie die Monographien von Bunsen, Baur, Döllinger, Jacobi, Zwanzow-Platonow, Lipsius, Schwegler, dem Unterzeichneten u. a. zu Hippolyt, den Philosophumenen und der ältesten Ketzergeschichte. Month, Reliquiae Sacrae T. II p. 2 sq.; Bunsen, Analecta Ante-Nicaena Vol. I p. 409 sq. Die ältere Litteratur bei Fabricius-Harles, Bibl. Graeca.

Wolf Harms.

Calafaurier, s. Biaristen.

Calatrava, Ritterorden von, gestiftet um die Mitte des 12. Jahrh. zur Verteidigung der Stadt Calatrava gegen die Mauren, 1164 von Alex. III. bestätigt nebst der Regel, welche das Generalkapitel der Cistercienser vorgeschrieben hatte. Dom Garcias war der erste Großmeister. Die Ritter fochten anfangs glücklich und mehrten so ihre Einkünfte, verloren aber 1197 Calatrava, worauf sie sich nach Salvatierra zurückzogen, bis sie Calatrava wider eroberten. Im Jar 1487 wurde die Großmeisterwürde mit der Krone von Spanien verbunden, Helyot VI. 46. Seit 1808 wird der Orden als Verdienstorden betrachtet. Die seit 1219 entstandenen Komthurinnen von Calatrava, welche den Habit von Cistercium trugen, sind jetzt säkularisirt.

Grzeg.

Calixtus I. (Kallistos), Bischof von Rom unter Heliogabalus und Alexander Severus. Durch die Auffindung des Werkes Hippolyts über die Ketzerien (*Λεγχοσ*) hat die Geschichte dieses Bischofs eine neue von der früheren abweichende Gestalt gewonnen. Bis jetzt mußte man von ihm nichts sicheres. Es wurde ihm der Prachtbau der Kirche Santa Maria Trastevere zugeschrieben; aber die Sitte, Kirchen bestimmten Heiligen zu widmen, ist späteren Ursprunges. Sehr

zweifelhaft ist die Anlage des nach ihm benannten und berühmten Märtyrerkirchhofes; das Ware an der Sache ist, daß er durch Bischof Zephyrinus Vorsteher dieses Kirchhofes wurde, wie Hippolyt berichtet. Es sind von ihm zwei unechte Dekretalen vorhanden, worin unter vielen anderen Vorschriften auch die vier großen Fasten, Quatemberfasten, angeordnet sind. Daß Calixt Märtyrer geworden, ist höchst unwahrscheinlich. Die Akten seines Martyriums sind von Anfang bis zu Ende erdichtet. Doch schon im Martyrologium von Beda findet sich ein Auszug daraus; sie sind wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aus Veranlassung einer Translation der Gebeine des Kallistus verfertigt worden. Man ist also auf den Bericht des Hippolyt, des heftigen Gegners des Kallistus, angewiesen, welcher Bericht allerdings parteiisch gefärbt sein mag. Er findet sich im *Ἀεγγος* 9, 11 u. ff. Es wird kaum ein Mann von niedrigerem Stande je den römischen Bischofsstuhl inne gehabt haben. Unter Kaiser Commodus (180—192) lebte in Rom ein Christ, Kallistus, Sklave eines christlichen Beamten, Namens Karpophorus. Er übergab dem Skaven eine bedeutende Geldsumme, um damit ein Wechslergeschäft zu errichten. Calixt betrieb es auf dem Fischmarkt und es wurde ihm viel Geld auch von Witwen anvertraut. Er machte aber schlechte Geschäfte und verlor alles. Um von seinem Herrn nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden, suchte er sein Heil in der Flucht. Er war im Begriff, in Portus auf einem Schiffe abzufahren, als der ihm nachsetzende Karpophorus im Hafen erschien. Da fürzte er sich ins Meer, wurde aber herausgezogen, seinem Herrn überliefert und zur Strafe in die Tretmühle eingesperrt. Daraus nach einiger Zeit befreit, hatte er Streit mit den Juden in Rom, wurde insolge davon gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den dortigen Bergwerken abgeführt. Durch die Verwendung der Geliebten des Kaisers Commodus, Marcia, wurde er daraus befreit. Nach Rom zurückgekehrt wurde er von Papst Zephyrin sehr hervorgehoben und geehrt; er übergab ihm das große Coemeterium, das später seinen Namen empfing (*ἐς τὸ κοιμητήριον καλεσθησέν*). Es bleibt nun ein unaufgelöstes Rätsel, wie ein solcher Mann (unter P. Zephyrin) Geistlicher und (nach dessen Tode) gar Bischof von Rom werden konnte. Döllinger zieht daraus den allzu kühnen Schluß, daß sein sittlicher Charakter nicht ausrüchig war und daß er eine bedeutende Geisteskraft besaß, woraus allein sich erkläre, wie es kam, daß die römische Geistlichkeit ihn an ihre Spitze stellte. Diese Sache wirft vielmehr ein eigentümliches Schlaglicht auf den sittlichen Zustand der römischen Kirche. Schon zu Lebzeiten des Zephyrin hatte er Streit mit Hippolyt, der ihn des Patripassianismus beschuldigte (*Ἀεγγος* 10, 27), während Kallistus Hippolyt und dessen Partei Ditheisten (*διθεοί*) schalt, ib. 9, 12. Ein anderer Gegenstand des Streites zwischen ihm und Hippolyt war die Kirchenzucht. Hippolyt bekannte sich zu den Grundsätzen, welche später die Novatianer aufstellten, namentlich, daß solche, die Todsünden begangen, niemals wider in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, während Kallistus die mildere röm. Praxis verteidigte und bis auf gewissen Grad der Berehelichung des Klerus sich nicht widersetzte. Er lehrte sogar nach dem *Ἀεγγος* 9, 12, daß ein Bischof auch wegen einer Todssünde nicht abgesetzt werden soll, wozu er triftige Gründe hatte.

S. d. Art. Hippolyt und die daselbst angeführten Schriften über Hippolyt, ferner die Annalen des Baronius, Tom. II, ad a. 220—226. Nach Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 15) ist es dem römischen Kanoniker Moretti nicht gelungen, in seinem Werke über Kallistus, erschienen 1752 in Rom, auch nur eine einzige Tatsache von einigem Belange zu konstatiren.

Herzog.

Calixtus II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem königlich-burgundischen Geschlechte und war Erzbischof von Bienne, als am 2. Februar 1119 die Stimmen der zu Cluny versammelten Kardinäle auf ihn fielen. Schon vorher hatte er als päpstlicher Legat eine Entschlossenheit und Weltklugheit bewiesen, die Kaiser Heinrich V. einen neuen Gregor in ihm fürchten ließ. Er war nach seinen mönchischen Vorgängern seit längerer Zeit wider der erste Papst aus dem vornehmen Weltklerus. Er zeigte das aufrichtigste Verlangen, den zerrüttenden, schon mehr als 50jährigen Investiturstreit auf eine billige Weise auszugleichen,

selbst mit Aufopferung der absoluten Ansprüche seiner Vorgänger. Heinrich, um sich vom Banne zu lösen, versprach gleich bei den ersten Verhandlungen mit den päpstlichen Gesandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Investitur aller Kirchen“ aufgeben zu wollen; der Vertrag sollte während des großen Konziles zu Rheims in einer persönlichen Zusammenkunft des Papstes und des Kaisers zu Rouzon abgeschlossen werden. Indes hielt Heinrich die Gesandten des Papstes hin; dieser, mißtrauisch geworden, durchschaute bald die Tücke des Gegners und sprach zu Rheims von neuem feierlich am 30. Oktober 1119 die Exkommunikation über Heinrich und dessen Papst Burdinus (Gregor VIII.) aus. Doch blieb der Bann selbst unter den deutschen Fürsten ohne Wirkung. Dagegen bildete sich unter den Kardinälen des Papstes bereits eine Partei, die zu billigem Vergleiche riet, eine Folge der allgemeinen Abspannung, die der lange Kampf um die kirchlichen Fragen hinterlassen. Während nun Heinrich mit seinen Fürsten, besonders mit dem Erzbischofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür beehrte, Hilfsstruppen gegen Burdinus zu erhalten. Dieser flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwohnern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumph, rückwärts auf ein Kameel gesetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom geführt und vom Papste zur Ruhe in das Kloster Cava bei Salerno gesperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiser und machte diesen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apostolischen Stule geneigter, der seinerseits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Inzwischen erhob sich auch in den Fürsten des deutschen Reiches eine vermittelnde Macht, deren schiedsrichterlichen Vergleich sich der Kaiser gefallen lassen mußte. Ihnen gebürt das Verdienst, auch die Frage über die Belehnung der Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab einer Lösung zugeführt zu haben. Eine Einigung des Kaisers mit den Fürsten zu Würzburg bante den Weg. Dann wurde auf der Reichsversammlung zu Worms am 8. September 1122 der Vertrag zwischen dem Kaiser und den päpstlichen Legaten unter folgenden Bedingungen abgeschlossen. Die Bälle der Bischöfe und Äbte im deutschen Reiche sind frei und kanonisch und geschehen in Gegenwart oder unter Aufsicht des Kaisers, jedoch ohne Gewalt und Simonie; in strittigen Fällen gewärt der Kaiser dem besseren Teile, worin er dem Urteile des Metropolitans und der Provinzialbischöfe folgt, Zustimmung und Schutz. Der Gewalt empfängt vom Kaiser durch das Zeichen des Scepters die Regalien, von der römischen Kirche die Investitur durch Ring und Stab (s. den Art. Konkordat). Außerdem versprachen beide Teile einander Frieden und Schutz, der Kaiser auch die Rückgabe der von ihm okkupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zahlreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verlesen und feierlich vollzogen, der Kaiser wider in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormser Konkordat den langjährigen Investiturstreit, indem es die Begriffe scharf scheid und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Versuche des Papstes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Bischöfe anzugreifen und die Jurisdiktion der päpstlichen Legaten durchzuführen, scheiterten völlig. Dagegen gelang ihm, in Rom und den Patrimonien wider Ordnung zu schaffen, die päpstliche Macht in Italien, zumal unter den Bischöfen des Landes zu befestigen. Am 18. März 1123 eröffnete Calixtus ein großes Laterankonzil, auf welchem der zu Worms geschlossene Friede promulgirt, die Kanones gegen Simonie, Priesterhehe u. a. von neuem eingeschärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verkündet wurden. Bei dieser Gelegenheit wurde das Buch des Pseudo-Turpinus, in welchem Karl der Große als Kreuzfahrer erscheint, vom Papste beglaubigt. Man hält ihn selbst oder einen französischen Geistlichen aus seinem Gefolge für den Verfasser des zweiten Teiles. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge starb der Papst am 13. oder 14. Dez. 1124.

5. Briefe bei Jaffé, Regesta Pontif. Rom. Die Quellen zu s. Leben bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. — v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 3.

6. Folgt.

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Alonso de Borja (ital. Borgia). Einst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Lerida, diente er dann in der Kanzlei Alfonsos von Aragonien, wurde Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch das Kardinalat, welches ihm Eugen IV. ertheilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixtus war nicht ohne löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von tadellosem Wandel und gutmütig, aber ein Greis von 77 Jahren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das schon im Konklave alle Kardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleistet hatten, sagte Calixtus sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinjüngigen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablassbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versöhnen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erleben. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablasskram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken. Der Zehnte dagegen, welcher dem gesammten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die ohne Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Konkordate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Wälen, Kommenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appelliren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der That rüstete Calixtus am Tiberufer eine Flotte von 11—16 Galeeren aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Cardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodisern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, ohne indes je einen Kampf zu bestehen. Die christlichen Fürsten sahen teilnamlos zu, die Flotte kehrte bald zurück, und die Inseln fielen wieder in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Hunyadi bei Belgrad (1456) schien die dringendste Gefahr entfernt zu haben. Auch hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel, und nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Sohn desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluß seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unkanonischen Alter, zum Kardinal und Bizkanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Prunzier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugedacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber, das die Kurie und den Kirchenstat mit seinen Soldbanden beherrschte, den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; Raynaldus ad a. 1455—58; vieles in den historischen Schriften des Aeneas Sylvius. Vgl. G. Voigt, Pius II. Bd. 2. G. Voigt.

selbst mit Aufopferung der absoluten Ansprüche seiner Vorgänger. Heinrich, um sich vom Banne zu lösen, versprach gleich bei den ersten Verhandlungen mit den päpstlichen Gesandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Investitur aller Kirchen“ ausgeben zu wollen; der Vertrag sollte während des großen Konziles zu Rheims in einer persönlichen Zusammenkunft des Papstes und des Kaisers zu Rouzon abgeschlossen werden. Indes hielt Heinrich die Gesandten des Papstes hin; dieser, mißtrauisch geworden, durchschaute bald die Tücke des Gegners und sprach zu Rheims von neuem feierlich am 30. Oktober 1119 die Exkommunikation über Heinrich und dessen Papst Burdinus (Gregor VIII.) aus. Doch blieb der Bann selbst unter den deutschen Fürsten ohne Wirkung. Dagegen bildete sich unter den Karдинаlen des Papstes bereits eine Partei, die zu billigem Vergleiche riet, eine Folge der allgemeinen Abspannung, die der lange Kampf um die kirchlichen Fragen hinterlassen. Während nun Heinrich mit seinen Fürsten, besonders mit dem Erzbischofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür beehrte, Hilfstruppen gegen Burdinus zu erhalten. Dieser flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwohnern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumph, rückwärts auf ein Kameel gesetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom geführt und vom Papste zur Ruhe in das Kloster Cava bei Salerno gesperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiser und machte diesen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apostolischen Stule geneigter, der seinerseits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Inzwischen erhob sich auch in den Fürsten des deutschen Reiches eine vermittelnde Macht, deren schiedsrichterlichen Vergleich sich der Kaiser gefallen lassen mußte. Ihnen gebürt das Verdienst, auch die Frage über die Belehnung der Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab einer Lösung zugeführt zu haben. Eine Einigung des Kaisers mit den Fürsten zu Würzburg bante den Weg. Dann wurde auf der Reichsversammlung zu Worms am 8. September 1122 der Vertrag zwischen dem Kaiser und den päpstlichen Legaten unter folgenden Bedingungen abgeschlossen. Die Wälen der Bischöfe und Äbte im deutschen Reiche sind frei und kanonisch und geschehen in Gegenwart oder unter Aufsicht des Kaisers, jedoch ohne Gewalt und Simonie; in strittigen Fällen gewärt der Kaiser dem besseren Teile, worin er dem Urteile des Metropolitans und der Provinzialbischöfe folgt, Zustimmung und Schutz. Der Gewalt empfängt vom Kaiser durch das Zeichen des Scepters die Regalien, von der römischen Kirche die Investitur durch Ring und Stab (s. den Art. Konkordat). Außerdem versprachen beide Teile einander Frieden und Schutz, der Kaiser auch die Rückgabe der von ihm okkupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zahlreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verlesen und feierlich vollzogen, der Kaiser wider in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormser Konkordat den langjährigen Investiturstreit, indem es die Begriffe scharfer scheid und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Versuche des Papstes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Bischöfe anzugreifen und die Jurisdiktion der päpstlichen Legaten durchzuführen, scheiterten völlig. Dagegen gelang ihm, in Rom und den Patrimonien wider Ordnung zu schaffen, die päpstliche Macht in Italien, zumal unter den Bischöfen des Landes zu befestigen. Am 18. März 1123 eröffnete Calixtus ein großes Laterankonzil, auf welchem der zu Worms geschlossene Friede promulgirt, die Kanones gegen Simonie, Priesterehe u. a. von neuem eingeschärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verkündet wurden. Bei dieser Gelegenheit wurde das Buch des Pseudo-Turpinus, in welchem Karl der Große als Kreuzfahrer erscheint, vom Papste beglaubigt. Man hält ihn selbst oder einen französischen Geistlichen aus seinem Gefolge für den Verfasser des zweiten Teiles. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge starb der Papst am 13. oder 14. Dez. 1124.

©. Briefe bei Jaffé, Regesta Pontif. Rom. Die Quellen zu s. Leben bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. — v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 3. ©. Folgt.

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Alonso de Borja (ital. Borgia). Einst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Lerida, diente er dann in der Kanzlei Alonsos von Aragonien, wurde Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch das Kardinalat, welches ihm Eugen IV. ertheilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixtus war nicht one löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von tadellosem Wandel und gutmütig, aber ein Greis von 77 Jahren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das schon im Konklave alle Kardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleistet hatten, sagte Calixtus sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinfälligen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprebiger und Legaten mit Ablassbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versöhnen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erleben. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablasskram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken. Der Beihute dagegen, welcher dem gesammten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die one Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gefellten sich andere: die Wiener Konfobate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Walen, Kommenden, Refektorationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appelliren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der Tat rüstete Calixtus am Tiberufer eine Flotte von 11—16 Galeeren aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Kardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodisern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, one indes je einen Kampf zu bestehen. Die christlichen Fürsten sahen teilnamlos zu, die Flotte kehrte bald zurück, und die Inseln fielen wider in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Hunyadi bei Belgrad (1456) schien die dringendste Gefahr entfernt zu haben. Auch hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel, und nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Son desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluss seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unkanonischen Alter, zum Kardinal und Bizkanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugebracht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht ober, das die Kurie und den Kirchenstat mit seinen Solbbanden beherrschte, den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; Raynaldus ad a. 1455—58; vieles in den historischen Schriften des Aeneas Sylvius. Vgl. G. Voigt, Pius II. Bd. 2. G. Voigt.

durch Auffuchen des allen christlichen Parteien noch gemeinsamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinsame gerade das Fundamentale sei, und durch Vorschläge, mit welcher wissenschaftlichen Haltung eine Einmischung der hier inkompetenten und selbst weniger beteiligten Gemeinde, in welcher bei einem solchen Maß von Konsensus kein Haß der Mitschriften mehr gerechtfertigt sei, von friedliebenden Theologen die Untersuchung der Dissense fortgeführt und stückweise Vereinigung darüber angebahnt werden könne. Aber so viel Anerkennung und Annäherung erschien nun wider trotz der gerade hiebei beabsichtigten wissenschaftlichen Vernichtung der katholischen Dissense eifrig lutherischen Theologen unter dem Eindruck des älteren Mißtrauens als ein halber Abfall zur katholischen Kirche; schon im Jar 1640 stellte ein Prediger zu Hannover, Staatsrat Büscher, in der Schrift *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis* alte und neue Verdachtsgründe und Nachweisungen zusammen, daß die Theologen zu Helmstädt, Calixtus und sein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beschworenen Lehre der im braunschweigischen Corpus Julium enthaltenen Bekenntnisschriften vielfach abgefallen seien. So hatte Calixtus in den nächsten Jaren zu gleicher Zeit gegen diesen lutherischen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweisen und gegen die fortgesetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholischen Gegnern seine auf die überzeugendste Widerlegung der katholischen Lehre berechnete Trenn' fortzuführen, jenes in der „Widerlegung des unwahrscheinlichen Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus“ u. s. w. (Büneburg 1641), dieses in der „*iterata compellatio ad academiam Coloniensem*“ und anderen Zugaben seiner 1642 gedruckten Ausgabe des *Dialogus Georg Cassanders de communione sub utraque specie*, ebenso in dem „*responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum*“ (Helmst. 1644 u. 45) und in einer Reihe von kleineren Dissertationen. Noch weniger ward ihm von den lutherischen Zeloten die neben aller Schärfe seiner wissenschaftlichen Polemik gegen calvinische Lehren offen bekannte und betätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformirten Theologen noch mehr als die katholischen als in den Hauptfundamenten zustimmende Mitschriften anzuerkennen. Durch das polnische Religionsgespräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der zerfallenen Kirchenparteien war der ausgesprochene Zweck desselben; Calixtus, voll Sehnsucht, hier vor seinem Tode noch seine Kirchenfriedensgedanken zur Ausführung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte sich den brandenburgischen Abgeordneten dazu begeben lassen; aber hiefür, daß er mit dem reformirten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erscheinen gewagt hatte, hoben die lutherischen Theologen, Johann Hülsemann aus Leipzig und der junge Heißsporn Abraham Calovius, damals Prediger zu Danzig, jener 1602, dieser 1612 geboren, mit dem 60jährigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinschaft auf, und wider ankämpfte hier wie ein Jahrhundert vorher und sonst der große Haufe der deutschen Lutheraner zu der Unverschämtheit des neuen Flacius gegen den alten *praeceptor Germaniae*. Der verschiedenste Gegner aller unerbaulichen Polemik ward durch diese Gesinnungstüchtigkeit und was sich in gleichem Sinne daran schloß, besonders seitdem der Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden geworden war, noch unvermeidlich einige seiner letzten Lebensjare hindurch in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche sich der vieldeutige Name der synkretistischen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren folgenreicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinandersetzung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, tritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im N. Test. erkennbar sei, ob seine Ausdrücke über die tätigen Früchte des Glaubens die recipirten seien u. dergl.; und dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Konfessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden mochte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich

fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus dafür, daß er gleicher Urteilslosigkeit und Gleichgültigkeit nicht fähig war. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die *de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650; iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650*, und in demselben Jahre *desiderium et studium concordiae ecclesiasticae*, beschloß er diese Tätigkeit mit einer langen deutschen „Widerlegung der Verleumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w.“ (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des westfälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch festgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden mußte, kam man eine zeitlang auf Calixts Srenik zurück; Jesuiten diskutirten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sei. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jahren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Neuzeit herabreichen, in der Ferne mehr nur von Staatsmännern, Humanisten und nicht-theologischen Gegnern theologischer Ochlokratie, in der Nähe von allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jahre alt am 19. März 1656; die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des *Consensus repetitus fidei vero Lutheranae*, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu „entlassen“ wünschte, wurde ihm, obwohl er schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt, wie er auch nach seinem Tode nicht mehr einzuführen war. Aber Calixts Schüler und Epigonen, darunter auch sein Son und Nachfolger, Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht, dessen Theologie auch bei ihnen zum teil wider zur Tradition wurde und von ihnen in feindlicher Abgeschlossenheit auch gegen solche neue Richtungen festgehalten wurde, in welchen, wie im Pietismus, Georg Calixtus wol das der seinigen verwandte Element nicht verkannt haben würde.

Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten oben genannt und meistens noch öfter herausgegeben sind, bereitete sein Son lebenslang eine Gesamtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen *Catalogus operum Calixti* näher beschrieb, welche aber nicht zu Stande kam. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita einzeln nach Calixts Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, *orationes selectae*, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine *expositiones literales* fast über alle Bücher des N. T.'s zu rechnen, auch die öfter erschienene *concordia evangeliorum*; nur den Kommentar über den Brief an den Titus hat er 1628 selbst herausgegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Son unter dem Titel *lucubrations ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes*, Helmst. 1665 zusammen drucken lassen. Seine Stärke in der historischen Theologie, die ungeheure Belesenheit, mit welcher er alle Zeiten überfah und daraus die Anerkennung der Vorzüge einer jeden schöpfte, zeigt sich bei ihm weniger in eigentlichen Bearbeitungen einzelner Teile der Kirchengeschichte, als in dogmatischen Monographien mit reichster dogmengeschichtlicher Ausstattung fast über alle Artikel der Dogmatik. Sein handschriftlicher Nachlaß und Briefwechsel ist teils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, teils auf der güttingischen Bibliothek

erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, sowie über die die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers *Cimbria literata* Th. 3, S. 121—210. Weitere Mitteilungen aus dem Nachlasse von dem Unterzeichneten in „Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolsenf. Handschriften herausgegeben“, Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen, Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert“, Halle 1833. Später H. Schmid, *Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt*, Erlangen 1846, und W. Gaß, *G. Calixt und der Synkretismus*, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses „G. Calixtus und seine Zeit“, von **C. S. Th. Geate** †.

Calixtiner, s. Hussiten.

Callenberg, s. Missionen, protestantische unter den Juden.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diözese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation von St. Vannes. Er studirte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Fabre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei Moven-Moutier in den Vogesen die jüngeren Ordensschüler in der Theologie und der Philosophie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der hl. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Senones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zahlreichen, theils archäologischen und geschichtlichen, theils theologischen Werke zeugen von ungewöhnlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet, nach den von dem tridentinischen Konzil aufgestellten Grundsätzen; *La Sainte Bible*; en latin et en françois (nach Sach's Übersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 Bände, 4°). Die sogenannte *Bible de Vence* ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris 1748, 14 B. 4°); die *Bible d'Avignon* ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 B. 4°). Mit Ubergang des mystischen Sinnes gibt Calmet in dem Kommentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Exkurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Exkurse erscheinen auch besonders unter dem Titel: *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture sainte*, 3 B., Paris 1720, 4°. Der *Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires* du P. Calmet (Amsterd. 1722, 12 B., 12°) ist dasselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 B., 2. Aufl., Bremen 1744, 8°). — *Dictionnaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 2 B., Paris 1722, Fol.; *Suppl.* 1728. Die in den Kommentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel *Bibliothèque sacrée*, ein Verzeichnis von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewöhnlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — Die *Histoire sainte de l'A. de du N. T. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury* (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 B., Paris 1718, 4°) und die *Histoire universelle sacrée et profane* (17 B., Straßburg 1735 u. f., 4°) haben geringern Wert als die aus Archiven geschöpfte und mit Dokumenten begleitete *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine* (4 B., Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 B., ebend. 1745 u. f., 8°). Die übrigen Werke Calmets gehören nicht hieher. (S. Calmets Selbstbiographie in seiner *Bibliothèque lorraine*, 4. B. der *Histoire de Lorraine*; — und *Vie de Calmet*, von seinem Neffen Jangé, 1763, 8°, mit dem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften). **C. Schmidt.**

Calov. Er pfllegt als der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jahrhunderts bezeichnet zu werden. Morungen in Ostpreußen ist sein wie Herders Geburtsort, — abermals ein Esau und ein Jakob aus demselben Schoße. Geboren 1612, bezieht er, 14 Jahre alt, 1826 die Universität Königsberg. Nach der Gewonheit jener Zeit gehört das philosophische Quadrenniurn seines Studiums verschiedenartigen Wissenschaften an: er studirte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. Zur Theologie übergegangen, schreibt er schon im 21. Jahre jene später unter dem Namen *stereoma testamentum Christi* in Kofstock gegen den reformirten Hofprediger Berg herausgegebene Streitschrift, 1634 geht er nach Kofstock; 1637 nach Königsberg zurückgerufen, erhält er sofort eine außerordentliche Professur, 1643 nimmt er den Ruf an das berühmte Danziger Gymnasium an, wo er mit seinem Amtsvorgänger zur Geistes- und Kampfgemeinschaft mit dem Polemiker Botsack sich verbindet, welcher 1643 past. prim. geworden. Ihn begleitet er zu dem Thorner Kolloquium 1645, wo er mit Calixt bekannt und namentlich durch die Verbrüderung, in welche derselbe zur gemeinschaftlichen Bekämpfung der römischen mit den reformirten Kolloquenten eingetreten, zuerst gegen den Synkretismus in Harnisch gerät. 1650 wird ihm besonders durch Wellers Vermittlung der ehrenvolle Ruf nach Wittenberg zu teil, welches von da an in der Übergangsperiode zu Pietismus und Aufklärung die Hauptfestung lutherischer Orthodoxie bleibt. Bei dem devoten Kurfürst Georg II., welcher beim Aufenthalte in Wittenberg jedesmal bei Calov das Absteigequartier zu nehmen nicht verfehlt, steht er in höchster Gunst; der vielvermögende Hofprediger Weller ist sein Freund und Beschützer: allgemein als einer der gelehrtesten und rüstigsten unter den lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts anerkannt, steigt er zur Würde des General-Superintendenten und Primarius der Theologie.

Wie durch den Ruhm seines Namens die Frequenz des Danziger Gymnasiums sich auf 600 erhöht hatte, so steigt unter ihm auch die Zahl der akademischen Inskriptionen auf 470—600. Es zählt an 200 Zuhörer in seinen Privatvorlesungen und gilt unter seinen Kollegen wie unter den Studirenden als Stern erster Größe. Zwei Mitglinder der Fakultät stehen unbedingt unter seiner Leitung, der leuchtende Duenstedt, sein Schwiegervater, und der schwache Deutschmann, sein Schwiegersohn. Nur der vierte Kollege, Joh. Meisner, mit Hinneigungen zu Calixt und durch persönliche Differenzen gestachelt, wird seit dem Jahre 1675 sein entschlossener Gegner. Seitdem in der Burg dieses lutherischen Zions ein erbitterter Kampf zwischen den theologischen Kollegen, der in den Parteiungen der Studirenden sich reflektirt: kein Wort wird mehr zwischen den Kollegen gewechselt. Calov vermeidet die Senatssitzung, predigt wider seinen Kollegen. — Von Familienverlusten wird das Leben Calovs betroffen, wie kaum das eines andern Theologen vor oder nach ihm, die er indes auch mit einer Beharrlichkeit, wie kaum ein anderer vor oder nach ihm, zu repariren bedacht ist. Die Särge von 5 Gattinnen und 13 Kindern sah der zuletzt Vereinsamte aus seinem Hause tragen. „Sehen wir, sagt schon 1665 beim Tode der vierten Gattin der Leichenredner, das Calovsche Haus, so ist fast kein Jar verfloffen, als lange er hier gewesen: bald stirbt die Hausmutter, eine nach der andern, bald die Kinder, bald die Studenten, bald sonst jemand.“ Und in jedem solchen Todesjar erscheint von dem Unermüdlichen eine neue Streitschrift! Nach dem Tode der fünften Gattin 1684 tritt schon nach Verflufs von vier Monaten der 72jährige zum sechsten Mal in den Ehestand und vermählt sich mit der jugendlichen Tochter seines Kollegen Duenstedt. „Senex consularis“, schreibt damals ein Zeitgenosse an Spener, „über 70 Jahre, prostituirte sich nun so stark intra und extra ecclesiam“. Was hilft doch alle Wissenschaft, wenn wir unsere Affekte nicht regieren können! Er soll so matt sein, daß er kaum 5 Schritte gehen kann sine lassitudine“*). Nur 2 Jahre lang erfreute er sich des Genußes dieser Verbindung: er stirbt, 74 Jahre alt, im Jahre

*) Das akad. Leben des 17. Jahrh. II, S. 144.

1686. Ita, ruft der akademische Anschlag an die Studirenden, *ita exequias: nunquam patris similis vidistis funus.*

Die Natur hatte den Mann zum Großinquisitor geschaffen: harte Züge, feste Untertiefen, ein starrblickendes Auge. Der Festigkeit seines Knochenbaues — *torosa membra* rühmt an ihm das Leichenprogramm — entspricht die Festigkeit und Zähigkeit des Willens, die für alle subjektiven Interessen gleichgültig gewordene Hingebung an das Objekt, kochende und dennoch von kalter Überlegung gezügelte Leidenschaft. *Quotiescunque*, sagt Schurzfleisch, der akademische Leichenredner, *iniret suffragium, nihil gratiae, nihil precibus dabat, regulam vero suffragandi talem sibi statuebat, qualem lex atque religio praescribent.* Seine Streitigkeiten innerhalb der Fakultät zeigen, daß er für Ehre nicht gleichgültig war, ebensowenig für Sinnengenuss, wie seine sechsmalige Ehe zeigt. Aber dieses und anderes gewiß untergeordnet dem einen Interesse für „das Kleinod der wahren reinen Lehre“. Als er den Ruf nach Klostod ausgeschlagen, gibt er in einem Briefe an J. Müller in Hamburg als Grund den traurigen Zustand der vaterländischen Kirche an und setzt hinzu: *salus ecclesiae suprema lex esto* *). Und ehrenwert müßte ja auch in ihrer Beschränktheit dieses Aufgehen in das eine Objekt sein, wäre nur der Herzschlag für das Ziel, one welches es nach Matth. 7, 23 bei allem Eifer für die reine Lehre doch einst heißen kann: „Ich habe euch noch nie erkannt“, an diesem Vorkämpfer lutherischer Orthodoxie spürbar. Aber weder seine Schriften, noch seine Predigten, noch sein vertrauter Briefwechsel zeigt von diesem Eifer eine Spur. Nur das läßt sich sagen, daß er sich denselben wolgefallen ließ, wo er an anderen ihn warnahm, von solchen nämlich, welche er in jeder Hinsicht der Norm seiner Orthodoxie gemäß fand. So erkannte er den Nutzen der kirchlichen *examina catechetica* und merkwürdig ist seine Äußerung gegen Spener vom Jahre 1675, als ihm derselbe die *pia desideria* überfandt hatte: *pia desideria vestra sunt mea desideria et quum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra jam percipiat luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberimo in templo nostro publice commendavi* **). In einem Briefe an denselben vom Jahr 1675 wagte Spener sogar, dem Ketzerrichter gegenüber Hoberg's Postille teilweise in Schutz zu nehmen, indem er hinzufügt: „aber auch die *patres* bedürfen ja in mancher Hinsicht Nachsicht und die unsrigen pflege ich öffentlich zu ermanen, auch bei Lesung der Schriften der großen Lehrer der Kirche doch nicht weiter zu trauen quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit *ἀντίστοχος* ***). Da, wo Spener am angeführten Ort S. 56 sich auf das gute Zeugnis seiner Orthodoxie von Calov beruft, erwähnt er nicht späterer Entzweiung. Eine im praktischen Interesse verfaßte Schrift ist auch von Calov ausgegangen, der sogenannte „biblische Kalender“, nach welchem auch Georg II. seine Andacht zu verrichten pflegte, aber der täglichen Prosa von Kapiteln und Psalmen sind so viele, daß ein Schriftleser mit Herzenssammlung schwer damit bestehen kann.

Der Brennpunkt der litterarischen Tätigkeit Calovs ist seine Polemik. Sie ist heiß, zornig, doch frei von jenen kleinlichen Persönlichkeiten und jener Entwürdigung des theologischen doorum, deren seine Wittenberger Schildträger, Strauch, Deutchmann u. a. sich schuldig machen, wengleich die geheime Fakultätsgeschichte Wittenbergs dartut, daß Intriguen und Innuationen ihm nicht fremd geblieben. Der Mittelpunkt dieser polemischen Tätigkeit und das Hauptziel derselben ist die Niederkämpfung der Hydra des helmstädtischen Synkretismus. Schon von Danzig aus sind gegen diesen Feind gerichtet die *prolegomena institutionum*

*) Epp. ad J. Muellorum, ep. 161 cod. Hamburg.

**) Spener, gründliche Beantwortung des „Anfugs der Pietisten“, S. 40.

***) Epp. ad J. Muellorum ep. 202. Doch wird dieser Brief nur vermuthungsweise Spener zugeschrieben.

theologicarum 1649. Es folgt seine digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum 1651, Harmonia Calixtino-haeretica 1655 u. a. Einen Inbegriff der Anklagen gegen die calixtinische Schule, nach welchen deren Anhänger als unverbesserliche membra putrida ecclesiae von der Kirche auszuwerfen, enthält der consensus repetitus fidei verae lutheranae, im Auftrage des sächsischen Hofes verfaßt 1665. In allem Eifer und in aller insinuanten Freundslichkeit schreibt Calov nach allen Theilen Deutschlands, selbst an ungarische und schwedische Kirchengenossen, um sich eine möglichst große Anhängerzahl für dieses neue liber symbolicus zu erwerben. Aber vergebens ist alles Gegenkämpfen gegen die neue aufkeimende Zeitrichtung. Nach dem Hintritt Georgs II., seines hohen Gönners (1680), hat die Orthodozie selbst in Sachsen ihren eifrigen Schirmvogt verloren, der von Statärückfichten geleitete politische Geheime Rat greift immer mehr in die Angelegenheiten des Oberkonsistoriums ein, und die mit Nachbarländern in Konflikt setzende Wittenberger Polemik wird immer mißliebiger. Calovs historia syncretistica wird 1682 mit Beschlag belegt, seine Stimme im Oberkonsistorium nicht mehr gehört *). Nach Wellers Hintritt besitzt er zwar auch an Oeier und Lucius Freunde und Verehrer, aber der erstere füllt doch auch die Notwendigkeit, ihm briefliche Ermahnungen zugehen zu lassen, seine Leidenschaft zu zügeln **).

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Scepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt selbst hatten von Anfang des Jahrhunderts an die Reformirten mit den Lutheranern um die Oberhand gekämpft und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da sich bei den Städtern Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Tätigkeit. Selbst in seiner unmittelbaren Nähe fand er einen Häretiker, den Schulkollegen Heinr. Nicolai. Der interessante und bedauernswerte Mann war in selbständiger Forschung auf manchen Punkten zu arminianischen Ansichten gelangt. In seinem noch im Danziger Archiv befindlichen handschriftlichen Lebenslauf klagt er, daß nach 20jähriger ruhiger Verwaltung seines Professors Calov zuerst als Angeber gegen ihn aufgetreten und beim Rat auf seine Absetzung gedrungen. In Danzig erschien nun 1647 Calovs mataeologia papistica, 1648 seine theologia apostolica romana und andere Streitschriften. Von den in Wittenberg herausgekommenen erwähnen wir noch die discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1665, den Socinianismus profligatus, 1652, und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformirten Häresien auf in den considerationes arminianismi, 1655, und in den theses theologiae de Labbadismo, 1681, zuletzt noch gegen Böhme in dem Anti-Boehmius, 1684. Man pflegt zu bemerken, daß am sanftesten die Geißel in dem Werke gegen die Arminianer gebraucht worden, allerdings, damit derselbe Schlag desto unanster auf ihre reformirten Gegner, die Kontra-Reformirten, niederfalle.

Selbst seine exegetische Hauptleistung, seine Biblia illustrata (4 Th.) nimmt von dem polemischen Interesse den Ausgang: das Werk ist eine Widerlegungsschrift der Commentare von Grotius. Er bewährt in demselben wie auch in dem 1671 erschienenen Commentarius in Genesin nicht weniger Scharfsinn als Gelehrsamkeit, aber die Auslegung ist durchaus durch das Autoritätsprinzip bestimmt. Die norma normans wird selbst zur normata, und wäre jene norma nur die Autorität des Regalander gewesen — wie Luther hier stehend heißt: aber die 5 lutherischen Symbole nicht nur, sondern auch der consensus mit der tradirten rechtgläubigen Dogmatik des Luthertums erscheint als entscheidende Norm. Jene rechtgläubige Dogmatik war aber bereits seit Gerhard zur Annahme einer

*) Wittenberger Theologen, S. 202.

***) Meine Schrift: „Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts“, 2. Abth. S. 91.

gleichmäßigen Inspiration des Alten und Neuen Testaments fortgeschritten: aus der Schrift in allen ihren Teilen, aus dem Buch Esther wie aus dem Evangelium Johannis spricht gleichmäßig als Autor der heilige Geist. Hatten andere die Sprach- und Stilverschiedenheit zu erklären, zu einer Accomodation des heiligen Geistes an die menschlichen calami die Zuflucht genommen, so wird von Calov diese Zuflucht verschmäht: die Verschiedenheit der Materie allein soll ausreichen, die der Form zu erklären, oder: durch alle Bestandteile des Inhalts, astronomische wie geographische, zieht sich das göttliche Orakel: „Wer will wagen, die Autorität eines Copernicus über die des heiligen Geistes zu stellen?“ *). Von historisch-individueller Auslegung daher kaum eine Spur: Trinität, Unsterblichkeit, die Natur und Idiomen Christi sind im A. Testament mit nicht geringerer Deutlichkeit gelehrt als im Neuen. Die von ihm gegebene *harmonia evangelica ad concinnandum novum Monotessaron* folgt den Grundsätzen Osianders, wiewol er Proleg. § 2 auffallender Weise gesteht, erst nach Vollendung seiner Schrift erfahren zu haben, daß schon Osiander, Codomannus, Molinäus seine Vorgänger gewesen.

Als Dogmatiker setzt Calov den Lehrbau Gerhards fort. Schon wurde das Bedürfnis einer mehr ineinandergreifenden Darstellung der Dogmen stärker gefühlt: Calovs Werk führt nicht mehr den Titel *loci*, sondern *systema locorum theologiorum*, 1655—1677, 12 tom. Er selbst zwar begründet diese neue dogmatische Arbeit nach Gerhard nur durch die seitdem angewachsene Menge neuer Irrlehren, wobei er vor allen die synkretistischen im Auge hat; es war wol aber nur die Bescheidenheit vor dem großen Namen, die ihn verhinderte, noch andere Rücksichten anzugeben. Wie man überhaupt unter dem, was man lutherische Scholastik nennt, lediglich unfruchtbare Subtilitäten zu verstehen pflegt, so wird man auch in diesem Werke, worin die lutherische Scholastik ihre Triumphe feiert, nur solche erwarten. Aber auch Calov ist ein *theologus scripturarius*, welcher nicht weniger als Gerhard, sondern fast noch mehr Ernst damit macht, den Schriftbeweis zu Grunde zu legen. Er macht es gerade einem Calixt zum Vorwurf, das Sprachstudium dem metaphysischen nachgesetzt zu haben **), und erklärt in seiner *theologia antisyncretistica* th. 4: *theologiae studioso longe magis necessaria est linguae hebraicae et graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae*. Er erweist sich als geübter Dialektiker, aber die Vorliebe für logische Subtilitäten wie auch für dogmatische Spekulationen ist bei ihm geringer als bei Hülsemann, seinem Schwiegervater und Gesinnungsgenossen. Sein Fortschritt über Gerhard hinaus besteht in dem größeren Umfange der bekämpften Irrlehre, in der sorgfältigeren Verknüpfung und Ausföhrung mancher Lehrstücke, in den weiter ausgedehnten Grenzen des Häretischen ***). Während Rufäus und selbst Hülsemann Bedenken tragen, die von den Gegnern nicht zugestandenen Konsequenzen aus ihrer Lehre zu dem Häretischen zu rechnen, tut dieses Calov mit unerbittlicher Strenge unter der Voraussetzung, daß ja der Beweis für die orthodoxen Folgerungen mit einer Evidenz dargetan werden könne, welcher nur die *portinacia*, das Kennzeichen der Häresie, sich zu widersetzen vermöge.

Das Lob der Gründlichkeit kommt indeß nur den vier ersten Teilen des Systems zu, gegen das Ende hin wird die Behandlung immer flüchtiger. Eine zweite Auflage hat das Werk nicht erlebt; aus einem Briefe Calovs an den Buchhändler Junner in Frankfurt geht hervor, daß er über eine solche mit ihm unterhandelte und ein Honorar von 200 Talern verlangte — eine damals ungewöhnliche Zumutung, zumal für eine zweite Auflage, indem bis in das zweite Drittel des Jahrhunderts das Honorar in der Regel nur in Freiemplaren bestand. Außer diesem System war von ihm noch das dogmatische Werk herausgegeben

*) Wittenberger Theologen, S. 254; Gaf, Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854, I. Th. S. 165.

***) Epist. dedicatoria zu seiner Isagoge, 1667.

****) Vgl. die Kritik des Calovschen Systems bei Gaf a. a. O. S. 333.

morden: *Apodixis articulorum fidei* 1684 und die *Theologia naturalis et revelata juxta Augustanam confessionem* 1646: Seinen Schriften liegen größtenteils akademische Vorlesungen zu Grunde, denen indess meistens eine fleißige Überarbeitung zu teil geworden zu sein scheint. Am meisten verrät seine Altersschwäche sein *Anti-Boehmius*. Er hatte denselben seinem Freunde, dem Superintendenten Pomarus in Lübeck, zur Durchsicht mitgeteilt, welcher in einem seiner Briefe äußert, ihn absichtlich über ein Jar zurückgehalten zu haben, um die Herausgabe einer so unvollkommenen Arbeit zu verhindern.

Die vorhandenen Biographien Calovs sind sehr mangelhaft und dürftig: Joh. Friedr. Erdmann, *Lebensbeschreibungen der Wittenb. Professoren* 1804, S. 88; eine pomphaste akademische Rede seines Verehrers Fr. Mayer mit wenig Datis in Pipping, *memoria theologorum nostra aetate clarissimorum* S. 108. Aus Leichenreden und Korrespondenz habe ich eine vollständigere Charakteristik zu geben versucht in den *Wittenberger Theologen* 1852, S. 185 f. **Tholud †.**

Calvarienberg, s. Golgatha.

Calvaristen oder Priester des Calvarienberges, 1633 gestiftet in der Diözese Auch, bald darauf wurde auch in Paris auf dem Mont Valerien ein Haus von diesen Priestern, auf Bitte Ludwigs XIII. gegründet; der Mont Valerien erhielt von da an den Namen Calvarienberg. Es gibt auch Benediktinerinnen vom Calvarienberge. **Herzog.**

Calvin. Übersicht der Quellen und Bearbeitungen. Seitdem in der ersten Auflage der Artikel Calvin und seitdem die Supplemente zum Hauptwerk herausgekommen, ist auf diesem Gebiete mehreres sehr nennenswertes, zum teil sehr bedeutendes zu Tage gefördert worden. Wir fassen alle bisherigen Quellen und Bearbeitungen zusammen. Zu den zwei Gesamtausgaben der Werke Calvins, der von 1617, in Genf erschienen in 12 Foliobänden, der von 1671 in Amsterdam, welche beiden Ausgaben jetzt veraltet sind, ist hinzugekommen eine dritte als Fortsetzung des *corpus reformatorum*, *Calvini opera, quae supersunt omnia*, herausgegeben von Wilhelm Baum (der sich jetzt davon zurückgezogen hat), Eduard Cuny, Eduard Reuß, Professoren der Theologie in Straßburg; seit 1863, wo der 1. Band erschien, sind bis jetzt sieben herausgekommen; die Herausgabe steht bei den Briefen: alles versehen mit wertvollen Prolegomenen, wodurch unter andern über die erste Ausgabe der *Institutio* das rechte Licht verbreitet wird; dazu kommt ein Abdruck der ersten höchst selten gewordenen Ausgabe der *Institutio* von 1536, sodann der Ausgaben von 1539 bis 1554, die französische Übersetzung der Ausgabe von 1539, eine Anzahl von Psalmen, von Calvin metrisch übersetzt noch vor des Clément Marot Psalmen, ein epinikion zu Ehren Christi von Calvin, eine Anzahl neu aufgefundenen Briefe von Calvin. Zu dieselbe Ausgabe sind aufgenommen: *Joa. Calvini opuscula* v. 1552; *Joa. Calvini epistolae et responsa* 1576; *Calvini, Bezae aliorumque literae* ed. Bretschneider 1835, sodann die Briefsammlung, die Jules Bonnet 1854 in vier Bänden herausgegeben. Dazu kommt die Tholud'sche Ausgabe der *Institutio* und der *Kommentare* Calvins zum *N. T.*, in lat. Sprache — beide sind in der Neuzeit auch in französischer Sprache herausgegeben worden. — Von Biographen Calvins ist zuerst Beza zu nennen, der noch im Todesjare Calvins 1564 *l'histoire de la vie et de la mort de Jean Calvin*, — 1565 zum zweiten Male und vermehrt herausgab; die lat. Bearbeitung ist kürzer, erschien in der Briefsammlung, die 1575 und 1576 in Genf und Lausanne veranstaltet wurde, sodann in der Amsterdamer Ausgabe der Werke Calvins, ebenso vor der Tholud'schen Ausgabe der *Kommentare* Calvins zum *N. T.*, zuletzt in der neuen Ausgabe der Werke Calvins. Von Schmähschriften sind die wichtigsten die von Volsec nebst der gegen Beza, 1835 in Genf neu edirt, von Jaques C. Ray, Rouen 1657, der jedoch Calvin von der durch Volsec erhobenen Beschuldigung reinigt, daß er wegen unnatürlicher Verbrechen in seinem Vaterlande gebrandmarkt (*accusé*) worden sei. Gegen Volsec erschien eine eigene Schrift, *Anti-volsecus*, Cleve 1622. Gegen die Schrift von Richelieu, Über die leichteste und sicherste Methode zur Bekehrung derjenigen, die sich von der Kirche getrennt haben,

schrieb Drelincourt, Geistlicher von Charenton, eine viele wichtige Angaben enthaltende Verteidigungsschrift. Auf deutschem Boden sind in der neuesten Zeit drei weitläufige Biographien Calvins erschienen: Henry, Das Leben Johannes Calvins, des großen Reformators, 3 Bde., Hamburg bei Fr. Perthes, 1835—1844, rezensirt in Tholucks litterarischem Anzeiger 1846, Nr. 24—27. In gutem Geiste geschrieben, sehr vieles Material enthaltend: E. Staehelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, 1863, als 4. Theil der Sammlung Väter und Begründer der reformirten Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gut geordnete Darstellung, wenngleich einzelne Teile in Folge der neuesten Forschungen einige Modifikationen erleiden möchten. Dazu kommt das leider unvollendet gebliebene Werk von Kampfschulte, katholischen Professor der Geschichte in Bonn, gestorben vor einigen Jahren: Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, Leipzig 1869, so unparteiisch gehalten, als man es von einem katholischen Gelehrten überhaupt erwarten kann. Die Darstellung reicht bis zum Jahre 1546, wo eine ernste, ja heftige Opposition gegen das herrschende System mehr und mehr Raum gewann. Wichtig sind auch die Arbeiten der beiden Galiffe, insbesondere die vom Sone, Professor in Genf: Besançon Hugues, libérateur de Genève in Tome XI der mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès intentés à Genève en 1547 pour haute trahison contre Ami Perrin, ancien syndic etc. et contre son accusateur Laurent Maigret, dit le Magnifique; dazu eine Abhandlung über die politischen Parteiungen und die Niederlage der Oppositionspartei im J. 1555, im Tome VIII der mémoires de l'institut national Gènevois. — Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Amaux etc. Alle diese Arbeiten gründen sich auf umfassende archivalische Forschungen; nur schade, daß sie einen gegen alle Einrichtung Calvins äußerst feindseligen Geist atmen. Der Verfasser stellt sich hin als der ancien Gènevois, der für die Rechte und Freiheiten des alten Genf im Gegensatz gegen die eingedrungenen, besonders französischen Flüchtlinge, auf den Kampfplatz tritt, und an diesen auch gar nichts gutes übrig läßt. Ubrigens läßt sich nicht läugnen, daß er vieles vorbringt, was durchaus gegründet ist; nur fehlt er darin, daß er übereilte Schlüsse daraus zieht; dahin gehört, was er über Calvins Verhalten zu dem französischen Agenten und Spion in Genf, Maigret, sagt; was er darüber bemerkt, daß Calvin Genf als ein Pfand ansah, um gegebenen Falles die Lage der französischen Reformirten zu ändern und zu bessern. Was Maigret, le Magnifique genannt, betrifft, so hatten Calvin und die Regierung von Genf gegründete Ursachen, mit diesem Manne säuberlich umzugehen; denn dem Regenten Genf drohte von Frankreich immer Gefahr. Ubrigens ist nicht zu vergessen, daß dieser Mann im Jahre 1535 dem durch Savoyen bedrohten Genf die Hilfe Frankreichs verschaffte. Außerdem begreifen wir nicht, wie Galiffe sich einbilden kann, daß durch Verrat an Frankreich das Los der Reformirten in diesem Lande gebessert werden konnte. Das mag immerhin seine Richtigkeit haben, daß es in Genf eine entschieden französisch gesinnte Partei gab. — In anderen Stücken widerspricht auch Kampfschulte den Schlüssen v. Galiffe, S. 364; ebenso stellt sich ihm Roget in der alsbald anzuführenden Schrift entgegen, S. 33. Auch wir haben bereits in Bd. 21 der 1. Ausgabe S. 46 ein Urtheil von Galiffe zu berichtigen gefunden. Ubrigens kann Galiffe nicht umhin, anzuerkennen, daß Calvin gegen dieselben Flüchtlinge, die seine Stütze sind, sehr streng verfährt. In Summa kann man nicht sagen, daß durch die Forschungen Galiffes die Geschichte Calvins und Genfs zu seiner Zeit eine ganz andere Gestalt angenommen. Die Härten in Calvins Charakter, die schon längst anerkannt sind, sind mehr herausgehört. Ein Résumé der genannten Arbeiten von Galiffe findet sich im deutschen Museum von Prag 1863, Nr. 3: Der Calvinismus und die politischen Parteien in Genf; besonders herausgegeben unter dem Titel: Neuestes über Calvin, Frankfurt a/M. 1863. Aus früheren Jahren führen wir hier die geistvolle Schrift von Savoy an: études littéraires sur les écrivains françois de la réformation, 1. Bd. 1841. — Sehr interessant ist eine kleine aber sehr inhaltvolle Schrift von Roget, l'église et l'état à Genève du vivant de Calvin, Genf 1867, woraus sich ergibt,

dass Calvin durchaus nicht eine solche Herrschaft übte, wie oft ist angenommen worden, dass die Regierung sich vielfach in die inneren Verhältnisse der Kirche einmischte, und selbst Calvin einmal ermahnte, seine Pflicht besser zu erfüllen. Die ganze Darstellung dient zur Ergänzung und teilweisen Berichtigung derjenigen von Gattiffe, dazu kommt von demselben Verfasser eine Geschichte des Volkes von Genf, wovon bereits drei Bände erschienen sind. Außerdem sind noch folgende Arbeiten über Calvin anzuführen: Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, Straßburg 1877; Schent, Lehrer in Moskau, Johann Calvins Verdienste auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts. Der Verfasser findet sich umsomehr zu dieser Arbeit veranlaßt, als von diesem Gegenstande in Karl v. Raumer's Geschichte der Pädagogik nur ganz beiläufig Erwähnung geschieht. Um so willkommener ist uns auch der Artikel v. Wagenmann über Calvin in der pädagogischen Encyclopädie. Außerdem haben wir noch zu nennen eine Straßburger Baccalaureatshefte v. Edmond Stern: la théorie du culte d'après Calvin, Straßburg 1869; Johann Jules Bonnet, Calvin au val d'Aoste les amitiés de Calvin, in dessen récits du seizième siècle, Paris, Grassart 1864; Rilliet de Candolle, Lettre à M. Merle d'Aubigné sur deux points obscurs de la vie de Calvin 1864, worin der Verfasser den Aufenthalt Calvins in Italien mit Unrecht gänzlich in Abrede stellt, während Jules Bonnet seinerseits zu weit geht und unverbürgte Sagen als historisches Material verwertet. Auch Merle d'Aubigné hat in seiner Geschichte der Reformation zur Zeit Calvins diesen ausführlich behandelt. Dazu kommt die Schrift von Bungenier, Calvin, sein Leben, sein Wirken, seine Schriften, deutsch 1864, gute, populäre, aber nicht auf eigenen Forschungen beruhende Darstellung. Außerdem ist noch anzuführen die 2. Ausgabe der Schrift v. Gaberel, die Geschichte der Genfer Kirche.

Calvin (eigentlich Cauvin oder Caulvin zu schreiben) wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater war Fiskalprokurator der Grafschaft Noyon und Sekretär des Bistums; er war unbemittelt, wußte aber trefflich die Vorteile seiner Stellung zu Gunsten seines Sohnes auszubenten; so kam es, daß schon der erste Unterricht Calvins sorgfältiger war, als die Mittel des Vaters es zuließen: er wurde mit den Kindern einer der ersten adeligen Familien des Landes, de Rommor, erzogen. Schon frühe zeigte er den ihm eigentümlichen sittlichen Ernst des Charakters; er war der Censor seiner Jugendgenossen, sein tief religiöser Sinn gab sich in steifer Anhänglichkeit an den Glauben und den Gottesdienst der Kirche kund. Um desswillen wurde er vom Vater für die kirchliche Laufbahn bestimmt und nach Paris geschickt. Hier machte er unter trefflichen Lehrern, im Kollegium de la Marche unter Maturin Cordier, der später vom Papsttum abfiel und nach Genf sich übersiedelte, darauf im Kollegium Montaigu tüchtige Studien, worin er bald seinen Mitschülern vorauseilte. Die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien verschaffte ihm eine Pfarrstelle (de Marteville, die bald mit derjenigen von Pont l'évêque vertauscht wurde). Er hatte sie ohne vorausgehende Weihe, gemäß dem damaligen Mißbrauche, durch den Einfluß des Vaters auf den Diözesanbischof erhalten: man begnügte sich, ihm die Tonsur zu geben und ihn eine Disputation halten zu lassen*). Bald jedoch mußte er seinen Studien eine andere Richtung geben; der Vater geriet auf den Gedanken, daß das Studium des Rechts dem hoffnungsvollen Sohne eine glänzendere Laufbahn eröffnen würde, und der Sohn mußte sich fügen; onehin mochte dieses Studium seinem scharfsinnigen Geiste mehr zusagen; er betrieb es mit Glück und Auszeichnung unter ausgezeichneten Lehrern, in Orleans unter Peter de l'Etoile, in Bourges unter Alciat. Oftmals hielt er in Orleans an der Stelle des Lehrers die Vorlesung, und bei seinem Abgehen von dort erhielt er die juristische Doktorwürde. In Bourges genoß er überdies den Unterricht des gelehrten Wolmar in der griechischen Sprache, der ihm für seine theologische Bildung so wichtig

*) Henry läßt ihn schon damals predigen; er versteht unrichtig Bezas Worte, der nur dieses sagte, daß Calvin, ehe denn er Frankreich verließ, in Pont l'évêque einigemal gepredigt habe.

wurde. Schon damals gewönte er sich an jene rege Geistesätigkeit, welche er bis an das Ende seines Lebens in gesteigertem Maße fortsetzte. Er arbeitete bis Mitternacht und begann die Arbeit früh morgens um 5 Uhr mit Wiederholung dessen, was er am vorigen Tage erlernt hatte. Um diese Zeit geschah in seinem frühreifen Geiste eine innere Umwandlung, infolge derer er seinen Studien, seinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Der väterlichen Religion mit Eifer und Treue ergeben und ihren Heilmitteln Vertrauen schenkend, fand er sich doch in seinem Gewissen nicht befriedigt. Der Gedanke an Gott erfüllte ihn mit Schrecken und Angst und keine Bußwerke vermochten sie aus seiner Seele zu vertreiben. Je mehr er mit sich selbst sich beschäftigte, desto mehr füllte er Pein im Gewissen und fand nur dadurch einigen Schutz dagegen, daß er mit Absicht den Blick von sich selbst hinwegwendete. Gott aber züchte ihn und machte durch eine plötzliche Bekehrung (*subita conversione*) ihn gelehrig (Vorrede zu den Psalmen. Schrift an Sadolet). Diese plötzliche Umwandlung ist ein sehr beachtenswerter Zug: fortan war er dem Katholizismus bereits abgestorben; er hatte seine Nichtigkeit durchschaut und den unabänderlichen Grund gelegt zu einer immer reiner sich gestaltenden religiösen Überzeugung. Ob das Studium des Rechts völlig aufzugeben, forschte er nun eifrig in der heiligen Schrift. Nach dem Tode seines Vaters begab er sich nach Paris und widmete sich nun ausschließlich demjenigen Studium, wozu er am meisten innern Trieb und Beruf füllte. Sein reichbegabter Geist hätte mit Ruhm die juristische Laufbahn durchlaufen; sie sollte ihn aber nicht festhalten, sondern ihm nur zur Christesgymnastik und Vorbereitung auf einen höheren Beruf dienen. Daß er willig sich dem Wunsche des Vaters gefügt, ist ein Zeugnis von jener Geistesucht, die sich willig unter das Joch väterlicher Autorität beugt und die er später von andern so streng forderte; daß er, sobald die Umstände es gestatteten, von seiner Freiheit Gebrauch machte, ist ein Beweis, daß sein Geist durch jenes Opfer nicht geknickt, sondern zur Selbständigkeit herangereift war. Damals gerade entfaltete sich in Frankreich, in Paris zumal, unter dem Schutze des schöngeistigen Königs Franz I. die reformatorische Bewegung: er predigte öfter in den Versammlungen der Evangelischgesinnten; seine Rede endigte gewöhnlich mit den Worten: ist Gott für mich, wer mag wider mich sein? Gerne scharten sich die Teilnehmer der reformatorischen Bewegung um den geisteskräftigen Jüngling. Voll von dem kühnen Gedanken, den König für die Reformation zu gewinnen, verfertigte er, — so groß war das Vertrauen, das man ihm bereits bewies, — für den Rektor der Universität, Nikolaus Cop von Basel, am Feste aller Heiligen 1533 die übliche an den König gerichtete Rede, welche öffentlich vorgelesen wurde; s. Calvins Opera im Corpus reformatorum, volumen IX, LXXIII; sie enthielt sehr freie Ansichten über die obsehnebenden Religionsfragen und hätte dem Verfasser beinahe Gefangennehmung zugezogen. Er wandte sich zunächst nach dem südlichen Frankreich und es begann nun für ihn ein Wanderleben, das durch Sagen ausgeschmückt worden. Wichtig war es für seine fernere Entwicklung und Ausbildung, daß er in Angoulême mit dem Kanonikus du Tillet, der damals zur Reformation hinneigte, in Verbindung trat, dessen reiche Bibliothek benutzte, um die Vorstudien zu seiner *institutio* zu machen. Nachdem er nochmals Paris besucht, nötigte ihn die ausbrechende Verfolgung (1534), eine Zuflucht in Basel zu suchen. Er sehnte sich, wie er selbst jagt, nach Stille und Ruhe, um den geliebten Studien obliegen zu können.

Bis zu dieser Zeit war Calvin bereits als Schriftsteller aufgetreten. Auf eigene Kosten gab er die zwei Bücher des Seneca von der *clementia* heraus und verfaß sie mit einem Kommentar, in der deutlichen Absicht, den König zu milderern Maßregeln gegen die Evangelischen zu bewegen (Paris, April 1532). Den widerläuferischen Irrtum von dem Seelenschlaf widerlegte er mit Gründen aus der Schrift in der *Psychopannychia* (Paris 1534). Die Verfolgung der französischen Anhänger der Reformation gab aber dem jungen christlichen Denker während seines Aufenthaltes in Basel Anlaß, die besten Früchte seines geistigen Lebens hervortreten zu lassen. Franz I. entschuldigte nämlich die blutigen Verfolgungen der Protestanten seines Reiches gegen die darüber entrüsteten deutschen Fürsten, um

deren Freundschaft er sich beworben hatte, indem er einige Schriften verbreiten ließ, worin behauptet war, daß nur schwärmerische, zum Aufrur gegen alle göttliche und menschliche Ordnung geneigte Widertäufer gestraft worden. Einige jener Schriften kamen in Calvins Hände. „Da ich sah“, sagte er in der Vorrede zum Kommentar über die Psalmen, „daß es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden, so überzeugte ich mich, daß mein Stillschweigen ein Verrat an der Wahrheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zur Herausgabe meiner Institution veranlaßte. Vor allem hatte ich die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott löstlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien; und da ich die Scheiterhaufen wider aufrichten sah, wollte ich wenigstens andere Völker zum Mitleiden bewegen.“ So entstand die erste Ausgabe dieses berühmten Werkes. Die früher streitige Frage, betreffend die erste Ausgabe dieses Werkes, ist in den Prolegomena zu der neuen Ausgabe von Calvins Opera jetzt endgültig entschieden. Das Werk ist von Calvin im J. 1536 zum ersten Male herausgegeben worden und zwar in lateinischer Sprache. Entscheidend für diese Annahme ist eine Stelle aus der Vorrede Calvins zu der französischen Ausgabe vom J. 1541, worin der Verfasser mit dürren Worten sagt, daß er das Werk zuerst in lateinischer Sprache herausgegeben und nachher, um dasselbe für seine Nation nutzbar zu machen, in die französische Sprache übersetzt habe. Dasselbe sollte aber zunächst die französischen Protestanten zum klaren Bewußtsein der Lehre, die sie bekannnten, erheben und diese ihren Gegnern bekannt machen. So klein es war im Vergleich mit dem, was es später durch des Verfassers mehrende und bessernde Hand geworden ist, so enthielt es doch schon den vollständigen Ausdruck derjenigen Überzeugung, welcher er bis in den Tod getreu blieb, und beklundete eine seltene Reife des Geistes in so großer Jugend.

Die Widmungsworte an Franz I. sind schon längst als ein erhebendes Denkmal christlicher Freimüthigkeit berühmt. Zuerst, sagt er, habe er an nichts weniger gedacht, als ihm dies Buch zu widmen, das zum Unterrichtsbuch für die Franzosen bestimmt gewesen, deren viele die Wahrheit suchten und die rechte Erkenntnis nicht hätten. Die Verfolgung der Protestanten habe ihn bewogen, damit einen andern Zweck zu verbinden, nämlich ihm ein Glaubensbekenntnis zu übergeben, damit er die Lehre kennen lerne, welche jene Wütenden mit Feuer und Schwert und mit den greulichsten Verleumdungen verfolgten. Darauf geht Calvin zur Widerlegung der gegen seine Glaubensgenossen erhobenen Anklagen über. „Indem sie unsere Religion eine neue Religion nennen, beschimpfen sie Gott, dessen heiliges Wort nicht verdiente, der Neuerung verdächtigt zu werden. Für diejenigen ist unsere Religion neu, denen Christus und sein Evangelium etwas neues sind. Vermöge derselben Unwissenheit halten sie unsere Religion für zweifelhaft und ungewiß. Aber so sehr sie die Ungewißheit derselben verhönen, wenn sie die ihrige mit dem eigenen Blute besiegeln müßten, würde man ersehen, wie hoch sie dieselbe achten. Ganz anderer Art ist unsere Zuversicht, welche weder die Schrecken des Todes noch selbst Gottes Richterstuhl fürchtet.“ Er bittet darauf den König, die Verfolgung einzustellen, wobei er die Hoffnung ausspricht, daß der Herr selbst ihnen beistehen wird; mit dem Wunsche, daß der Herr seinen Thron durch Gerechtigkeit fest machen möge, schließt diese herrliche Vorrede. Als die institutio erschien, hatte Calvin Basel bereits verlassen und sich kurze Zeit an den Hof der Herzogin von Ferrara begeben, der standhaften, unglücklichen Beschützerin des Evangeliums. Hierauf ging er in seine Vaterstadt zurück, brachte seine Sachen in Ordnung und nahm sich vor, in Basel oder in Straßburg Mühe für gelehrte Arbeiten zu suchen, voll von sehnlichem Verlangen, seinem ungetreten Leben ein Ende zu machen. Da nun die Kriegszeiten andere Wege verschlossen, nahm er seinen Weg über Genf, wo er am 5. August 1536 anlangte, in der Absicht, nur eine Nacht daselbst zuzubringen und sogleich die Reise weiter fortzusetzen.

In dieser Stadt waren gerade in dem Zeitpunkte, wo der junge Calvin sie berührte, in politischer wie in kirchlicher Beziehung für ihre ganze folgende Entwicklung entscheidende Veränderungen eingetreten, die zunächst durch die Verhält-

nisse zur Schweiz hervorgerufen worden. Schon seit dem Falle Karls von Burgund hatte Berns wachsende Macht im benachbarten Waadtlande festen Fuß gefaßt. Der Unglückstag bei Cappel (1531), die darauf folgende Restauration des Katholizismus in einem Teile der deutschen Schweiz waren eine mächtige Manung, die entstandenen Verluste durch neue Erwerbungen zu ersetzen; es standen damit Eroberungspläne in Verbindung. Farel war es, der die romanische Schweiz für die Reformation gewann, und Bern ließ dazu seinen starken Arm. In Genf selbst waren die Auspicien für die Reformation höchst ungünstig. Die Stadt war in tiefes sittliches Verderben gesunken, wozu die häufigen Hoflager der savoyischen Herzöge und das ansteckende Beispiel einer lasterhaften Geistlichkeit das ihrige mitgewirkt hatten. Von wissenschaftlicher Kultur und Strebbarkeit war keine Rede, noch weniger von gesühtem Bedürfnis einer religiösen Reformation. Als diese Bewegung in Deutschland und der Schweiz begann, waren die Genfer lediglich vom Streben erfüllt, sich der Herrschaft des Herzogs von Savoyen und ihres Bischofs, der für jenen Partei ergriffen, zu entledigen. Darüber spalteten sich die Bürger in zwei Parteien; die einen hielten es mit den Eidgenossen (Eidgenossen), die andern mit Savoyen (mamelus). Mit Hilfe der Kantone Bern und Freiburg wurde die savoyische Herrschaft gebrochen, die savoyisch Gesinnten wurden vertrieben oder mußten sich fügen. Der Held dieses Aktes der Geschichte ist Berthelier, der darüber das Leben verlor.

Auf diesen ersten Akt folgte die Reformationsbewegung, welche die Bürgerschaft wiederum in zwei Teile spaltete, bis der reformatorisch gesinnte Teil die Oberhand erhielt. Das Eindringen der Reformation, der Sieg derselben, war wesentlich durch die Dazwischenkunft Berns zustande gekommen. Nur unter dieser Bedingung wollte Bern gegen den Herzog von Savoyen Schutz gewären; um vor Savoyen sicher zu sein, bequerten sich viele zur Annahme der Reformation, die andern aus Liebe zur Ungebundenheit. Bis zum 27. August 1535 hatte die Reformation den vollständigen Sieg davongetragen. Held dieser Begebenheiten ist der schon genannte Farel. Neben ihm arbeiteten als Prediger andere Flüchtlinge aus Frankreich.

Genfer tat in Verbindung mit der Obrigkeit und seinen Kollegen sein möglichstes, um die Reformation zu befestigen. Im 15. Jahrhundert war die allgemeine Bürgerversammlung (conseil général) als oberste gesetzgebende Behörde in den der Bürgerschaft zukommenden Dingen eingeführt worden. Diese Einrichtung wurde nun zur Befestigung der Reformation verwendet. Im Februar 1536 versprachen die versammelten Bürger durch einen feierlichen Eidschwur, alle vorhergegangenen Beleidigungen zu vergessen. Zugleich wurde die Ordnung des Gottesdienstes festgesetzt; dreimal im Jahre sollte das heilige Abendmal mit ungesäuertem Brote ausgeteilt werden. Die Taufsteine wurden abgeschafft, desgleichen alle Feste, nur den Sonntag behielt man bei. Ein strenges Verbot erging gegen alle weltlichen Vergnügungen, Spiele, Tänze, Maskeradenzüge u. s. w. Am 21. Mai gelobten die Bürger durch feierlichen Eidschwur, die Lehre der römischen Kirche zu verwerfen und nach der Regel des Evangeliums zu leben. Die vorhandenen Schulen wurden, so weit es anging, mit tüchtigen Lehrern versehen. Allein es fehlte viel daran, daß die Reformation, in dieser Strenge durchgeführt, allgemeine Billigung erhalten hätte und populär geworden wäre. Bonniward, der Prior der Abtei St. Viktor, kannte seine Genfer, als er ihnen zu Anfang der Reformation sagte: „Ihr habt die Priester gehaßt, die euch nur zu ähnlich waren; ihr werdet die Prediger hassen, weil sie euch zu unähnlich sind“. In der That traten schon im September 1536 viele Bürger vor den Rat und erklärten, „sie könnten die Prediger, welche ihre Laster tadelten, nicht mehr dulden; sie wollten in Freiheit leben“. Es zeigte sich, daß die Durchführung der Reformation wie die früheren Ereignisse die Bürgerschaft in zwei Parteien spaltete, die große Mehrzahl derer, die äußerlich die Reformation angenommen und die Minorität, die es mit den Predigern und der Obrigkeit von Herzen hielt. Farel füllte aufs tiefste die Größe und Schwierigkeit des Werkes, das auf seinen und seiner Kollegen Schultern lag.

Da betrat der junge Calvin die Stadt. Seine Hoffnung, nicht bemerkt zu werden, wurde getäuscht. Einer der französischen Prediger erkannte den schon rühmlich bekannten jungen Mann, sein hageres Aussehen, sein ernstes Antlitz, sein funkelndes Auge. Alsobald lief er zu Farel, ihm die Sache mitzuteilen. Farel's Entschluß war sogleich gefaßt: Calvin sollte sein Gehilfe werden. Er begab sich auf der Stelle in seine Herberge und hielt den Widerstrebenden fest durch die Macht seiner erschütternden Worte. Denn Calvin weigerte sich anfangs, unter dem Vorwande, daß er fürchte, durch den Dienst an einer Kirche seine Wirksamkeit zu beschränken. Er füllte sich nämlich mehr zu einer gelehrten Tätigkeit hingezogen; seine angeborne Schüchternheit und Liebe zur Einsamkeit erregte in ihm keine große Neigung, eine so schwere Stellung mitten in einer durch Parteien zerrissenen, für die Reformation bloß äußerlich gewonnenen Stadt einzunehmen. „Meister W. Farel“, so erzählt er selbst in der Vorrede zur Auslegung der Psalmen, „hielt mich in Genf zurück, nicht sowol durch seinen Rat und seine Ermahnung, als vielmehr mittelst einer fürchterlichen Beschwörung, so daß mir vorkam, als hätte Gott selbst seine Hand über mich ausgestreckt, um mich festzuhalten. Da er sah, daß er mit Bitten nichts ausrichtete, steigerte er seine Rede bis zur Verfluchung, daß es Gott gefallen möchte, die Ruhe und Muße zum Studiren, die ich suchte, zu verfluchen, wenn ich mich weigerte, in so großer Not Hilfe zu leisten. Dieses Wort erschreckte und erschütterte mich solchermassen, daß ich die unternommene Reise aufgab, doch so, daß ich im Gefühle meiner Schüchternheit mich nicht verpflichten wollte, eine bestimmte Stelle einzunehmen.“ So weit hatte Farel ihm nachgegeben, in der Hoffnung, bald auch diesen letzten Widerstand überwunden zu sehen.

Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvin's Laufban als Reformator, sowie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemüthsart darin abgespiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farel's Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Atem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem versöhnten Vater in Christo etwas zurücktritt. So wie Farel in heftigem Auffaren seiner Seele Gewalt antut, so wird es ihm fortan zur Gewohnheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswert, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Tätigkeit berufenen Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete, die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch innern Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der That bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisirung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit Calvin's Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, daß Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, sowie er denn auch nur aus Pflichtgefühl das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes.

Calvin, nachdem er mit öffentlichen Erklärungen der heiligen Schrift (einer Art von theologischen Vorlesungen) in dem Dom von St. Peter den Anfang gemacht *), ließ sich bald bewegen, Farel in seiner Pastoralwirksamkeit beizustehen,

*) Worauf Farel vor den Rat trat und bat, für sein Unterkommen zu sorgen. Der Rat hatte seinen Namen vergessen und ließ in's Protokoll schreiben: Farel a exposé que cette

worin er durch die gute Aufnahme seiner ersten Predigt sehr bestärkt wurde. Ein Katechismus wurde von ihm noch 1536 verfaßt in französischer Sprache (lateinisch 1538 herausgegeben), nicht zu verwechseln mit dem bekannten kleinen Genfer Katechismus in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich ein Auszug aus der Institution, one Fragen und Antworten. Auf seinen Antrieb und durch seinen Einfluß geschah es, daß ein von Farel aufgestelltes Glaubensbekenntnis, sowie einige neue, die Kirchenzucht betreffende Artikel den Bürgern vorgelegt und von ihnen beschworen wurden (20. November 1536). Die Wibertäuser überwand er in einem öffentlichen Gespräch in Gegenwart des Rats und Volkes, so daß sich fortan keiner mehr sehen ließ (18. März 1537).

Durch solches Auftreten wurde Calvin bald in die Reibungen verflochten, die er vorausgesehen und gerne vermieden hätte: die Geister platzten auf einander und der strenge Censor und herbe Gesetzgeber erlitt eine Niederlage. Die Prediger Calvin, Farel und Carand erklärten zu Ostern 1538, wegen der herrschenden Sittenlosigkeit das Abendmal nicht halten zu können. Zugleich bezeugten sie ihre Unzufriedenheit darüber, daß der Rat, one die Prediger zu befragen, die Beschlüsse der Laufanner Synode vom Jare 1537 angenommen und der Versammlung der Bürger vorgelegt, welche, dem Einflusse des verbündeten Bern nachgebend, dieselben sanktionirt hatten. Diese Beschlüsse betrafen zwar nur äußerliche Dinge, den Gebrauch der Taufsteine, des ungeäuerten Brotes beim Abendmal, die Feier der großen kirchlichen in Genf abgeschafften Feste.

Es war unverständiger Eifer, wie Calvin selbst nachher eingestand, daß die Prediger sich diesen einmal vom Volke angenommenen Neuerungen widersetzen; die Widereinführung der jährlichen großen Feste war ja noch dazu ein Fortschritt über den früheren beschränkten Standpunkt. Immerhin lag dem Widerstande der Prediger das löbliche Bestreben zu Grunde, die Unabhängigkeit der Kirche von der Statsgewalt aufrecht zu halten. Die Bürger aber und auch der Rat befürchteten das stärkere Hervortreten der klerikalischen Autorität und ergriffen freudig den Anlaß, das Joch, das beiden Theilen lästig geworden war, abzuschütteln. Eine vom Rat berufene Versammlung der Bürger befahl am 23. April 1538 den genannten drei Predigern, innerhalb zweier Tage die Stadt zu verlassen. Sie erklärten: „es ist besser Gott zu gehorchen als den Menschen“, und ergriffen freudig den Wanderstab. Besonders freute sich Calvin mehr als löblich war, wie er selbst es eingesteht; denn frei von der drückenden Last seines neuen Berufs kehrte er zu seinem alten Vorjaze zurück, fortan keine öffentliche Stelle zu bekleiden, um sich ungestört den Studien hingeben zu können. Doch sollte nach der Absicht der göttlichen Vorsehung, die sich bald enthüllte, diese Trennung von seiner Gemeinde nur dazu dienen, die Gemüter derselben für seine Wirksamkeit empfänglicher zu machen und das Brechen ihres trotzigten Widerstandes zu erleichtern.

Schon glaubte er, nach einigem Herumirren, in Straßburg den ersehnten Zufluchtsort erlangt zu haben, als er in ähnlicher Weise, wie in Genf durch Farel, so dort durch Busers ernste Vorstellungen bewogen wurde, die Seelsorge der sich bildenden französischen Gemeinde von französischen Flüchtlingen zu übernehmen, womit er Vorlesungen an der neu gestifteten Akademie verband. Viele Franzosen kamen um seinetwillen nach Straßburg. Bald wurde er in die deutschen Angelegenheiten hineingezogen. Als Teilnehmer an den Religionsgesprächen in Frankfurt a/M., Worms und Regensburg trat er mit Melancthon in freundschaftliche Verbindung und erwarb sich bei den Deutschen den ehrenvollen Beinamen des Theologen. Auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete war er hier sehr tätig, so wie er denn schon in Genf andere außer den genannten kleinen Schriften herausgegeben hatte. Zuerst kommt hier in betracht die neue Ausgabe seiner Institution im Jare 1539; die zweite Hauptausgabe dieses bedeutamen Werkes, die wenig verändert sich zeigt in den folgenden Straßburger Ausgaben von 1543 und 1548 und in den Genfer Ausgaben von 1550, 1553 und 1554, worauf 1559 in Genf

leçon, que ce françois donne en S. Pierre, est nécessaire etc.; es wurde ihm einiges wenige gegeben, später, 18. Februar 1537, etwas dazu (6 écus au soleil).

die dritte und letzte Ausarbeitung erfolgte, das Muster aller folgenden, herausgegeben von Robert Stephanus. Doch enthielt dieselbe im wesentlichen nichts neues, sondern hat nur an Methode, Ordnung und Klarheit gewonnen. — Sodann schrieb Calvin, um die Union zwischen dem reformirten und lutherischen Lehrbegriff anzubauen, die durch die vielen Streitigkeiten nicht nur erbitterten, sondern auch irre gewordenen Geister auf die Bahn der Wahrheit zu lenken, ein Buch über das heilige Abendmal im J. 1540 in französischer Sprache, 1545 in das Lateinische übersetzt von des Gallars. Indeß Luther, wie schon früher, (Calvin an Farel 20. November 1539), so nach Erscheinen dieses Buches über Calvins Standpunkt zu dem Abendmalsstreite sich sehr anerkennend aussprach (Hospin. hist. sacramentaria P. II, p. 178), urtheilten, wie denn öfter die Schüler über den Meister hinausgehen — die eifrigen Lutheraner von jenem Werke mit verächtlichen Worten; „er wäscht den Pelz und macht ihn nicht naß“ (Henry I, 285). Endlich fällt in diese Zeit seines Straßburger Aufenthaltes der Kommentar zum Brief an die Römer, dedicirt seinem Freunde und Lehrer Grynaüs in Basel, hervorgegangen aus den von ihm gehaltenen theologischen Vorlesungen. Es ist offenbar, daß diese Arbeit mit der *Institutio* innig zusammenhing.

Daneben vergaß er keineswegs seine alte Gemeinde. Fortwährend stand er ihr mit Rat und Ermahnung bei und bewies sich als ihr tapferer Verteidiger, als der gewandte Cardinal Sadolet die ihres Führers entblößten Genfer durch eine blendende Schrift in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen wänte*). Da erwachte in den Genfern mehr und mehr das Verlangen nach dem ausgetriebenen und dennoch ihnen treugebliebenen Lehrer. Es manten sie die garstigen Ausbrüche wilder Sittenlosigkeit, das neue Auftreten der Widertäufer, die Erneuerung der Winkelmessern. Die Gewissen waren erschüttert worden durch die Unglücksfälle der vier Syndics, Urheber der Vertreibung Calvins. Der eine brach sich den Hals durch einen Fall zum Fenster hinaus; der andere, des Mordes angeklagt, endigte sein Leben auf dem Schaffot. Die zwei anderen wurden als schuldig des Hochverrats aus der Stadt verwiesen. Unter diesen Umständen ließen die Genfer an Calvin die dringende Einladung ergehen, die verlassene Stelle wider einzunehmen. Diese Einladung erhielt er in Worms. Seine erste Antwort war verneinend. „Es ist kein Ort in der Welt, den ich so sehr fürchte wie Genf“, so schrieb er damals an einen Freund. Farel's und Bugers dringende Vorstellungen, sowie der persönliche Besuch von Gesandten aus Genf, überwandten endlich seinen Widerstand. Mit Tränen in den Augen nahm der starke Mann die Einladung an. „Ich biete Gott“, schrieb er an einen Freund, „mein geschlachtetes Herz zum Opfer dar, meinen gefesselten Geist unterwerfe ich dem Gehorsam.“ Am 13. September 1541 langte er wider in Genf an und wurde mit großer Freude von Regierung und Bürgerschaft aufgenommen. Der Rat, der die ihm angewiesene bescheidene Wohnung bereits ordentlich eingerichtet, bat ihn, doch ja nicht wider fortzugehen und ließ um den Preis von acht Sonnentalern einen neuen Hof für ihn anfertigen. Ein sehr hoher Gehalt, 500 Gulden (während ein Syndic nur 200 bezog), nebst entsprechender Wein- u. Getreidelieferung, wurde für ihn ausgesetzt, ungerechnet Vergütungen für außerordentliche Dienstleistungen. Der Rat rechtfertigte seine Freigebigkeit gegen Calvin auch damit, daß dieser große Ausgaben für durchreisende Fremde zu machen habe. In der That hat noch kein verständiger Mann Calvin eines luxuriösen Lebens beschuldigt. Selbst Galiffe tut es nicht. Kampfschulte gibt ihm das beste Zeugnis.

So beginnt der zweite Abschnitt von Calvins Leben, die Zeit seines einflußreichen Wirkens in Genf und auf die ganze reformirte Kirche. Sein Wirken zeichnet sich vor allem durch seinen, man möchte sagen streng-systematischen Charakter aus. Der französische Geist, so flüchtig er erscheint und gerade im Gegensatz zu dieser angeborenen Flüchtigkeit, ist methodischer als der deutsche. So wie diese Eigentümlichkeit in der französischen Sprache und schönen Litteratur hervortritt,

*) S. Jacobi Sadoleti, romani Cardinalis epistola ad senatum populumque Genevensem Anno 1539. Joa. Calvini responsio, in den Calvini Opuscula. Genf 1552.

so auch in derjenigen Gestaltung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens, die als das eigenste Erzeugnis des französischen Geistes auf dem religiösen Gebiete in neueren Zeiten betrachtet werden kann, im Calvinismus. Wenn überhaupt in Frankreich sich der Katholizismus in seiner größten Strenge entwickelt hat, — wie denn in diesem Lande die steifsten Mönchsorden, die Karthäuser und Trappisten entstanden sind, — so ist sich auch nicht zu wundern, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts unter französischem Einflusse den ernstesten Charakter angenommen. Selten ist wol ein menschliches Wirken so streng nach Grundsätzen geregelt worden, wie dasjenige des Reformators von Genf. Es beruhte auf einer wunderbaren Einheit, Klarheit und unerschütterlichen Festigkeit der Überzeugung. Mit Darlegung derselben, nach Anleitung der berühmten, schon öfter genannten Institution, beginnen wir daher unsere fernere Darstellung.

Vor allem tritt die Besonderheit hervor, daß die Betrachtung der christlichen Wahrheiten, die den Lehrbegriff ordnende Tätigkeit sich so eng als möglich an den einfachsten Ausdruck des christlichen Glaubens anschließt; es wird nämlich die ganze christliche Glaubenslehre an den Faden des apostolischen Symbols angereiht und an diesem Faden entwickelt. Die großartige Einfachheit des Planes und der Ausföhrung zeigt sich am deutlichsten in der Ausgabe von 1559 und den folgenden. Mit dieser strengen Handhabung des Glaubensprinzips hängt das zusammen, daß die Glaubenslehre in die engste Beziehung zur Sittenlehre gestellt und diese eigentlich mit jener abgehandelt wird. Die praktische Richtung von Calvins Reformation sowie der reformirten Kirche überhaupt kommt in jenem Verhältnis zur lebendigen Anschauung. Mit den beiden bisher beröhrten Punkten steht keineswegs im Widerspruche die Ausföhrung über die Prädestination und die hohe Bedeutung, die dieser Lehre beigelegt wird. Calvin geht nicht von einem spekulativen, sondern von einem religiös-sittlichen Interesse aus. Es ist ihm darum zu tun, im Gegenfaze gegen das herrschende Verderben und die lazen Grundsätze über Sünde und Gnade, aus welchen dasfelbe zum teil hervorgegangen, die Wichtigkeit und Verdienstlosigkeit alles menschlichen Wirkens hervorzuheben, der Rechtfertigung durch den Glauben eine feste Grundlage zu geben; mit einem Worte, die Prädestinationslehre mit den entsprechenden anthropologischen Sätzen vom menschlichen Unvermögen, vom Verluste der Freiheit zum Guten, diese augustini-schen Lehren waren ihm das Mittel, wodurch er den Katholizismus zu überwinden und niederzukämpfen trachtete. Es sollte jetzt, besonders nach dem Erscheinen des Werkes von Schweizer über die reformirten Centraldogmen, allgemein anerkannt sein, daß Calvin hierin nicht nur mit Zwingli und Desolampad, sondern auch mit Luther und Melancthon, mit diesem wenigstens in seiner ersten Periode, vollkommen einig war: in Festhaltung oder, wenn man will, in Erneuerung des Augustinismus stimmte der reformatorische Geist in den verschiedensten Ländern zusammen. Man kann wol sagen, daß durch Anwendung der augustini-schen Lehre der Katholizismus gebrochen wurde. Allein nicht nur stimmte Calvin darin mit jenen Männern vollkommen überein, sondern er hat im Anfange die Paradoxieen Luthers und Zwinglis gemieden und den betreffenden Wahrheiten den einfachsten Ausdruck gegeben. Dies zeigt sich in der ersten Ausgabe der Institution vom J. 1536: „an der Erlösung in Christo können wir nur teilhaben durch den Glauben; Treue und Glauben aber können wir uns selbst nicht geben, wir müssen sie von Gott erbitten. Vexter Grund unseres Heils ist die ewige Erwählung, einzig nach dem Vorsatze des göttlichen Willens. — Die erwählt sind, hören die Berufung, werden gerechtfertigt und verherrlicht. Es ist unmöglich, daß Erwählte verloren gehen; denn Gottes Vorsatz ist schlechthin fest“. Der Zweck der Straßburger Ausgabe brachte es mit sich, daß er seine Lehre überhaupt mehr entwickelte. Hatte die erste Ausgabe bloß den Zweck gehabt, von den Protestanten Verleumdungen abzuweisen, als wären sie rebellische, strafbare Widertäufer, so bekennt nun Calvin, in der Vorrede zu der Ausgabe von Straßburg, seine Absicht sei, die Theologie Studirenden zum Lesen der heiligen Schrift vorzubereiten und sie zum Lesen derselben anzuleiten. So wie das Ganze schon wissenschaftlich geordnet ist, so ist namentlich auch die augustini-sche Richtung schärfer, ja schroffer

ausgeprägt; es wird gesagt, daß in den Sünden nicht bloß Gottes Zulassung, sondern auch seine Macht sich zeige, daß Gott die Sünde durch Sünde strafe. „Gott reizt als gerechter Richter durch seinen Diener, den Satan, den bösen Willen, um die Gerichte zu vollstrecken.“ — Daher wird nun schon eine zwiefache Prädestination angenommen, der einen zur Seligkeit, der andern zur Verdammnis; und zwar werden die Menschen unter diesen ungleichen Bedingungen geschaffen. Wenn die Verworfenen untergehen, so büßen sie nur für das Verderben, in welches Adam zufolge seiner Vorherbestimmung gefallen ist. Der Sache nach haben wir hier bereits das *decretum horribile*, den Superlapsarismus der Ausgabe von 1559, worin Calvin über Augustin entschieden hinausgeht.

Ein anderer wichtiger Punkt in Calvins religiöser Überzeugung sind seine Ansichten über Kirchenautorität und Kirchenzucht. One von denjenigen der übrigen Reformatoren im wesentlichen abzuweichen, lassen sie doch eine gewisse Seite der Sache mehr hervortreten, eine andere mehr in den Hintergrund treten, so daß katholische Schriftsteller, Bossuet in seiner *histoire des variations*, Audin in seiner Schrift über Calvin, Wöhler in seiner Symbolik dem Calvin eine Überschreitung der Grenzen des Protestantismus und eine auffallende Annäherung an die katholische Kirche schuld gegeben haben. Soviel ist gewiß, daß Calvin der Kirche eine größere Autorität zugestanden, als alle anderen Reformatoren. Er schließt sich, was auch Henry I. 334 dagegen sagen möge, in diesem Punkte an Augustin an, nur nicht so weit, wie in der Lehre von der Prädestination und in der Anthropologie, d. h. mit dem Unterschiede, daß er, indess er diese letzten Lehren noch schärfer als Augustin formulirte, der Lehre von der Kirche die katholische Spitze, das Bischofsamt und die äußerliche Einheit, genommen hat. Calvin ist also weit entfernt, wie Luther, von der Freiheit des Christenmenschen auszugehen; hatten sich doch die Verhältnisse für Luther selbst seit dem Erscheinen der Schrift, worin er solche Lehren vortrug, ganz anders gestaltet; die Greuel der Widertäufer in Münster hatten es jedem klar gemacht, daß die reformatorische Bewegung gar sehr der Zügelung bedürfe. Daher geht Calvin von der Abhängigkeit des Menschen, von der Gemeinschaft, von der Notwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derselben aus. „Weil unsere Noth und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerlicher Hilfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen könne, so hat uns Gott solche Hilfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsere Mutter. Schon diese einzige Benennung zeigt, wie nützlich und notwendig es sei, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schoße erzieht, an ihren Brüsten ernährt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden.“ Mit diesen Worten beginnt die Entwicklung der Lehre von der Kirche im 4. Buche der Institution nach der Ausgabe von 1559; im wesentlichen war dasselbe gesagt in der genannten Straßburger Ausgabe.

Diese Kirche, außer welcher kein Heil ist, hat ein von Gott eingesetztes Lehramt, dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten verbunden sind. Sie hat das Recht, lehrend aufzutreten. Die Synode, welche sie repräsentirt, welche aus Geistlichen und Ältesten besteht, bietet die beste Bürgschaft für die richtige Auslegung der heiligen Schrift dar. Der Kirche kommt das Recht zu, Gesetze zu geben und die Kirchenzucht zu handhaben, doch so, daß die Kirche die Fehlenden bloß geistlich bestraft, und sie dem State anzeigt zur polizeilichen Bestrafung, weil der Stat nicht die Stelle der Kirche einnehmen soll. Denn keine Gesellschaft kann one Ordnung und Zucht bestehen. Die Lehre ist die Seele der Kirche, die Zucht ist mit den Nerven zu vergleichen, welche die Verbindung mit den verschiedenen Gliedern vermitteln und diese in Ordnung zusammenhalten. Sie ist ein Zaum für die Bösen, ein Antrieb zum Guten, eine väterliche Zuchtrute. Sie durchläuft verschiedene Grade von der Privatermanung zur öffentlichen Rüge, von da bis zur öffentlichen Ausschließung vom heil. Abendmale. Damit sie rechtmäßig sei, muß sie nicht von den Geistlichen allein gehandhabt werden. Die so organisirte Kirche ist in ihrem Wesen vom State streng geschieden; dieser verfolgt rein irdische Zwecke, indess die

Kirche einem himmlischen Ziele nachstrebt. Daher kommt jenem weder das Recht der Herrschaft über die Kirche noch der Einmischung in eigentlich kirchliche Dinge zu. Der Stat ist aber verpflichtet, der Kirche in Verwirklichung ihrer Ideale behilflich zu sein, so wie hinwiderum die Kirche des States Zwecke durch Handhabung der Sittlichkeit an ihrem Teile fördert. An eigentlicher Trennung von Kirche und Stat hat also Calvin nicht gedacht, und sich in der Durchführung seiner Ansicht noch entfernter davon gehalten als in der Theorie. Aber ebenfowenig kann, mit Henry II. 115, gesagt werden, daß Calvin die Kirche dem State unterworfen habe *).

Unverzüglich schritt Calvin zur Durchführung solcher Grundsätze. Unbekümmert um persönliche Beleidigung dachte er nicht daran, was ihm im Momente seines Triumphes ein leichtes gewesen wäre, diejenigen, die an seiner Verbannung Anteil genommen, zu verfolgen. Er sorgte vor allem dafür und benutzte seinen Sieg dazu, daß die Anstalt, um deren willen er gefallen war, und an deren Bestehen ihm das Wohl der Kirche geknüpft schien, alsobald wider eingerichtet würde. Sogleich nach seiner Ankunft erklärte er, daß er sein Amt nicht versehen könne, wenn nicht zugleich mit der christlichen Lehrverkündigung ein wolgeordnetes Presbyterium, verbunden mit kirchlicher Zucht, angenommen würde. So entwarf er denn Gesetze zur Organisirung der Kirche, welche Gesetze noch in demselben Jahre (am 20. Nov. 1541) von der gesamten Bürgerschaft feierlich angenommen wurden **). Durch dieselben wurde die kirchliche Einteilung der Stadt geordnet, die Sal der Geistlichen festgesetzt, ihre Verrichtungen ihnen angewiesen, die Sal derselben so eingerichtet, daß sie durch die anderen Geistlichen gewält werden und daß die Wälen durch den Rat und die Gemeinden bestätigt werden sollten. Den Geistlichen ordnete Calvin Älteste bei, welche von den Geistlichen bezeichnet, vom kleinen Rate und ebenfalls von den Gemeinden bestätigt wurden. Daraus, daß der direkte Anteil der Gemeinden auf dieses Bestätigungsrecht beschränkt wird, erhellt zur genüge, daß die calvinische Presbyterialverfassung weit entfernt ist, einen demokratischen Charakter zu haben: sie ist vielmehr eine geistliche Aristokratie im besten Sinne des Wortes. Die Ältesten nun in Verbindung mit den Geistlichen bilden diejenige Behörde, um deren Aufstellung es dem Calvin hauptsächlich zu tun war, das Konsistorium, mit Handhabung der Sittenzucht beauftragt. Seine Zusammensetzung wurde unabhängig von Calvin und nicht seinen Ansichten gemäß bestimmt. Denn das politische Element hatte darin das Übergewicht über das kirchliche, worüber sich der Reformator in seinen Briefen beklagt ***). Es bestand nämlich aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Ältesten,

*) Was Calvins Ethik betrifft, so verweisen wir auf Lobstein a. a. D. Hier soll nur bemerkt werden, daß Calvins ethische Grundsätze in seinen religiösen Anschauungen wurzeln, daher sie grundverschieden von der philosophischen Moral der Alten und der Scholastiker sind. Die christl. Ethik fasst er zusammen als das neue Leben des Christen. Hiebei kommt in betracht 1) die objektive Grundlage des neuen Lebens, die Erwältung; 2) das subj. Prinzip des neuen Lebens oder der Glaube; 3) die Bedingungen des neuen Lebens, die christl. Freiheit; 4) die Norm des neuen Lebens oder der Dekalog; 5) die Entstehung oder Entwicklung des neuen Lebens oder die poenitentia; 6) die Bewärtung des neuen Lebens, die Selbstverleugnung; 7) die Betätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft, oder Familie und Geselligkeit, Stat und Kirche; 8) das Ziel des neuen Lebens oder die christl. Vollkommenheit. Was den ersten Punkt betrifft, so bemerkt Lobstein mit vollem Rechte, daß Calvins Lehre von der Prädestination lediglich aus religiösen Interessen gestossen, ebenso, daß die göttliche Erwältung nach Calvins Ansicht nicht nur dem sittlichen Indifferentismus keinen Vorschub leistet, sondern im Gegenteil ein sehr starkes Motiv zum heiligen Leben und Wandel bildet.

**) C. Op. vol. X pars prior S. 17 ff. Die rédaction définitive existirt nicht mehr in dem Statsarchiv, sondern an der Spitze der registres de la vénérable compagnie: die Herausgeber geben das projet d'ordonnances ecclésiastiques, vom Sept. Okt. 1541, und unter dem Texte diejenigen Varianten, wodurch sich die offizielle Redaktion vom projet unterscheidet.

***) Calvin an Myconius: nunc habemus quaecunque presbyterorum iudicium et formam disciplinae qualem ferebat temporum infirmitas.

wobon einer Syndic, als solcher Präsident, die elf übrigen Ratsherren waren. Es versammelte sich alle Donnerstage und wurde durch einen Ratsdiener bedient. Es übte die Kirchenzucht wider Flucher, Lasterer, Trunkenbolde, Hurer, Schläger, Zänker, Tänzer, Verächter des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetze ohne alle Rücksicht auf Stand, Reichthum und Geschlecht. Diese Anstalt ist es hauptsächlich, die der genferischen Reformation ihren eigenthümlichen Charakter ausdrückte, den man aber nicht geradezu theokratisch nennen darf. Koet a. a. O. weist nach, daß dem Konsistorium nicht zukam, als Gerichtshof für die Lehre zu fungiren, ebenso, daß die Regierung lange Zeit dem Konsistorium das Recht der Exkommunikation absprach.

So betrat denn der von Natur schüchterne, aber durch Glaubenskraft unerschütterliche Mann aufs neue die mühsame, gefarvolle Bahn, die ihn schon einmal in ungünstigen Kampf mit dem Geiste des alten Genf verwickelt. Dieser Geist, kaum gebeugt und gedemüthigt, regte sich alsbald aufs neue und raffte alle Kräfte zusammen. Je herber die Kirchenzucht wurde, desto frecher erhob er das Haupt, desto wüthender verteidigte er sein gefährdetes Leben. Bis zum J. 1555 hatte der unerbittliche Sittenrichter Kämpfe aller Art, selbst bisweilen Todesgefahr zu bestehen, einmal mitten in der wüthenden Menge, das anderemal durch heimliche Nachstellung der Feinde, bis es seiner Standhaftigkeit gelang, den Geist des alten Genf zu bannen. Die Opposition war aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt; ihre Mitglieder wichen sehr von einander ab; die einen widersetzten sich der Kirchenzucht und bestanden auf den alten demokratischen Formen der Regierung, die unter Calvins Einflusse mehr und mehr beseitigt wurden. Das sind die sogenannten politischen Libertiner, worunter sehr rechtschaffene, achtbare Leute sich befanden. Andere näherten sich in auffallender Weise den Grundsätzen des sogenannten geistigen Libertinismus, von dem viele damals in Frankreich angesteckt waren, und der zum Deckmantel diente, um die katholischen Formen mitzumachen ohne innere Überzeugung. Es waren damit pantheistische Sätze verbunden, die zu direkter Verleugnung der christlichen Heilswahrheit und zu unsittlichen Grundsätzen führten, z. B. daß die gläubige Frau ihren Leib allen Gläubigen preisgeben dürfe, und daß dies der Sinn sei der Gemeinschaft der Heiligen *). In Genf fanden gerade diese letzteren Grundsätze bei einigen Eingang: Lästerung Christi, verruchte Lebensansichten und lasterhaftes Leben waren bei ihnen mit einander verbunden, doch ohne daß die Genfer Libertiner gerade die pantheistischen Grundsätze angenommen haben. Solche Libertiner, worunter vorzüglich Gruet und Benoite Ameaux zu nennen sind, dürfen wir aber durchaus nicht mit jener ersten Klasse von Libertinern und Opponenten in eine Reihe stellen. Doch beide Klassen umschlang das Band eines unverfönllichen Hasses gegen Calvin und seine Einrichtungen. Einige gaben ihren Hunden den Namen Calvin. Sehr bezeichnend für den Geist, in welchem die Losreißung von Savoyen und der römischen Kirche vollzogen worden war, ist der Umstand, daß der Sohn eines Märtyrers der Freiheit, Berthelier, und einer der ersten Teilnehmer an der Reformation, Perrin, zu den bedeutendsten Häuptern der Opposition gegen Calvin gehörten. Dieser letztere ward im Jare 1546 militärisches Haupt der Republik, bald darauf Syndic; ein anderer Feind Calvins wurde Censor, um dieselbe Zeit, da der Besuch des Gottesdienstes befohlen und obrigkeitlich beaufsichtigt wurde. Die Opposition bis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen, waren bereits im J. 1550 die jährlichen häuslichen Visitationen des Konsistoriums zur Erforschung des Glaubens und der Sitten der gesamten Einwohnererschaft angeordnet worden. Aber noch drei Jare später wurde dem Konsistorium das Recht der Ausschließung vom heil. Abendmal streitig gemacht. Damals nämlich (1553) erhielt Berthelier, dem das Konsistorium den Genuß des heiligen Abendmals untersagt hatte, vom Räte die Absolution vom Kirchenbanne. Die Vor-

*) Calvin hat die Grundsätze dieser französischen Libertiner, zu denen zwei Lieblinge der Königin von Navarra, Quintin und Pocques, gehörten, geschildert in *adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant, instructio*. Opuscula I. 506.

stellungen derer, welche die letzte Entscheidung über den Kirchenbann dem Kate zuwiesen, hatten obgesiegt; es triumphirten die Gegner und hofften, Calvin werde durch standhaftes Beharren seinen Sturz herbeiführen oder durch Nachgeben die Kraft der Gesetze über die Kirchenzucht brechen. Da zerhieb er den Knoten durch ein unerforschtes Benehmen; zwei Tage vor der Septembekommunion (einem der vier jährlichen Kommunionstage) erklärte er auf der Kanzel: „des Chrysostramus Vorbilde nachfolgend, werde ich zwar nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, aber lieber mich töten lassen, als daß diese Hand den Verächtern Gottes, über welche das Gericht ergangen, die Heiligtümer des Herrn darreiche“. Durch dieses Wort bestürzt, befahl Perrin, damals zum zweiten Male Syndic, alsobald dem Berthelier, bei dem bevorstehenden Abendmale nicht zu erscheinen. Um dieselbe Zeit erlitt die Opposition eine andere Niederlage durch die Hinrichtung von Servet (Okt. 1553). Die Opposition hatte sich nämlich dieser Sache bemächtigt, eine rein theologische Frage wurde in eine statlich-kirchliche umgewandelt: die ganze Existenz Calvins stand dabei auf dem Spiele. Denn Servet hatte sich durch die Feinde Calvins dazu verleiten lassen, diesen auf Leib und Leben anzuklagen, als falschen Ankläger, als einen wegen seines Verfolgungsgeistes unwürdigen Diener Christi und als Ketzer. Servet wollte ihn aus Genf verwiesen sehen; das war es, was die Libertiner wünschten; Servet selbst hoffte dann seine Stelle in Genf einzunehmen, oder man schmeichelte ihm wenigstens mit dieser Hoffnung. Dieser unfinnige, gänzlich vereitelte Versuch zeigt aufs deutlichste die Verzweiflung der Oppositionspartei, und daß ihr jedes Mittel gleich galt *). Ihr Haß durch diese wiederholten Niederlagen aufs höchste gesteigert, brach zwei Tage später in einem Versuche zum Aufruhr aus. Es ist allerdings nicht erwiesen, daß Calvin und die ihm ergebenen französischen Flüchtlinge ermordet werden sollten. Daß aber die stattgehabte Bewegung so wenig von bedenklicher Art gewesen, wie Galiffe sie darstellt, das können wir nach seinen eigenen Aussagen nicht glauben. Hingegen ist es leider nur zu wahr, daß gegen die Aufrührer mit großer Grausamkeit verfahren wurde, vier derselben wurden hingerichtet, andere verbannt oder auf andere Weise bestraft (1555). Erst seit diesem Ereignisse war Calvins Macht in Genf sicher gestellt, und entwickelte das Konsistorium seine größte Strenge. Eine Anzahl von Beispielen wird uns den Beweis geben, mit welcher eisernen Konsequenz verfahren wurde. Ameaux, der den Calvin einen Menschen von bösem Charakter genannt, wurde durch die Stadt geführt, im bloßen Hemde, eine brennende Kerze in der Hand, bis zum Galgen; er mußte Calvin um Verzeihung bitten. Eine Dame aus Ferrara wurde unter Androhung von Todesstrafe verurteilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlassen, weil sie häretische Reden gegen Calvin und das Konsistorium sich erlaubt hatte. Andere wurden gestraft, weil sie getanzt, andere, weil sie in Calvins Predigten gelacht hatten. In den Jahren 1558 und 1559 gab es vierhundert solche Fälle. Im Jahre 1561 verbot das Konsistorium drei Tage wegen Krankheit im Bette zu bleiben, one den Geistlichen zu sich zu rufen. Schon im J. 1547 war bei Androhung von Geldstrafen der Besuch der Kirchen befohlen worden; demgemäß kam 1564 der Fall vor, daß ein Mann öffentliche Kirchenbuße tun mußte, weil er zu Pfingsten nicht kommunitirt hatte. Allein bei diesen kirchlichen Strafen blieb es nicht. Es gab noch immer genug Leute, welche sich aus allen Kirchenstrafen nichts machten. Solche wurden dem Magistrate zur Bestrafung überwiesen. Calvin änderte in dieser Beziehung seinen früher ausgesprochenen Grundsatz; er spricht sich darüber aus in einem Briefe vom Jahre 1559 **). Die Richter wetteiferten in strenger Bestrafung mit dem

*) S. Henry III, 181, Beilage S. 49, besonders die aus den ursprünglichen Prozessakten geschöpfte relation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documents originaux. Genève 1844, von Rilliet.

***) Calvin hat das „compelle contrare“, Lukas 14, 23, ganz so verstanden, wie Augustin, wie die französischen Theologen zur Zeit der Aufhebung des Ediktes von Nantes es verstanden, um die von den Reformirten verübten Mißhandlungen zu beschönigen. S. Calvins Auslegung zu Lukas 14, 23 in der Harmonia Evangeliorum, Pars II, S. 42 der

Konfistorium. So wurde ein Kind, welches seine Mutter Diabelfe gescholten hatte, gepeitscht, ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen. Spieler wurden an den Pranger gestellt mit den Karten am Halse. Auch das Verfertigen von Karten wurde verboten. Calvin selbst hatte den Grundsatz, daß die Schlechtigkeit der Zeit eine Schärfung der Strafen notwendig mache. Entschlüpfen ihm doch einst die Worte, daß er einige hunderte aus dem Stadtviertel von St. Gervais, dem Feuerherde der Opposition, werde hängen lassen, wenn sie sich nicht ruhig verhielten. Oftmals trat er auch vor den Rat und verlangte schärfere Strafen. Ueberdies bearbeitete er die höheren Sphären der Gesetzgebung und bewirkte eine Schärfung der Gesetze, insbesondere, daß der Ehebruch mit Todesstrafe belegt wurde (II, 69). Selbst auf Abschaffung der Tortur trug er nicht an; nach Galiffe hat er die Anwendung derselben gebilligt.

Doch alles dieses schien noch keine hinlängliche Gewähr gegen den immer regen Oppositionsgeist zu gewären. Um die kirchlichen Anstalten vor Gefar zu bewahren, gebrauchte Calvin seinen Einfluß dazu, die Demokratie in Aristokratie umzuwandeln. Die Generalversammlung der Bürger, der öfter genannte allgemeine Rat (*conseil général*), die oberste gesetzgebende Behörde, war schon zu den Zeiten der jehoyischen Herrschaft bisweilen so tobend aufgetreten, daß ihm der Rat der Sechzig an die Seite gesetzt wurde, bald darauf der Rat der Zweihundert. Im Jahre 1555 gingen nun, unter Calvins Einfluß — obschon sein Name in den Verhandlungen nicht genannt wird, in dieser Beziehung wichtige Veränderungen vor. Der allgemeine Rat wurde fortan nur noch zweimal im Jahre berufen, im Februar, um die Syndics zu wählen, im November, um einige andere untergeordnete Stellen zu besetzen und um den Preis des Weines zu bestimmen. Auch durfte fortan im allgemeinen Rat nichts mehr vorgeschlagen werden, was nicht im Rat der Zweihundert, in diesem nichts, was nicht im Räte der Sechzig, nichts in diesem, was nicht im kleinen Räte genehmigt worden; diese letztere aus früherer Zeit herrührende Behörde war es also, in welcher sich am Ende die ganze Staatsgewalt konzentrierte, so daß schon zu Calvins Zeiten der allgemeine Rat sehr selten versammelt wurde. Seine geschichtliche Mission hatte er erfüllt, da er die Reformation als Grundgesetz des States mit feierlicher Verpflichtung sanktionirt hatte. Es geht aus diesem allem zur genüge hervor, daß Calvin kein Freund der Demokratie sein konnte. In der That bezeichnet er sie in seiner *Institutio* als diejenige Regierungsform, wobei am ehesten Unordnungen entstehen. Geleitet durch das Beispiel der Israeliten, gibt er eigentlich dem Königtum oder der Alleinherrschaft den Vorzug, nur darf keine Tyrannei damit verbunden sein. Auch die Aristokratie stellt er noch über die Demokratie, one zu leugnen, daß die Angesehenen, wenn sie allein herrschen, leicht auch eine ungerechte Herrschaft auszuüben verleitet werden. Er will aber keiner Regierungsform einen unbedingten Vorzug geben, keine unbedingt hintanziehen. Er findet das Beste in der Verbindung aller drei Momente, und das Beste ist ihm eine gemäßigte Freiheit, die aber Alleinherrschaft nicht ausschließt; so predigt er auch den Untertanen der Könige und Fürsten die strengste Pflicht des Gehorsams. Doch, wenn das weltliche Regiment mit Gottes Worte im Widerspruch gerät, so ist der Untertan in diesem Falle seiner Pflicht enthoben und es gilt der Grundsatz, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, *Instit. IV, 20, 32*. Calvin geht noch einen Schritt weiter, *Inst. IV, 20, 31*. Er vindizirt einem wol geordneten Statwesen das Recht des Widerstandes gegen die Übergriffe der Fürsten *).

Holländischen Ausgabe. Hingegen verwendete er sich dafür, daß die zum Scheiterhaufen Verurtheilten zuvor erdroßelt wurden.

*) *Nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti, quales olim erant, qui Laedaemoniis regibus oppositi erant, Ephori etc. etc. et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, enim primarios conventus peragunt, adeo illos ferocenti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut, si regibus impotenter grassantibus et humili plebeulae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere*

Die bisher betrachteten Einrichtungen und Anstalten bezweckten die religiös-sittliche Erneuerung von Genf. Diese Stadt sollte das Muster eines reformirten Gemeinwesens werden. Doch die vorzüglichsten Glieder in der Kette jener dasselbe Ziel betreffenden Maßregeln, diejenigen Anstalten, ohne welche alles andere, alle noch so große Strenge nutzlos gewesen wäre, haben wir noch nicht genannt; es sind dies Calvins und seiner Kollegen Bemühungen um Predigt und Seelsorge einerseits, und die Aufnahme fremder Flüchtlinge andererseits. Regelmäßig von zwei Wochen eine predigte Calvin alle Tage, klar und bündig die Lehre darstellend mit direkter Anwendung auf die Bedürfnisse der Gemeinde, zwar ohne Schwung der Beredsamkeit, aber mit jener Macht, welche das Beispiel eines fleckenlosen Wandels und der größten Strenge gegen sich selbst begleitet. Dafs er gar keine Predigt niedergeschrieben, möchte ich mit Henry II, 194 nicht daraus schließen, daß er sagt, er habe die 22 Predigten über den 80. Psalm nicht niedergeschrieben; dies führt eher darauf, daß er öfter die Predigten schrieb. Doch mochten ihn die vielen Geschäfte am Niederschreiben hindern. Sie wurden ihm getreu nachgeschrieben, was leicht war, da er an Asthma litt und daher langsam sprach. Wie Luther hatte er den Grundsatz, daß der Prediger sich mit möglichster Kürze fassen solle; doch hat er diesen Grundsatz nicht so getreu befolgt wie Luther; die schlagende, treffende, populäre Art Luthers ist dem Calvin fremd; allein sie war für diesen auch nicht nötig vermöge des verschiedenen Charakters derjenigen, zu denen er redete. — Eine besondere Art von Predigt war die sogenannte Kongregation, d. h. ein für den Unterricht der Erwachsenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich am Freitage stattfand. Nach demselben durfte jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputiren. Dadurch erhielten die Prediger Anlaß, manche Wahrheiten deutlicher darzulegen, und auch den religiösen Bildungsstand ihrer Zuhörer kennen zu lernen *). Für die Unerwachsenen wurden einige Katechisationen gehalten, und Calvin verfaßte dafür einen Katechismus, der freilich durch den Heidelberger an Kraft und in systematischer Ordnung übertroffen wird, immerhin aber ein sehr gutes religiöses Volksbuch genannt zu werden verdient, sowie er denn auch in vielen reformirten Kirchen Eingang fand. Calvin schrieb ihn zuerst lateinisch, damit derselbe, wie er in der Vorrede vom 1. Dez. 1545 sagt, als öffentliches Zeugnis des Glaubens gelten könne. Welchen Wert Calvin auf die Katechisation setzte, das spricht er in der genannten Vorrede deutlich aus. Dieser Katechismus von 1545 trägt diesen Namen mit Recht, während der frühere, 1536 französisch, 1538 lateinisch erschienen, ohne dialogische Form einen Auszug aus der *Institutio* gibt. Die Wirkung der Predigten und Vorträge wurde durch die salbungsvollen, den Geist hehren Glaubens atmenden Gebete erhöht, die man freilich nicht nach der lateinischen Übersetzung in der sogenannten *formula precum* beurteilen muß. Das Sündenbekenntnis, wahrscheinlich von Calvin abgefaßt (siehe oben), das den gewöhnlichen Gottesdienst eröffnet, und das Beza vor dem Konzile von Poissy hersagte, zeichnet sich aus durch apostolische Einfachheit und Kraft. Noch ist hier anzuführen, daß Calvin es war, der in Genf den Gesang in den Gottesdienst einführte; zuerst wurden einige von ihm selbst metrisch übersezte Psalmen gesungen. Was den Besuch der Pestkranken 1542, 1543 betrifft, der äußerst lebensgefährlich war, so hat sich Calvin zwar nie geweigert, sich demselben zu unterziehen, aber er findet es seinen Ansichten nicht gemäß, die ganze Kirche im Stiche zu lassen, um einem Teile zu helfen (an Biret Okt. 1542). In der That, wenn Calvin hiebei sich der größten Todesgefahr aussetzte, so war es dasselbe, als ob ein Feldherr, anstatt die Schlacht zu leiten, sich in das ärgste Feuer und Handgemenge stürzen wollte. Calvin fürchtete allerdings, er werde dazu gedrängt werden; doch beschloß der Rat (1. Juni

affirmem, quia populi libertatem, cujus se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulentè produunt.

*) Späterhin wurde der gehaltene Vortrag nur in der Versammlung der Geistlichen beurteilt; diese Sitte bestand bis 1793.

1543), daß Calvin nicht solle aufgefordert werden, die Pestkranken zu besuchen. Die anderen Geistlichen gestanden vor dem Rat, zu dem sie sich, von Calvin begleitet, verfügten, daß Gott ihnen nicht die Gnade gegeben, der Gefahr zu trotzen, mit welcher Erklärung der Rat sich begnügte (3. Juni 1543). Der Geistliche Blanchard, der sich dem Besuche der Pestkranken unterzog, wurde das Opfer davon. Ein Fremder, ein gläubiger Franzose, war der einzige, der in Blanchards Fußstapfen trat, Calvin gab zu, daß den Kranken das Abendmal dargereicht werde, nur sollten einige Verwandte und Nachbarn es mitgenießen, damit das Abendmal nach der Vorschrift Christi genommen werden könne, d. h. in Gemeinschaft. Calvin hätte überhaupt gewünscht, das Abendmal in der Kirche öfter auszuteilen, und namentlich die monatliche Feier derselben einzuführen. Er mußte sich aber damit begnügen, daß statt dreimal, wie früher, nun viermal im Jahre das Abendmal administered wurde. Von seinem Rigorismus in Beziehung auf die alleinige Feier des Sonntags war er seit seiner Vertreibung etwas zurückgekommen; er feierte Weihnachten und hielt an den anderen großen jährlichen Festen eine Art von besonders dem Tage gewidmeten Andachtstunden, die aber im J. 1551 vom Räte plötzlich abgeschafft wurden.

Was endlich zur geistigen Erneuerung Genfs, zur Sicherung der calvinischen Anstalten wesentlich beitrug, ist die Einwanderung und allmähliche Einbürgerung einer großen Menge von Flüchtlingen, die ganze Quartiere der Stadt inne hatten; Niederländer, Engländer, Italiener, Spanier, hauptsächlich Franzosen. Einst wurden auf einmal 300 neue Bürger aufgenommen, die fast alle Franzosen waren; und offen wurde dabei erklärt, es geschehe zur Beschützung und Verteidigung des kleinen Rates. Wenngleich diese neue Bevölkerung auch allerlei Bestandteile aufwies, besonders viele Franzosen sittlich verdorben waren, darunter auch manche Geistliche, die bald abgesetzt werden mußten, so gehörten doch viele zum Kerne ihrer betreffenden Nationen; sie brachten mit nach Genf den ernstesten Sinn, den durch das Feuer der Verfolgung geprüften und geläuterten Glauben. Sie wurden die treuesten Anhänger ihres geistesverwandten Beschützers und gereichten ihm hinwiderum zum Schutze; ohne sie wäre Calvin doch am Ende den Söhnen des alten Genf (diese nannten sich selbst enfans de Genève) erlegen. „Diese Hunde von Franzosen“, sagte einst einer der Libertiner, „sind Ursache, daß wir Sklaven sind und vor Calvin Büdlinge machen und die Sünden bekennen müssen. Zum Teufel mögen die Prediger und ihre Anhänger fahren.“ Allein statt dessen mehrten sich diese von Jahr zu Jahr. So rollte in den Aedern der Bürgerschaft ein neues frisches Blut, welches auf ihre sittliche Umwandlung einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat. Dieses Urtheil müssen wir auch gegen Galiffe (s. oben) aufrecht halten. Könnte doch schon der Name Beza genügen, um die Wahrheit der Aussage zu beweisen, daß hauptsächlich die französischen Flüchtlinge es waren, die Calvin hielten und ihm zum Schutze gereichten. Allerdings übte er gegen sie strenge Zucht, wie er denn den Ehebruch seines eigenen Schwagers dem Räte anzeigte. Galiffe behauptet, neun zehntel cas de libertinage fallen auf Seite der Franzosen. Ob man aber behaupten kann, daß Calvin seine Hauptstütze in den alten Genfern, die seine Ansicht teilten, gefunden habe, scheint uns mehr als zweifelhaft. Auf jeden Fall würde Galiffe dadurch sich selbst berichtigen. Zu beachten ist aber, was er weiterhin sagt, daß bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts die Familien französischen Ursprungs nicht zur Magistratur gelangten.

Diese Umwandlung war groß, tief eingehend und erregte allgemeine Bewunderung. Im J. 1557 schrieb Farel an A. Blaarer: „Neulich war ich in Genf und noch nie hat es mir dort so wolgefallen. Nicht daß ich wünschte, eine so große und nach dem Worte Gottes so begierige Gemeinde zu belehren, sondern um zu hören und zu lernen, wie der Geringste im Volke. In Genf wollte ich lieber der Letzte sein als an einem andern Orte der Erste“. Genf ward als eine Musterchule des christlichen Lebens bewundert. „Da wird“, hieß es, „in allen Tempeln und Häusern das lautere Evangelium verkündigt, da verstummt niemals der liebliche Gesang der Psalmen, da sind Tag und Nacht Hände gefaltet und Herzen erhoben zum lebendigen Gotte. Denn es hat den größten Teil der Be-

wonem jenes Sehnen ergriffen, von welchem der Prophet in jenen Worten redet: „von Herzen begehre ich dein des Nachts, dazu mit meinem Geiste wache ich frühe zu dir“. Doch gab es noch genug sittliche Auswüchse, die strenge Strafe erheischten, wie die Ratsprotokolle es beweisen.

Der Sittenreformation zur Seite, sie zu fördern bestimmt, ging die Festhaltung der reinen Lehre. Wir wollen übrigens nicht leugnen, daß gerade hierin die bedeutendsten Schwächen von Calvins Wirken hervortreten, selbst wenn man es aus dem Gesichtspunkte der damaligen Zeit betrachtet. Denn das frühe Abschließen der religiösen Überzeugung, sowie es in mehrfacher Hinsicht für das praktische Leben förderlich war, erzeugte doch fast notwendigerweise eine gewisse Härte im Festhalten und Durchsetzen der eigenen Ansichten, gepart mit Verachtung des fremden Standpunktes und mit Geringschätzung der stufenweisen Entwicklung, in welcher sich so viele zur Erkenntnis der Wahrheit erheben. Wenn Calvin die Wiedertäufer und in Beziehung auf genferische Zustände die französischen Libertiner in der oben angeführten Schrift angriff und siegreich widerlegte, so können wir uns dessen zwar nur freuen. Wir können auch nicht umhin, es zu billigen, daß er sich dem Castellio, Lehrer am Genfer Gymnasium, widersetzte, der das Hohe Lied für ein leichtes Jugendprodukt Salomos erklärt hatte. Daß er aber den allerdings störrischen Mann durch seine Angriffe bewog, Genf zu verlassen (1543), sowie daß später Beza, der Armut dieses Gelehrten spottend, auf seinen Charakter Verdacht warf, darin sehen wir bedauernswerte Ausbrüche eines fleischlichen Eifers (s. d. Art. Castellio).

Noch weniger kann Calvins Rigorismus in Ansehung der Prädestinationslehre gerechtfertigt werden. Calvin gab dieser Lehre eine Bedeutung, die ihr, ihrem Wesen nach, nicht zukommt, und trieb sie, wie bevorwortet, weit über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinaus auf eine Spitze, welche die Gemüter tief verwunden mußte. Der Widerspruch dagegen wurde laut, und die Genfer Ratsprotokolle führen eine Menge von Fällen an, wo er bestraft wurde, so daß es schien, als sollte die Prädestinationslehre, wovon der Apostel Paulus im ganzen so wenig, und hauptsächlich im Gegensatze zum engherzigen Stolze der Juden auf ihre Erwählung zum Volke Gottes redet, als ob, sagen wir, diese Lehre zum Eckstein des christlichen Glaubens gemacht werden sollte.

Am meisten Bedeutung hat in dieser Hinsicht der Vorfall mit Hieronymus Volsec. Dieser ehemalige Karmelitermönch hatte um der Religion willen Frankreich, sein Vaterland, verlassen und war nach Genf gekommen, wo er sich der Medizin widmete. Er mischte sich nun auch ins Theologische, sprach seine Bedenken gegen die calvinische Prädestinationslehre aus, wurde darob von Calvin zurechtgewiesen und überfiedelte sich nun nach Bevey (1551), um da seine Ansichten zu verbreiten. Er zerfiel darüber mit der Geistlichkeit des Distrikts, siedelte sich wieder in der Nähe von Genf an, und besuchte in Genf die sogenannten Kongregationen. Als am 16. Okt. 1551 der Pfarrer von Jussy in einer Predigt über Joh. 8, 47 die Prädestination vorgetragen, trat nun Volsec hervor und bestritt diese Lehre, ermutigt durch den Glauben, daß Calvin nicht zugegen sei: „diese Lehre ist gottlos und falsch, und macht Gott zum Urheber der Sünde. Die Menschen werden nicht erlöst, weil sie erwählt sind; sondern umgekehrt, sie werden erwählt, weil sie Glauben haben“. Er schloß mit der Aufforderung an das Volk, diese Lehre aufzugeben, und mit heftigen Vorwürfen gegen die Geistlichen. Da trat Calvin aus der Menge, unter welcher er sich mit Absicht verborgen gehalten hatte, hervor, und schlug, wie Beza sagt, den Volsec mit allen Waffen der Dialektik und der Gelehrsamkeit, so daß er sich selbst zu übertreffen schien. Sobald Calvin geendet hatte, wurde Volsec auf Befehl des anwesenden Polizeipräfekten als Aufwiegler des Volkes gegen die Geistlichen ins Gefängnis geführt und der Prozeß gegen ihn sogleich eröffnet. Es wurden ihm 17 Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Da er sich auf die Zustimmung der schweizerischen Kirchen berief, so veranlaßten die Geistlichen den Magistrat, die Gutachten jener Kirchen einzuholen. Obwol sie den Erwartungen Calvins nicht völlig entsprachen, so wurde doch Volsec aus Genf verbannt, unter Androhung von Prügelstrafe, wenn er das Gebiet der Stadt wider

betrete. Zu Thonon im Chablais, damals zu Bern gehörig, wohin er sich geflüchtet, erregte er auch Unruhen, so daß er 1555 von da vertrieben wurde. Er lehrte nun nach Frankreich zurück und suchte unter die Geistlichkeit aufgenommen zu werden; da es ihm nicht gelang, so kehrte er in die katholische Kirche zurück und schrieb seine mit albernen Verleumdungen angefüllte *Histoire de la vie de Jean Calvin* 1577, worin er unter anderem sagte, dieser sei in der Jugend wegen lasterhaften Wandels gebrandmarkt worden (*flurdelisé*).

Was den dogmatischen Streit betrifft, so enthalten die Antworten, welche Volsec auf jene ihm vorgelegten 17 Fragen gegeben, eigentlich die spätere tridentinische Lehre: die spezielle Gnadenfülle ist seit dem Sündenfalle für alle notwendig; sie wird aber allen dargereicht, doch so, daß es vom Rest des *liberum arbitrium* abhängt, ob wir derselben folgen oder nicht. Über Erwählung oder Verwerfung entscheidet also nicht ein unbedingter, partikulärer Ratschluß, und besser ist es, statt solchen Geheimnissen nachzugehen, uns an die geoffenbarte Heilswahrheit und an die Erfahrung zu halten, daß wer glaubt, selig werde, mithin erwählt sei; wer nicht glaubt, verdammt werde. — Es ist begreiflich und vollkommen zu billigen, daß die schweizerischen Kirchen in den oben erwähnten Gutachten über Volsec nicht den Stab brechen wollten, ja daß Bullinger, der selbst bekannte, es sei ihm in dieser Lehre noch nicht alles klar, eine Verständigung zwischen Calvin und Volsec für möglich hielt und den Calvin zur Mäßigung ermahnte, worüber dieser nicht wenig unwillig wurde. Da nun auch Volsec vom Berner Gebiete aus eine unware Darstellung des Streitigen gab, so füllte sich Calvin von allen Seiten veranlaßt, die Lehre von der Prädestination aufs genaueste festzustellen. So entstand der sogenannte *consensus Genevensis*, am 1. Januar 1552 dem Räte zugeeignet, gleich darauf gedruckt, unter dem Titel: *de aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joa. Calvino expositus Gen. 1552*. Es sollte so der Einfluß der Geistlichen über diese wichtigen Lehrstücke mit der größten Feierlichkeit kund getan werden. In diese Schrift ist der frühere Streit (v. 1543) mit Pighius über dieselbe Lehre aufgenommen. Schon vor Erscheinung derselben hatte Calvin *de praedestinatione et providentia Dei libellum* herausgegeben, am 22. Juni 1550. Es ist ein Abdruck der einschlägigen Sätze seiner *Institutio* *).

Der Streit mit Servet betraf ein anderes Dogma und war überhaupt dogmatisch wichtiger. Über die statlich-kirchliche Seite dieses Kampfes haben wir uns bei Anlaß der Opposition, die Calvin in Genf zu bestehen und zu überwinden hatte, bereits ausgesprochen. Wenn neuere französische Schriftsteller behaupten, daß diese Seite der Sache für Calvin die Hauptsache gewesen sei, so daß er am Ende bloß um seiner gefährdeten Herrschaft willen gegen Servet aufgetreten wäre, so verkennen sie gänzlich den Charakter Calvins, und tragen ihre eigene Unkenntnis theologischer Fragen auf den größten reformirten Theologen über. Sie haben kein Interesse für theologische Fragen, sie haben kaum eine Ahnung davon, und können nun natürlicherweise nicht glauben, daß andere ein Interesse dafür haben. Es ist dies dieselbe Verkehrtheit, wie wenn Thierry in seiner sonst sehr schätzbaren Geschichte der normännischen Eroberung den ganzen Streit zwischen Thomas Becket und seinem Könige auf den Antagonismus zwischen den Normännern und den Angelsachsen zurückführt; es ist dabei auch ein untergeordnetes Moment zur Hauptsache gemacht aus Unkenntnis der Zeit, aus Gleichgültigkeit gegen die eigentlich zu Grunde liegende Streitfrage.

Calvin hatte in früheren Zeiten eine große Freiheit in Behandlung der Trinitätslehre bewiesen. Als er zum ersten Male in Genf war, wollte er sogar die Worte Trinität und Person nicht gebrauchen, obschon er nichts dagegen hatte, wenn andere diese Worte gebrauchten, wie er denn die erste helvetische Konfession von 1536, welche jene Ausdrücke aufgenommen, ausdrücklich gutgeheißen hatte.

*) Calvins Lehre von der Prädestination wird im betreffenden Artikel zur Sprache kommen.

In der ersten Ausgabe der *Institutio* gebrauchte er zwar das Wort *trinitas* und *persona*, aber ohne darauf zu dringen (Henry I, 183). Es scheint, daß er diese Ausdrücke als Schulausdrücke ansah, und sie nicht geeignet fand für den Vortrag vor der Gemeinde und für ein Gemeindebekenntnis. Caroli, einer der französischen Flüchtlinge, in Lausanne als Pfarrer angestellt, fing deshalb Händel mit Calvin und den ihm gleichgesinnten Genfer Geistlichen an. Er verlangte, daß sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntnis unterschreiben sollten. Die Weigerung der Genfer Geistlichen, dies zu tun, bezog sich eigentlich auf das athanasianische, von dem Calvin sogar erklärte, daß eine rechte Kirche es niemals gebilligt haben würde. Als nun Caroli den Vorwurf des Arianismus gegen sie erhob, verlangten sie, vor einer Synode in Bern sich zu verantworten; sie fand 1537 statt, 100 Geistliche aus Bern, 20 aus Neuenburg, 3 aus Genf, worunter Calvin, waren zugegen. Diese schwiegen bis zuletzt, worauf Calvin hervortrat und die dem Katechismus von 1536 angehängte Konfession vorlas und der Synode übergab. Des Caroli Forderung, die Genfer sollten die drei Symbole unterschreiben, wurde von der Synode nicht gutgeheißen, hingegen die eingereichte Konfession als *sancta et catholica* bezeichnet. Der Vorfall erweckte aber doch in der Schweiz und in Deutschland Verdacht gegen die Genfer Orthodoxie; Calvin fand nötig de *trinitate propter calumnias a Caroli u. a. dgl. zu schreiben*.

In Calvin fand also eine ähnliche Entwicklung statt wie in Melanchthon, der in der ersten Ausgabe seiner *Loci* (in den Hypotyposen) die Trinitätslehre gar nicht behandeln wollte. Die trinitarischen und christologischen Bestimmungen aus der patristischen Zeit nahm nun Calvin schon zum Teil in die Ausgabe der *Institutio* von 1549, noch mehr in diejenige von 1559 auf. Aber auch noch in dieser Ausgabe warnt er davor, diejenigen nicht zu verdächtigen, welche auf die hergebrachten Worte (*consubstantialis, ovola, persona etc.*) nicht schwören wollen. Er macht auch darauf aufmerksam, daß sich unter diesen und andern sehr orthodoxen Formeln Kezerei verstecken könne. Er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß es besser gewesen wäre, von alten Zeiten her bei der Einfachheit des apostolischen Symbols zu verharren, welches er somit *implicite* dem nicänischen und athanasianischen vorzieht. *Inst. lib. I, cap. 13, § 5.*

Dies alles berechtigt nicht zu der Ansicht, daß Calvin im Streite mit Servet die theologische Frage nur als Vorwand gebraucht habe, daß es ihm damit nicht ernst gewesen sei, sondern es beweist dieses vielmehr soviel, daß ihm Servet in einem sehr tiefen Irrtum zu stecken schien, da er in Beurteilung der Ansichten desselben durchaus nicht bloß den Maßstab jener älteren trinitarischen Bestimmungen anlegte. Darin stimmte mit ihm die schweizerische Kirche und auch Melanchthon überein, daß Servet einen schweren und gefährlichen Irrtum lehre, und daß er das Leben dadurch verwirkt habe. Sowie übrigens der Prozeß gegen ihn einmal eingeleitet war, so schritt nun der Rat vorwärts, vollkommen unabhängig von Calvin, so daß nicht einmal seine und der Kollegen Bitte, ihn durch das Schwert hinrichten zu lassen, vom Räte gewärt wurde. Unrichtig ist daher die Behauptung, daß Calvin die Sache lediglich vor das geistliche Forum ziehen wollte; sondern er wünschte, daß Servet widerrufe und bedauere seine Hartnäckigkeit in Festhaltung des Irrtums (Henry III, 204). Allein dieser Irrtum schien ihm todeswürdig*). S. das Nähere über Servets Ansichten, Leben und tragisches Ende im Artikel Servet. Übrigens, wenn gleich die Hinrichtung von Servet von der schweizerischen Kirche sowie auch namentlich von Melanchthon gebilligt wurde (Mel. Calvino 14. Okt. 1554), so fand sie doch in Genf und auswärts vielfachen Widerspruch. Calvin rechtfertigte sie in einer eigenen Schrift, wogegen eine Widersetzungsschrift erschien, welche Bezas Schrift zur Rechtfertigung der auf die Kezerei gesetzten Todesstrafe veranlaßte. Auch die Katholiken ergriffen den Anlaß, über die protestantische Unbulsamkeit herzuführen und die Protestanten des schreienden

*) Brief v. 20. Aug. 1553. *Spero capitale saltem iudicium fore, poenae vero atrocitatem remitti cupio.*

Widerspruches mit sich selbst zu beschuldigen. Bis auf den heutigen Tag ist Servets Scheiterhaufen ein stehendes Thema der katholischen Polemik. Und doch mußte Servet auch deswegen ihn besteigen, um den Katholiken einen schlagenden Beweis vom protestantischen Eifer in Bekämpfung des Irrtums zu geben. So strafte sich diese Klugheit selbst, wie immer; freilich hätten die Katholiken ein nicht minder großes Petergeschrei erhoben, wenn Servet ungestraft geblieben wäre. Das beweist nur so viel, daß man es unversöhnlichen Gegnern niemals recht machen kann, daß es ein törichtes Unterfangen ist, sie versöhnen zu wollen. Aber auch der Hauptzweck der Hinrichtung Servets, die Vertilgung seiner Lehren, wurde nicht erreicht. Man kann wol sagen, daß die antitrinitarischen Lehren durch Servets Scheiterhaufen eher noch mehr entzündet als ausgelöscht worden sind.

In Genf selbst hatte man noch eine geraume Zeit mit dieser Richtung zu kämpfen, obschon von nun an etwas glimpflicher verfahren wurde. Wie diese Richtung überhaupt eigentlich aus Spanien und Italien kam, so zeigte sie sich in Genf in der italienischen Gemeinde, doch nicht ganz in derselben Gestalt, wie bei Servet. Oribaldi wurde aus Genf verwiesen. Blandrata (siehe den Art. Blandrata) und Alciat kamen der Vertreibung durch freiwillige Entfernung zuvor. Gentile widerrief und versprach in Genf zu bleiben, entwich aber bald darauf. Die italienische Gemeinde in Genf, an deren Spitze Caraccioli stand (siehe den Art.), gab sich zum Schutze gegen diese Irrlehren ein eigenes Glaubensbekenntnis, welches Gesetzeskraft erhielt. Die Berührung Calvins mit einem andern Antitrinitarier, Bernardino Ochino, fällt in eine Zeit, wo dieser mit seinem spiritualistischen Subjektivismus noch nicht hervorgetreten war. Bernardino Ochino, eine zeitlang Prediger der italienischen Gemeinde in Genf, 1542—1545, wurde damals von Calvin sehr hoch geschätzt (C. Vireto. Oct. 1542). Felio Sozzini kam, wie mit vielen anderen bedeutenden Männern, so auch mit Calvin in Berührung, teils mündlich, bei persönlichem Zusammensein in Genf, teils schriftlich. Er kam nach Servets Tode (1554) wider nach Genf und wagte es sogar, Zweifel gegen die Dreieinigkeitslehre auszusprechen; er geriet auch in Verdacht, an der Schrift des R. Bellius (siehe d. Art. Beza) gegen Servets Hinrichtung anteil genommen zu haben; daher er bald Genf wider verließ. Allein auch noch später brach Calvin nicht mit ihm, und schrieb ihm, auf seine Bitte, am 5. Juni 1555, einen langen Brief über die Gnadenwahl (s. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier II, 166).

Während Calvin auf die erörterte Weise für Bewahrung der von ihm als wahr erkannten Lehre eiferte, kämpfte und arbeitete, lag er mit gewonter, unermüdlicher Pflichttreue dem eigentlichen Lehramte ob. Bis zum Ende seines Lebens hielt er theologische Vorlesungen, regelmäßig dreimal die Woche, öfter alle Tage. Die sich mehrende Zahl der Jünglinge, die aus verschiedenen Teilen Europas in Genf zusammenströmten, bewogen ihn, bei dem Rat auf Stiftung einer ordentlichen Akademie anzutragen. Sie wurde 1559 gestiftet, und Beza zum ersten Rektor derselben gewählt, der zugleich einer der theologischen Lehrer war, und außerdem an die Spitze des neuorganisirten Gymnasiums gestellt wurde. S. die pädagogische Encyclopädie von Schmidt s. v. Calvin. Calvins Vorlesungen waren exegetischer Art; er gab sie heraus und schrieb nun noch eigene Kommentare dazu, daher sind seine exegetischen Schriften sehr zahlreich geworden; von vielen hat er selbst französische Übersetzungen angefertigt. Sie umfassen die ganze heil. Schrift außer den Büchern der Richter, Ruth, Samuel, der Könige, Esther, Nehemia, Esra, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Offenbarung Johannis. Ein Verzeichnis der verschiedenen Ausgaben gibt Walch, bibl. theol. vol. IV.

Es ist hier der Ort, seine exegetischen Leistungen zu würdigen. Sie sind wol nicht minder bedeutend, als seine Leistungen auf dem Gebiete der Dogmatik; ja sie waren auf seine dogmatischen Arbeiten von entschiedenem Einflusse, insofern sie ihm in der dogmatischen Spekulation eine gewisse biblische Mäßigung einflößten, die sich nur in der schroffen Ausprägung des Dogmas von der absoluten Prädestination verleugnet. Hinwiderum wirkten seine dogmatischen Arbeiten auf seine Schrifterklärung zurück, indem sie ihn antrieben und befähigten, mehr als die meisten Exegeten auf den dogmatischen Gedankengehalt der heiligen Schrift

einzugehen, one im ganzen die Unbefangenheit der grammatisch-historischen Auslegung zu verleugnen, wodurch sich die reformirten Exegeten vor den lutherischen überhaupt auszeichnen. Diese wesentliche Eigenschaft des Exegeten zeigt sich bei Calvin in der Auslegung des A. Testaments sowol als des N. Testaments. Ein anderer Vorzug der Calvinischen Exegese ist dieser, daß er sich nicht begnügt, einzelne Bemerkungen über den Text zu geben, sondern daß er ihn in seinem Zusammenhange, in seiner Einheit zu erfassen sucht, wobei er, noch in höherem Grade als Chrysostomus es tut, den Sinn der Schrift mit einer auf religiöser Erfahrung gegründeten Psychologie zu erforschen sich bestrebt, wie dies Tholuck mit Recht hervorgehoben. Er hält, wie man im gemeinen Leben zu sagen pflegt, bei der Stange, und verfolgt seinen Schriftsteller Schritt für Schritt. Die Bucht, worin er seinen Geist hielt, zeigt sich hauptsächlich auch in seiner Schrifterklärung. Freilich knüpfen sich an seine Erklärung belehrende und erbauliche Gedanken *) und Ausfälle auf die Gegner; allein er verliert darüber nimmermehr den Faden. Er strebt nach kürzer Kürze und durchsichtiger Klarheit, wie er es in der Vorrede zum Brief an die Römer sagt, und er ist diesem Streben getreu geblieben. Am meisten glänzt er, — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck auf einen das Glänzende so wenig suchenden Geist anzuwenden, — am meisten glänzt er in der Erklärung der paul. Briefe; da zeigt er sich in seiner Stärke, da kann er sein exegetisches Talent am freiesten entwickeln. Was die kritische, philologische, gelehrte Seite der Exegese betrifft, so tritt sie weniger hervor als in andern Exegeten aus derselben Zeit, weniger z. B. als in Beza, den er aber weit übertrifft in Erforschung des Gedankengehaltes und des Ideenzusammenhanges. Daß aber jene Seite der Exegese ihm nicht unbekannt ist, davon geben seine exegetischen Schriften Beweise (s. darüber Tholuck, Die Verdienste Calvins als Ausleger der heiligen Schrift, in seinen vermischten Schriften, 2. Band, S. 330 ff.)

Durch Calvins und Bezas Vorlesungen kam die Genfer Akademie sehr bald zu einer sehr bedeutenden Entwicklung, so daß Calvin z. B. öfter bei 1000 Zuhörer in seinen Vorlesungen zählte (Henry III. 391). Sie kamen aus den verschiedensten Gegenden Europas und pflanzten den mündlichen Unterricht dahin fort. Die von Calvin lateinisch und französisch herausgegebenen biblischen Erklärungen ersetzten das mündliche Wort für viele, welchen das Glück nicht zu teil ward, den gefeierten Lehrer selbst zu hören.

Dieser Gegenstand bildet daher den natürlichen Übergang zu Calvins Wirksamkeit außerhalb Genfs. Einige Geschichtschreiber haben behauptet, er habe im Jare 1535 Jareln nur scheinbar widerstanden; die ausgezeichnet günstige Lage der Stadt zur Bildung eines Mittelpunktes für die reformirte Kirche habe der scharfblickende Mann alsobald erkannt und sich dadurch bewogen gefühlt, in Genf zu bleiben. Dieses Urtheil ermangelt aller Wahrheit. Denn Calvin war gerade und lauter und handelte nicht nach Berechnung, sondern aus tiefgefällter Überzeugung. Aber so viel bleibt gewiß, daß Genf durch seine geographische Lage wie durch seine politische Unabhängigkeit auf vorzügliche Weise geeignet war, jene Stelle in der reformirten Kirche einzunehmen, wenn ein Mann wie Calvin an die Spitze der kirchlichen Angelegenheiten gestellt wurde. Diese ausgezeichnete Lage Genfs erkannte Calvins Feldherrnblick allerdings. Denn er schreibt im Jare 1549 an Bullinger: *dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sollicitus de eo tuendo**).*

Seinen nächsten und bedeutendsten Einfluß übte er auf Frankreich aus. Denn dieselbe Bewegung, aus deren ersten Schwingungen Jarel und Calvin hervor-

*) Hievon nur ein Beispiel bei Gelegenheit von Tit. 1, 12, wobei Paulus einen Spruch des Epimenides anführt, bemerkt er: *ceterum ex hoc loco colligimus, supersticiosos esse, qui ex profanis auctoribus nihil mutuari audent. Nam cum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est.*

***) Freilich aber war um die Zeit von Servets Hinrichtung die Luft in Genf so schwül geworden, daß er ernstlich daran dachte, diese Stadt zu verlassen (Henry III. 239).

gegangen, dauerte fort und wirkte von dem neuen Anhaltspunkte in Genf aus auf Frankreich zurück. In großer Menge wallfarteten die französischen Flüchtlinge zu der als heilig verehrten Stadt, sie mit Lobgesängen begrüßend und auf die Knie zum Gebete niederfallend, sobald sie derselben ansichtig wurden. Die täglich wachsende Zahl der Glaubensbrüder in Frankreich wurde durch Calvins unermüdligen Diensteifer ermuntert, belehrt, vor der Versuchung gewarnt, das Gewissen durch äußerliche Teilnahme am römischen Gottesdienste zu beschweren, welchem Gegenstande er eine eigene Schrift widmete. Sie wurden durch ihn getröstet, zum Kampfe ermutigt, oder zum Verlassen des Vaterlandes aufgefordert. Zugleich verfaß er die neu entstehenden Kirchen mit Predigern in Genf gebildet; in welcher Beziehung er zu sagen pflegte: „schidet uns Holz, so wollen wir Pfeile daraus schnitzen und euch zusenden“. Die Zahl der in Genf gebildeten Prediger entsprach nämlich nicht den ins Ungeheure wachsenden Bedürfnissen. Es hieß, wenn 4—6000 Prediger geschickt würden, so würden sie bald Arbeit genug bekommen (Henry III, 483). Die Verfassung, die sich die französisch Reformirten gaben, die Kirchenzucht, die sie einfürten, das Glaubensbekenntnis, welches sie aufsetzten, bezeugen deutlich, wie enge sie sich an Calvin angeschlossen; daher Karl IX. Genf als die Pflanzschule ketzerischer Schulen für sein Reich anklagen konnte *). So wie Calvin dem Eindringen politischer Antriebe in die französische Reformation sich widersetzte und die Verschwörung von Amboise mißbilligte, so sah er auch gerne, daß Theodor von Beza einige Zeit hindurch seine Kraft dem Vaterlande widmete und übernahm willig, fast erliegend unter der Last seiner eigenen Pflichten, die Amtsgeschäfte des abwesenden Kollegen. Das war die Zeit seines größten Einflusses auf sein Vaterland. Er stand in Verbindung mit allen Großen. Coligny selbst sah ihn als das Haupt der Reformation an und teilte ihm seine Anschläge mit. Calvin benutzte seinen Einfluß, um den Großen gute Lehren und Ermahnungen zu geben, welche nicht immer auf harten Boden fielen. Alle Großen der reformirten Partei wollten von ihm Schreiben haben und sahen sie als eine große Auszeichnung an. Die Pariser Gemeinde wünschte, um ihren Glanz zu erhöhen, ihn als Pastor zu berufen. Doch der Genfer Rat, mit welchem damals alle Verhandlungen aufgehört hatten, wollte ihn nicht entlassen, und auch Calvin fand sich nicht dazu bewogen; er widmete bei diesem Anlasse seiner Gemeinde seine Vorlesungen über Daniel (19. Aug. 1561) und sprach sich noch später darüber aus, daß er keine Lust habe, seinen Posten zu verlassen (Brief an Beza, Okt. 1562).

In Italien hielt Calvin die angefochtene Herzogin von Ferrara aufrecht und verwendete sich väterlich für die in Genf zusammenströmenden italienischen Flüchtlinge. In England ermannte er den hoffnungsvollen jungen König Eduard, eine durchgreifende Reformation einzuführen **). Dahin zielten auch seine Briefe an den Herzog von Sommerset und an Cranmer. Er nahm sich der flüchtigen Engländer unter der katholischen Maria liebevoll an, und suchte besonders der englischen Gemeinde in Frankfurt a. M. behilflich zu sein zur Beilegung der innern Zwistigkeiten. Mit dem schottischen Reformator Knox knüpfte er eine sehr nahe Verbindung an, und es wäre nur zu wünschen gewesen, daß sie auf dessen stürmischen Charakter einen größern Einfluß ausgeübt hätte. Knox kam als Flüchtling nach Genf und konnte nicht genug rühmen, wie sehr es ihm daselbst gefalle, daß er noch keinen Ort gesehen habe, wo sich die Reformation so gleichmäßig auf die sittlichen und religiösen Verhältnisse erstreckte wie in Genf (Briefe an Voide, 1556). — Zum ersten Male kam er 1554 dahin und hörte Calvins Vorlesungen mit Eifer an; aus Frankfurt a. M. vertrieben, kehrte er nach Genf zurück; — er kam zum dritten Male von Schottland nach Genf (1556). Er kehrte 1559 nach Schottland

*) So begreift man auch den Rat, den man ihm erteilte, Genf zu zerstören (Calvin an Bullinger, 11. Mai 1560).

**) Ihm widmete er den Kommentar zum Jesaias und gab ein Buch bei, worin er, wie er sagt, *generosam pueri mentem* zu fesseln trachtet. — Später widmete er ihm den Kommentar zu den katholischen Briefen, und den zum 87. Psalme. Anderen hohen Personen widmete er andere seiner Werke und Kommentare.

zurück; die schottischen Großen hatten an Calvin geschrieben, er möchte Knox dazu bewegen. Darauf siegte die Reformation in diesem Lande (1560), sie trug ein echt calvinisches Gepräge, aber immerhin bleibt ein bedeutender Unterschied zwischen Calvin und Knox (Henry III. 398, 401, 405, 408). Jener eiferte weit weniger gegen die anglikanischen Ceremonieen, er teilte keineswegs die politischen Grundsätze des schottischen Reformators. Calvins Lehre von der Prädestination, seine Grundsätze über Kirchenwesen und Kirchenzucht paßten aber am meisten zum schottischen Volkscharakter, der sich ihnen am wenigsten widersetzte und denselben am längsten treu geblieben ist. — Auch den mährischen Brüdern stand Calvin mit Rat bei (Henry III. 352). — In Polen suchte er, wiewol meist vergeblich, dem Eindringen und der Verbreitung der antitrinitarischen Lehre entgegenzuwirken. Auch auf die Gläubigen in Ungarn dehnte sich sein Einfluss aus. Er brach selbst dem Missionswesen der reformirten Kirche Ban durch den Anfang einer freilich verunglückten Mission nach Brasilien (Henry III. Beilage, 135—137; s. auch den Artikel Villegaignon).

Calvins Verhältnisse zur Schweiz und sein Einfluss auf dieses Land hängen zusammen mit seinen Verhältnissen zu Deutschland und mit seiner Einwirkung auf Deutschland. In beiden Beziehungen aber handelt es sich fast ausschließlich um das Dogma vom Abendmal. Wir müssen hier auf Calvins Aufenthalt in Straßburg und auf das Werk über das Abendmal zurückgehen. In der Schweiz fing man damals an, Verdacht gegen ihn zu schöpfen, daß er zur lutherischen Ansicht hinneige, obwohl es eigentlich diejenige Melanchthons war, wie denn dieser es ihm in vertrauten Mitteilungen offen gestand während des Zusammenseins in Frankfurt a. M. (Henry I. 244)*). Wie wenig er zu der eigentlich lutherischen Ansicht hinneigte, bewies er deutlich, als Buzer und Melanchthon eine Vereinigungsformel aufgesetzt hatten, um mit den Katholiken und Lutheranern auf dem Reichstage in Regensburg eine Vereinbarung herbeizuführen. Calvin erklärte sich entschieden gegen diese Doppelzüngigkeit (Henry I. 264). Auf's deutlichste spricht er sich aus in seinem Werke de coena und in der institutio, worin er, wie auch später immer, die figürliche Auslegung der Einsetzungsworte festhielt und auf dieser Grundlage seine Ansicht von der realen Gemeinschaft mit Christo im Abendmal gründete, indem er das Richtige und Ware in Zwinglis und Luthers Lehrbegriffe in einer höheren Einheit zu verbinden suchte.

Seitdem er nach Genf zurückgekehrt war, ging nun seine Absicht dahin, die schweizerischen Kirchen zu vereinigen. Allein hier stand ihm Vieles und Bedeutendes im Wege; die Differenz der Nationalität, die Eifersucht Berns auf Genf, wo es selbst die Gegner Calvins beschützte, die Spannung, worin Calvins Freund, Farel, mit Bern geriet, der Umstand, daß die calvinischen Grundsätze über Prädestination und Kirchenzucht die waadtländische Kirche und Akademie in Unruhe brachten, das nicht sehr günstige Urteil Calvins über Zwingli: diese und andere Dinge erschwerten die Verhältnisse zur Schweiz. Es setzte sich in den Gemüthern der Berner und Züricher der Verdacht fest gegen diese Franzosen, wie man sie nannte. Die üble Stimmung im Kanton Bern gegen Calvin wurde gesteigert durch die neu sich erhebende Opposition in Genf, die auf die Geistlichen im bernischen Waadtlande einwirkte. Hauptsächlich aber war in den bernischen Kirchenverhältnissen eine große Veränderung eingetreten. Eine seit den Zeiten der buzerischen Konföderation in Bern entstandene einflussreiche lutheranisirende Partei, welche sich auch Calvin zu nähern gesucht hatte, war endlich entschieden gefallen, und eine sehr zwinglisch gesinnte Richtung an das Ruder gekommen (1548). Den Männern dieser Richtung erschien nun Calvin als ein zum Luthertum Abgefallener. Den Zürichern mißfiel es, daß Calvin die Polemik Bullingers gegen Luther nicht billigte; auch seine fortdauernde Freundschaft mit Buzer war ihnen anstößig. Calvin tat nun sein möglichstes, um eine Einigung mit Bern und Zürich zu erzielen. Zuerst überreichte er der Synode in Bern 1549 eine Anzahl von Artikeln, worin sein Bekenntnis vom Abendmale enthalten

*) Calvins Lehrbegriff vom Abendmal ist dargestellt in dem Artikel Abendmal.

war. Er wollte nun aber auch da eine Vereinbarung bewirken, woher die berneseischen Gegenwirkungen eigentlich kamen; er reiste mit Farel nach Zürich; die Frucht der dortigen Zusammenkünfte war der Züricher Konsens (Consensus Tigurinus bei Niemeyer) 1549 auf Grund der Artikel, welche in demselben Jahre der Berner Synode waren vorgelegt worden. Bullinger, der nicht leicht nachgab, aber wenn er etwas für war erkannt, es kräftig und standhaft ins Werk setzte, sandte nun diese Vereinigungsformel an die schweizerischen Kirchen, die ihre Zustimmung bezeugten. Gedruckt wurde sie 1551, mit einem Briefe Calvins an die Züricher und der Antwort derselben, worin diese u. a. sagen, sie könnten seine heiligen Bestrebungen, den Frieden der Kirche herzustellen, nicht genug loben *). Bucer, damals in England, als er den consensus gelesen, wünschte der Kirche Glück dazu. Auch die französischen Kirchen gaben ihre Zustimmung. Es läßt sich nicht leugnen, daß Calvin in dieser Formel seine Ansicht nicht so deutlich ausgesprochen hat, wie im Werke vom Abendmal und besonders in der institutio; es ist unerkennbar, daß die häufigen Negationen des spezifisch-lutherischen und katholischen Lehrbegriffs aus Akkommodation an die durch die Lutheraner gewaltig gereizten Züricher zu erklären sind. Allein es kann doch nicht behauptet werden, daß Calvin seinen früheren Lehrbegriff hierbei verleugnet und den zwinglischen angenommen habe.

So aber wurde die Sache in Deutschland von den lutherischen Eiferern angesehen; daher gab jene Formel das Zeichen zu einem neuen Kampfe, der von lutherischer Seite sich bis zur Wut steigerte. Westphal fing 1552 den Streit an mit einer kleinen Schrift, worin er die Lutheraner unter die Waffen rief. Bald kam es zu Tätlichkeiten. Bei der Thronbesteigung der katholischen Maria verließ die reformirte Gemeinde in London, den Prediger Laske an der Spitze, das unwirksam gewordene England. Allein in Dänemark und in Deutschland fanden die Flüchtlinge keine Aufnahme. Westphal nannte sie Märtyrer des Teufels. Bogenhagen erklärte, lieber wolle man Päpster dulden. Endlich fanden sie in Danzig und Emden Aufnahme. Calvin, dadurch gereizt, begann den Kampf und wechselte mit Westphal, darauf mit Heshus mehrere Streitschriften, worin er allerdings heftig und derb wurde; doch war er zu sehr gereizt, um nicht seine Fassung ein wenig zu verlieren. Melancthon dagegen beobachtete, unerachtet Calvins dringender Bitte, inmitten dieser Streitigkeiten, woran auch andere teilnahmen, ein unerklärliches, ja fast unheimliches Stillschweigen. Es ist merkwürdig, daß Calvin noch im Jahre 1556 die Hoffnung einer Einigung nicht aufgegeben; denn in diesem Jahre wünscht er die Veranstaltung eines Konventes zu diesem Behufe.

So sprach er sich noch immer, freilich unter gewissen Bedingungen, für die Augsburger Konfession aus, nämlich für die sogenannte variata vom Jahre 1540, welche ja bis zum Jahre 1560 auch von den entschiedensten Antiphilippisten ohne allen Anstoß gebraucht wurde (Gieseler III. 2. 205). In der ersten Schrift gegen Westphal 1556 sagt Calvin, daß in der Augsburger Konfession von 1540 kein Wort sich finde, welches der schweizerischen Lehre zuwider sei (*verbum non extare nostrae doctrinae contrarium*). So schrieb er 1557 an den Prediger Scharling in Regensburg: *nec vero A. C. repudio, cui jam pridem volens ac lubens subscripsi* (in Straßburg), *sicut eam auctor ipse interpretatus* (in der sogenannten variata) und im April 1558 schreibt er: *quid volumus pro A. C. novam suscitare tragoediam? Una est controversia de coena. Si A. C. de coena contineat, quod sana expositione admitti possit et secundum mentem auctoris, quid prohibet, quin id admittamus et sanete conveniamus?* Als man aber die reformirten Deputirten zu Poissy 1561 zur Unterschrift der Augsburger Konfession zu bewegen suchte, um sie von den Schweizern zu trennen, da erklärte sich nun Calvin dagegen in einem Briefe an Beza vom 10. September 1561; er stützt sich darauf, daß die Augsburger Konfession durch ihre Kürze Dunkelheit veranlasse, daß wichtige Punkte der Lehre darin nicht behandelt seien, und daß es überhaupt widersinnig sei, das im Jahre 1559 verfaßte französische Glaubensbekenntnis zu

*) Vgl. darüber Hundeshagen, die Konflikte u. s. w. S. 215—253.

verleihen, um die Augsburger Konfession anzunehmen. So können wir in dieser Erklärung feinen Widerspruch mit den oben angeführten erkennen.

Was Luther betrifft, der damals schon längst heimgegangen war, so hatte er zu wiederholten Malen seine Achtung gegen Calvin ausgesprochen; von der Schrift gegen Sabolet vom Jahre 1540 sagte er, sie habe Hände und Füße, und solche Leute wie Calvin könnten dem Papsttum vollends den Todesstoß geben. Über die Schrift vom Abendmal urteilte er: „er ist gewiß ein gelehrter und frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wol dürfen die ganze Sache von diesem Streite herumstellen. Ich bekenne meinen Teil: wenn das Gegenteil dergleichen getan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden: denn so Deskolampadius und Zwinglius sich zum ersten also erklärt hätten, wären wir nimmer in so weitläufige Disputation geraten“ (Pepel, Ausführliche Erzählung vom Sakramentsstreit, Bremen 1600 *). Diese Erzählung wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, was wir bereits angeführt, daß Luther schon 1539 geäußert hatte, er habe Calvins Institutio mit besonderem Vergnügen gelesen, und daß er ihn grüßen läßt (Henry I. 267). Calvin, im Bewußtsein dessen, daß sein Lehrbegriff vom Abendmal von Luthers Ansicht abwich, war durch jene Worte tief gerührt: „Tanta moderatione si non frangimur, sumus plane saxei“ (Henry I. c.). So spricht er auch in der Schrift gegen Pighius de libero arbitrio 1543 seine hohe Achtung gegen Luther aus, und erklärt ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Dienst und Wirken hauptsächlich in jetziger Zeit die Reinheit des Evangeliums wider hergestellt worden sei. Deber Calvin auch, als Luther durch sein kurzes Bekenntnis vom Abendmal 1544 die Züricher tief verletzt hatte, Bullingern zu beruhigen suchte (25. Nov. 1544): indem er Luthers Unrecht und die Fehler seines Charakters zugab, machte er Bullingern aufmerksam auf seine großen Verdienste: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst wenn er mich einen Teufel schelten würde“. Er setzte sehr richtig hinzu, daß dem Manne, der neben es nicht zu genau mit sich selber nehme und sich die Erkennung seiner Fehler nicht sehr angelegen sein lasse, Schmeichler sehr geschadet daran. Dieselbe Meinung ämter der einzige Brief, den Calvin an Luther schrieb im Jahre 1543 (Henry II. 106) welcher Brief leider nicht an seine Adresse gelangte. Wenn man bedenkt, was Calvin damals schon geleistet hatte, welche hohe Stellung er bereits einnahm, so muß man die Demut bewundern, die in diesem Briefe sich kundgibt. Sein Urtheil über Zwingli konnte freilich nicht anders als etwas ungünstig ausfallen. Was die Bräutermanenlehre betrifft, so findet er, daß die Schrift de providentia, worin Zwingli diese Lehre besonders verteidigt, mit Paradoxien angefüllt sei **). Was Zwinglis Lehrbegriff vom Abendmal betrifft, so hält er ihn für falsch und verderblich und bekannet, daß er noch während seines Aufenthalts in Brantwick, wo er ihn mit großem Verfall aufgenommen haben, denselben bekannet habe. Dabei berührt er sich dahin aus, Zwingli sei zu sehr dem negativen Streben nach Ausschreitung des Jermums von einer reichlichen Gegenwart erfaßt gewesen, und habe darüber das Positive vergessen oder wenigstens vernachlässigt. Die Idee der Gemeinschaft mit Christo (C. ad Zelandaeum 16. Mai 1539) Gegen Harel. 4. März 1540) beklagt er sich, daß die Züricher es nicht annehmen, wenn man Luther ihrem Zwingli verweide. An Bucer schreibt er im Jahre 1542 Zwinglis Ansicht von den Sakramenten sei eine profane. Er nennt in seinen letzten Schriften beide Zwingli's Lehren seine Lehre modificirt, allerdings aber er nicht ganz von ihm gelöst.

Herzogen ließ ihn Calvin durch seine verschiedenen Auffassungen und durch die Sprache der Calvinisten, daß die Schriftsteller unter sich unversöhnt seien, nicht nur unversöhnt, er wurde durch unversöhnt, daß man die Reden umgedreht

* J. Pöhlke in Zeitschr. d. d. luth. G. 1854 S. 218. Derselbe über die andere die Schrift de Sabolet in d. luth. G. 1854 S. 218. Derselbe über die Schrift de Sabolet in d. luth. G. 1854 S. 218.

** Calvin an Bullingern Januar 1544. In: de re. de providentia tam dicitur patet manifeste esse in oppositum ad ea quae nihil nisi moderamine dicitur.

der so gerühmten äußeren Einheit unter sich uneins seien (de scandalis). Sein Ziel, welches er auch in diesem Werke de scandalis verfolgte, blieb die Einigung der auf dem Worte Gottes erbauten Kirchen. Gegen Cranmer spricht er diesen Wunsch aus, daß fromme und gelehrte Männer sich vereinigen möchten, um ein übereinstimmendes Glaubensbekenntnis der christlichen Lehre aufzustellen (Henry III. 38). In demselben Briefe spricht er schon den Gedanken eines protestantischen öumenischen Konzils aus, um die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zu standezubringen.

Wie weit war die Wirklichkeit davon entfernt? Selbst in Genf erhob sich unmittelbar nach der Volschen Streitigkeit die Opposition gegen die Lehre, um die es sich handelte. Was die Lehre vom Abendmal betrifft, worin wirklich nach dem Zeugnis Luthers selbst die streitenden Parteien sich hätten vereinigen können, so neigte die lutherische Kirche sich seit dem Züricher Consensus zu schroffster Ausprägung ihres spezifischen Lehrbegriffes hin. Melanchthon, mit dem Calvin innig befreundet war, mit dem er noch mehr als mit den schweizerischen Theologen übereinstimmte, er sprach nun seine Mißbilligung über den Züricher Consensus auch in dieser Beziehung aus, daß darin die Prädestinationslehre enthalten sei; und doch hatte es Melanchthon wolgefällig aufgenommen, daß ihm Calvin sein Werk gegen Pighius dediziert; ja er hatte sich darüber lobend ausgesprochen.

Die neue Bearbeitung der Institutio geschah zu demselben Zwecke, der auf Gottes Wort erbauten Kirche eine sichere, gründliche Anleitung zur Ausgestaltung des Lehrbegriffes zu geben und sie zu einigen. Daher die Mühe, die er darauf verwendete, dieses Werk auszufeilen, zu vervollständigen, abzurunden; so erscheint uns seine dritte Hauptausgabe von 1559 als die reife Frucht seines großen Geistes. Durch dieses Werk schon nimmt Calvin unbedingt die erste Stelle ein unter den dogmatischen Theologen der reformirten Kirche. Viele, welche die Härten von Calvins Lehre keineswegs leugnen, betrachten es als ein bis jetzt unübertroffenes Meisterwerk.

Wenn schon in diesem Werke der Gegensatz gegen die katholische Lehre scharf hervorgehoben wird, so beschäftigte sich Calvin immer noch mit solchen Arbeiten, welche diesen Gegensatz unmittelbar zum Ziele hatten; wir nennen hier vor allem seine Widerlegung des tridentinischen Konzils, die freilich mit dem Meisterwerke von Chemnitz (examen Concilii Tridentini) nicht verglichen werden darf. Er behandelt übrigens nur die sieben ersten Sessionen; denn nur acht hatte es bis zu der Zeit gegeben, wo das Werk erschien, 1547, unter dem Titel Acta synodi Tridentinae cum antidoto. Calvin hat das Verdienst, die Polemik gegen die tridentinischen Bestimmungen angefangen zu haben. So griff er auch die Sorbonne an, welche 1542 25 Glaubensartikel aufgestellt und sie vom Könige durch ein Edikt hatte genehmigen lassen. Seine Schrift dagegen erschien lateinisch und französisch 1543. Den Katholizismus bekämpfte er außerdem in Valduin, Cassander, Gabriel de Sacconay und Cathelan. Selbst Paul III. griff er 1544 in einer lateinisch und französisch erschienenen Schrift an, weil dieser den Kaiser in einer schriftlichen Ermanung zu bewegen suchte, vom angekündigten Nationalkonzil, welches den Religionsstreit schlichten sollte, abzustehen. Daran schließt sich die *supplex exhortatio* an Karl V. und die in Speier versammelten Reichsstände an, worin Calvin die Notwendigkeit der Reformation der Kirche bespricht, 1544.

Der Mann, der so Großes vollbrachte, lebte in der äußersten prunklofsten Einfachheit, und wies mehrmals Verbesserungen seines Gehalts zurück, noch strenger gegen sich selbst als gegen andere die Sittenzucht handhabend. Als Kardinal Sadolet Genf besuchte, fragte er nach Calvins Ballaste. Wie groß war sein Erstaunen, als er zu der bescheidenen Wohnung des weithin herrschenden Mannes geführt wurde! Denselben Geist atmete sein Leben in allen Beziehungen. Als er das dreißigste Jar seines Lebens erreicht, begann er ernstlich an die Wahl der Lebensgefährtin zu denken. „Willst du wissen“, schreibt er an Farel, „welche Schönheit allein meine Seele gewinnen kann? Wenn Holseligkeit und Sittsamkeit sich mit Einfachheit, Genügsamkeit und Sanftmut verbindet.“ Und ein Jar später schreibt er demselben Freunde: „Man hatte mir ein junges Mädchen von Adel,

über meinem Stande und reich, vorgeschlagen. Von dieser Verbindung hielten mich zwei Gründe zurück: einmal, daß sie unsere Sprache nicht kennt, und dann fürchtete ich, daß sie zu sehr ihres Standes und ihrer Erziehung gedenken würde". Noch während seines Aufenthaltes in Straßburg schloß er den Bund des Lebens mit der Witwe eines von ihm bekehrten Widertäufers, Ibelette de Bures, Mutter mehrerer Kinder, über deren Vorzüge er sich aussprach, als sie ihm nach neun Jahren entrisfen wurde. „Da du“, schreibt er an Biret, „die Bärtlichkeit oder vielmehr die Schwachheit meines Herzens kennst, bist du gewiß überzeugt, daß, wenn ich nicht die ganze Kraft meines Geistes darauf verwendet hätte, meinen Schmerz zu lindern, ich ihn nicht hätte ertragen können. Denn ich bin von der besten Gefährtin getrennt, welche mit mir gerne Verbannung und Mangel geteilt hätte und in den Tod mit mir gegangen wäre. Während ihres Lebens war sie mir eine treue Gehilfin in meinen Amtsgeschäften.“ Ein einziger, frühe verstorbener Sohn war die Frucht dieser Ehe, für die Feinde ein Anlaß der Lästerung, für den Mann, dem der Herr von allen Seiten Söhne zuführte, dem er so vieles gelingen ließ, eine heilsame Übung im Gehorsam des Glaubens. Darin, sowie in den von Jahr zu Jahr sich mehrenden Amtsgeschäften und in den sanften Ergießungen der Freundschaft fand er Linderung für den herben Schmerz. Calvin war dafür empfänglicher, als man nach gewissen Seiten seines Charakters schließen möchte. Daher zog er viele unwiderstehlich an, und Melancthon, der oft von Beschwerden und Arbeit niedergedrückt sein Haupt an seinen Busen legte, sprach zu ihm die ehrenden Worte: „Gott gebe, Gott gebe, daß ich hier sterbe“. Was man auch über ihn gesagt haben mag, Calvin zeigte sich persönlich bei persönlichen Beleidigungen und bewies es auf unzweideutige Weise in mehreren Anlässen. Er selbst tat manchmal des Rates Feueereifer um die Wahrung der Ehre des Reformators Einhalt. Wenn derselbe Mann, der einen feinen Ton in der Unterhaltung gar wol zu beobachten verstand, heftig die Gegner apostrophirt, und sie mit den Namen Hunde, Schurken u. dgl. überschüttet, so erinnern wir deshalb an die Gärung der Gemüter in so sturmbewegten Tagen, die selbst im gesitteten 19. Jahrhundert in edlen Kreisen der Gesellschaft ähnliche Ausbrüche herbeiführt. Überhaupt sind wir weit entfernt, Calvin in dieser Beziehung von großen Fehlern freizusprechen. Allein wol zu beachten ist, daß er beständig Kampf gegen seine Fehler fürte: „Von allen Kämpfen“, sagt er, „gegen meine Fehler, die groß und zahlreich sind, ist der größte der gegen meine Ungebuld, aber meine Bemühungen sind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Tier (den Zorn) noch nicht ganz bezähmen können.“ Man kann daher dem Urteile Joh. v. Müllers beistimmen, daß seine Fehler nur das Übermaß der Tugenden waren, vermitteltst deren er sein Werk durchsetzte. In der That scheint Calvin selbst von diesem Gesühle durchdrungen gewesen zu sein, denn er sagt, daß die Notwendigkeit ihm die Rolle der Strenge aufgedrungen; „tausendmal lieber will ich, daß mich die Erde verschlinge, als daß ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch den Mund der Propheten gebeut“. So drohte er denn im Geiste eines Propheten des alten Bundes und sprach es kin aus: „Ich will lieber rasen als nicht zürnen“. Wol mochte er fürchten, mit diesem Fehler diejenige gute Eigenschaft auszureuten, wovon er das Übermaß war, und dadurch den Fortschritt des Werkes, das der Herr ihm aufgetragen, zu hemmen. Denn der in die Interessen großartiger Unternehmungen verslochtene Mann mochte lieber die innere Harmonie gefährden und verletzen, als die Sache, der er sich und sein Leben geopfert. Wie stark dieser Zug in Calvins Charakter hervortrat, erhellt unter anderm auch daraus, daß er für die Schönheit der ihn umgebenden Natur wenig Sinn hatte. Indes Dekolampad mehrmals die anmutige Umgegend der Stadt Basel rühmend erwähnt, gönnte der französische Reformator geringe Aufmerksamkeit der erhabenen Pracht des weißen Berges noch den reizenden Ufern des Lemaneersees.

Zu den vielerlei Leiden seines vielbewegten Lebens gesellten sich frühe körperliche Übel aller Art, deren hemmende Gewalt er nicht etwa bloß durch stoische Anstrengung und Widerstand bezwang, sondern zur Stärkung und Nahrung des innern Menschen verwendete. Aus tiefer Erfahrung flossen die Worte, die er an

die Gattin des edlen Admirals Coligny (1563) schrieb: „Es ist gewiss, daß alle Krankheiten uns nicht nur demütigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unserer Natur vor Augen stellen; sie sollen uns auch zur inneren Sammlung bewegen, auf daß wir, unsere Armseligkeit erkennend, unsere Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen“. Zu der Zeit, da er diesen Brief schrieb, hatten sich die Übel des von geistiger Arbeit und dem sitzenden Leben aufgezehrten Leibes auf erschreckende Weise gemehrt. Asthma, Fieber, Kolik, Gicht, Stein, Podagra, Nierenleiden, Hämorrhoidalschmerzen, Migraine, alle diese Übel, nachdem sie ihn lange vereinzelt geplagt, stürmten nun im Jare 1564 beinahe vereint auf ihn zusammen. Er versah seine Geschäfte, so lange nur irgend die Kräfte hinreichten, die Krankheit durch Enthaltbarkeit zu bezwingen suchend, so daß er das einzige Mal, welches er sich des Tages erlaubte, oft aussetzte. Die ihm zur Ruhe rieten, wies er ab mit den strengen Worten: Wollt ihr denn, daß der Herr mich müßig finde? Als er sein Ende nahe fühlte, war er willens, sich in den Rat tragen zu lassen, um die letzten Worte an die Mitglieder desselben zu richten. Diese, zu ihm kommend, wurden von dem Kranken mit Entschuldigungen empfangen, daß sie sich zu ihm bemüht hätten, da es an ihm gewesen wäre, zu ihnen zu gehen. Er dankte ihnen für ihr Wohlwollen gegen ihn, und bat sie um Verzeihung wegen der Ausbrüche seiner Heftigkeit, wovon sie öfters Zeugen gewesen seien. Er bezeugte, des States Wohl redlich an seinem Teile gefördert, und aus voller Überzeugung seine Lehre gepredigt und verteidigt zu haben. Er erinnerte sie, aus wie vielen Gefahren sie Gott befreit, und ermannte sie, auf Ihn zu vertrauen, und Ihn allein zu fürchten. Davan knüpfte er Ermanungen in väterlichem Tone zur Handhabung eines guten Verhältnisses untereinander und zur gewissenhaften Erfüllung der Regierungspflichten. Nachdem er sie nochmals gebeten, ihm seine Schwachheiten zu verzeihen, schloß er mit einem Gebete zu Gott für sie und das Wohl des States; darauf reichte er einem jeden die Hand zum Abschiede; weinend gingen sie hinweg wie von ihrem gemeinsamen Vater. — Unauslöschlich blieb in ihren Gemüthern der Eindruck dieser erschütternden Abschiedsscene; nach dem Tode des Reformators sprach der Rat bewundernd in öffentlichen Anlässen von der Majestät seines Charakters. In demselben Geiste wie zu den Ratsherren redete er zu den versammelten Geistlichen. Er erinnerte sie an den traurigen Zustand, in welchem er das Christentum in Genf angetroffen, und wie der Herr ihn, den Schlichtern, zum guten Werke gestärkt. „So steht nun fest in eurem Veruse, haltet ob der eingefürten Ordnung, habt acht, daß das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewahrt werde.“ Ferner dankte er ihnen für ihre Freundschaft, ihre noch in der letzten Krankheit erwiesene Dienstfertigkeit und Geduld mit seinen Schwächen. In den folgenden Tagen sah er noch viele von den in Genf zusammenströmenden Fremden; ja es ward ihm sogar die Freude zu teil, seinen alten Freund Farel, der von Neuenburg herbeieilte, zu umarmen. Am 19. Mai genossen die Geistlichen bei ihm noch ein Mal, das er mit heiterm Gespräche würzte, ihnen zugleich eröffnend, daß er das letzte Mal mit ihnen speise. Er entschlief im Herrn am Abend des 27. Mai des Jares nach Chr. Geburt 1564. Seine Begräbnißfeierlichkeit war durch nichts ausgezeichnet als durch die ungeheuchelte Teilnahme aller Klassen der Bürgerschaft. Seinem Willen gemäß durfte selbst kein Stein das Grab des christlichen Weisen schmücken. 225 Taler waren seine Hinterlassenschaft, welche unter die Schüler des Gymnasiums, unter die Armen und unter die Kinder seines Bruders verteilt werden sollten. Er hinterließ Genf seinen Glauben, seine Bildung, gute Gesetze, fromme, tapfere Bürger, das Andenken seiner Tugend, den verdienten Ruhm seines Namens.

Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche, und erlangte durch ihn seine geistige Größe. Wie weit er außerhalb Genfs seinen Einfluß ausgedehnt, ist schon gezeigt worden. So erschien er als die Säule der Kirche in einem großen Teile des christlichen Abendlandes. Fürsten, Könige und Königinnen fühlten sich durch seine Briefe geehrt und beugten sich vor seiner Autorität. Er ist daher der reformirte Papst genannt worden; wenigstens gleicht er insofern einem Gregor VII. und andern großen Päpsten, als er, nach außen

herrschend und Geseze gebend, im Innern der Stadt, die er bewonte, öfters seines Lebens kaum sicher war. Was aber die Übertragung seiner Grundsätze auf andere Länder betrifft, so erlitten sie dabei einige Modifikationen, wie man das nicht anders erwarten durfte. So tragen zwar die reformirten Symbole von der Mitte des 16. Jahrhunderts an das Gepräge seines Geistes, aber die allerwenigsten haben seinen Superlaxarismus ausgenommen. Auch die reformirte Exegese, wenngleich sie schon von Beza an in Hinsicht der Gelehrsamkeit große Fortschritte macht, hält sich doch in wesentlichen Dingen nicht auf der Höhe der calvinischen Schriftauslegung. Ebenso verhält es sich mit gewissen Punkten des Gottesdienstes, worin z. B. die französische und schottische Kirche eine weit größere Strenge und Nüchternheit gezeigt haben, als Calvin gutheißen konnte. Auf der andern Seite wurde in Frankreich und Schottland die calvinische Presbyterialverfassung in reinerer Form durchgeführt, als es in Genf selbst geschah. Daher man in denjenigen Erscheinungen, die man gemeinhin unter dem Namen Calvinismus zusammenfaßt, sorgfältig unterscheiden muß, was von Calvin selbst herrührt und was zu der besondern Gestalt gehört, welche sein Werk unter dem Einflusse nationaler Eigentümlichkeiten und besonderer geschichtlicher Verhältnisse angenommen hat. Gänzlich verfehlt wäre es, die revolutionären Grundsätze, welche infolge der schwierigsten Verwickelungen inmitten von calvinischen Kirchen sind ausgesprochen worden, dem Calvin oder überhaupt dem von ihm gegebenen und fortwirkenden Impulse aufzubürden. Höchst ungerecht und auf irriger Auffassung der Verhältnisse beruhend wäre es, die revolutionären Bewegungen in den Ländern, wo der Calvinismus Wurzel gefaßt, diesem Schuld zu geben. Herzog.

Calvinismus, s. Calvin.

Camaldulenser. Der Stifter dieses Ordens ist Romuald. Er war um das Jahr 950 in Ravenna geboren und gehörte einer sehr vornehmen und reichen Familie an. In seinem 20. Lebensjare ging er, um einen Totschlag, den sein Vater an einem Verwandten verübt hatte, zu sühnen, auf 40 Tage in das Kloster von Classe bei Ravenna. Hier entschloß er sich, der Welt zu entsagen. Das Klosterleben genügte ihm nicht. Er wollte als Anachoret eine höhere Stufe der Heiligkeit ersteigen. Ein Führer auf diesem Wege war ihm Marinus, ein bildungsloser einfältiger Mann. Er brachte dem Romuald die Fertigkeit, täglich den ganzen Psalter aus dem Gedächtnisse herzusagen, mit Schlägen bei. Im Jahre 976 reisten Romuald und Marinus aus der Umgegend Benedigs mit Petrus Urseolus, dem Dogen dieser Stadt, und einem auf einer Wallfahrt begriffenen französischen Abte nach der Heimat dieses letzten. Da erwarb sich Romuald die größte Verehrung des Volkes, dem er sich heimlich entziehen mußte, als er nach Italien zurückkehrte. Hier setzte er sein unstetes Anachoretenleben fort. Die Schwärmerie für diese Frömmigkeitsform war damals am kaiserlichen Hofe Ottos III. zur Blüte gekommen. Romuald stand in enger Beziehung zu den Frommen aus diesem Kreise und hat die meisten zu seinen Begleitern und Schülern gehabt. Er baute sich an vielen einsamen Stellen in der Umgegend von Ravenna an und fand sich immer in kürzester Frist von einer großen Zahl eifriger Verehrer umgeben, welche er zu einer klösterlichen Gemeinschaft organisirte und so lange leitete, bis er es für gut hielt, seinen Sitz zu wechseln, oder bis seine Mönche, seiner Härte überdrüssig, ihn zu gehen zwangen. Um das Jahr 1000 besuchte ihn Otto III. auf der Insel Pereo bei Ravenna und nötigte ihn, die Reformation des Klosters Classe zu übernehmen, aber die vornehmen und gelehrten Benediktiner machten ihm solche Not, daß er den Hirtenstab dem Kaiser wider vor die Füße legte. Er wollte denselben zur Bihung seines gegen Crescentius begangenen Treubruchs zur Ergreifung des Mönchsstandes bewegen und erhielt auch von ihm das Versprechen, der Welt zu entsagen. Romuald brachte die Bewohner von Tivoli zur Unterwerfung unter den Kaiser, gewann den bei jenem Treubruche beteiligten Freund des Kaisers für sich, zog nach Montecassino, dann wider nördlich bis nach Istrien, wo er mehrere Klöster stiftete, aber nicht zu bleiben vermochte. Sehr groß war der Erfolg seiner Tätigkeit in Val de Castro, was ihm der Herzog von Camerino schenkte. Nachdem er aus seiner Umgebung den Bruno, den Johannes und Bene-

dist als Heidenbefehrer nach Polen und Preußen entsandt hatte, machte er sich selbst mit 24 Schülern nach Ungarn auf, um die Ehre der ihm vorangegangenen Märtyrer zu teilen. Aber er erreichte kaum die Grenze Ungarns, da entnahm er aus einer immer wachsenden Krankheit die Lehre, daß er nicht zur Mission und nicht zum Zeugentod berufen wäre und kehrte um. Seine alten Stiftungen fand er vermindert und errichtete im Jahre 1018 eine neue Niederlassung von 5 Einsiedlern auf einem hohen schwer zugänglichen Orte, dem Campus Maldoli, in den Apenninen bei Arezzo, wo er sein strenges Eremitenleben heimisch machte. Auch diese Stiftung vermochte ihn nicht zu halten, er ging nach Sitrin bei Sazoferato, wo er einer ungemein großen Zahl von Anachoreten vorstand und wo ihm im Jahre 1022 Kaiser Heinrich II. sehr ehrfurchtsvoll begegnete. Er zog sich nun nach Val de Castro zurück, sperrte sich in eine Zelle ein und starb am 18. Juni 1027 daselbst.

Die Einsiedelei von Camaldoli war vielleicht die allergeringste Schöpfung, welche Romuald hinterließ, aber es gelang ihr, den eremitischen Geist besser zu bewahren, als ihn andere bewarnten, und sich zum Mittelpunkt der Gestalt des Mönchswesens zu machen, welche sich auf Romuald zurückführt. Aber daß man überhaupt Romualds gedachte und sein Auftreten zu einer Epoche in der Geschichte des Mönchtums machte, das war der wichtigste Hebel zum Aufkommen von Camaldoli und das hatte man dem Petrus Damiani zu danken. Er war Mönch von Fonte Avallena, einem Kloster, das Rudolf, ein Schüler Romualds, im Jahre 1000 gestiftet hatte, geworden und schrieb bald nach 1040 das Leben Romualds. Er prägte die in Fonte Avellana schon sehr äußerlich gewordene Bußtheorie in der Form des verdienstlichen Geißelns noch schärfer aus und übte diese Buße nach Niederlegung seines Kardinalbischofsamtes in seinem Kloster zu nicht geringem Ruhme der neuen Eremiten bis zu seinem Tode im Jahre 1072 an sich selbst. — Weil nun Camaldoli als Musterstiftung galt, so gelang es ihm bald, andere Einsiedeleien in Abhängigkeit von sich zu bringen und im Todesjahre Damiani's die päpstliche Bestätigung zu erhalten. Nun gab es einen Orden der Camaldulenser, eine eigene selbständige Gemeinschaft von Eremiten, die sich vom Benediktinerorden nicht als Reformation desselben, nicht als Kongregation in demselben, sondern als eine Klasse von Vollkommenen, die ihm entwachsen waren, abzweigt hatte. Der Prior von Camaldoli stand an der Spitze und hieß Major. Die Camaldulenser mußten von einander abgesondert, in alleinstehenden Häuschen wohnen und essen. Fleisch war ihnen ganz verboten. Sie fasteten sehr häufig, oft bei Wasser und Brot und es gab kaum ein wichtigeres Gebot als das des Schweigens. Im Bethause kamen sie in den Gebetsstunden zusammen, um ihre Liturgie nicht zu singen, sondern zu recitiren oder psalmodiren. Sie trugen weiße Gewänder, weil Romuald seine Einsiedler in solchen auf einer Leiter in den Himmel steigen gesehen hatte. Einige thaten es in der Heiligkeit den andern noch zuvor, indem sie ihre Zellen nicht verließen und oft ein absolutes Schweigen von hundert Tagen hielten. Der vierte Major, Namens Rudolf, gab im Jahre 1102 die erste geschriebene Regel, in welcher die ursprünglichen Gebräuche etwas gemildert wurden. Es wurde das Fasten beschränkt, das gemeinschaftliche Essen zugestanden und das Weintrinken erlaubt. Rudolf fürte auch die Camaldulenserinnen ein im Jahre 1086, denen hinsichtlich des Schweigens einiges nachgelassen wird, die sich übrigens auch weiß tragen, einen schwarzen Weibel (Tuch über dem Schleier) ausgenommen, aber natürlich Klosterfrauen, nicht Einsiedlerinnen sind. Camaldoli wurde immer reicher und besaß endlich ganze Grafschaften. Im Jahre 1212 lud man die Eremiten nach Venedig ein. Hier wurden die Eremiten zu Cönobiten, die Einsiedeleien zu Abteien. Die fernere Geschichte des Ordens ist im wesentlichen dieselbe, welche wir bei allen Mönchsorden widerfinden. Abfall von der alten Strenge des Lebens und Verfall und Zerfall der alten Ordnung und Verfassung brachten Reformationsversuche und Spaltungen hervor. Im Jahre 1476 kam die Kongregation des h. Michael von Murano zu Stande, welche sich der Herrschaft von Camaldoli entzog. Sie ist später von Faenza aus geleitet worden, hat die berühmten Camaldulenserklöster (oder Camaldulen) Classe und

Bal de Castro, selbst Fonte Avellana, was kurze zeitlang an der Spitze einer eigenen Kongregation gestanden hatte, zu den ihrigen gezählt und ist immer selbständig geblieben. Im Jahre 1513 wurde der Orden unter der erneuten Oberleitung von Camaldoli in Eremiten, Observanten und Konventualen (von Pius V. wider aufgehoben) eingeteilt. Dazu hatte hauptsächlich Justiniani beigetragen, der nun aber 1520 die selbständige Eremitenkongregation des h. Romuald gründete. Diese fand nach seinem Tode auf dem Kronenberge bei Perugia ihren Hauptsitz. Aus Einsiedlern haben auch die Kongregationen von Turin, welche die Camaldulen von Piemont umfasste, und die französische bestanden, welche die Kongregation unsrer lieben Frauen vom Troste genannt wurde. Diese letzte ist 1633 gegründet und seit 1642 von der Einsiedelei Gros-Bois bei Paris regiert worden. — Der Orden scheint durch den Mönchssturm am Ende des vorigen Jahrhunderts nicht so viel als andere Orden gelitten zu haben. Er wurde zwar 1782 in den österrreichischen Staaten und bald darauf auch in anderen aufgehoben, aber später (z. B. 1822 in Neapel) wiederhergestellt. Gregor XVI. war ein Camaldulenser.

Die Lebensbeschreibung Romualds von Peter Damiani (Opp. II. 188 ss.) ist von Mabillon in seinen Annalen des Benediktinerordens (T. III zu Ende und T. IV. zu Anfang) und neuestens von Giesebrecht im 2. und 3. Teile seiner deutschen Kaisergeschichte (an vielen Orten) kritisch benützt worden. Zur Geschichte des Camaldulenserordens vergleiche Helhot (Geschichte der Klöster- und Ritterorden. Th. V. S. 274—324) und die von Helhot (S. 297. 305. 319) angeführten Schriftsteller des Ordens.

Albrecht Vogel.

Camera Romana, s. Kurie.

Camerarius, Joachim (Kammermeister), aus einer alten adeligen Familie, deren eigentlicher Geschlechtsname Liebhard war (ihr Wappen drei schwarze Raben im silbernen Felde), ward den 12. April 1500 zu Bamberg geboren, daher sein Beiname Papebergenis. Nachdem er daheim eine treffliche Erziehung genossen, schickte ihn sein vermögender, in großem Ansehen stehender Vater bereits im 15. Jahre auf die Universität Leipzig, wo Georg Helt von Forchheim sein Lehrer und „zweiter Vater“ ward. Außer ihm unterrichtete ihn der Engländer Rich. Crocus im Griechischen. Nach dessen Abgange bildete er sich hierin unter Peter Mosellanus weiter aus. Diesem die Humaniora mit großem Erfolge fördernden Kreise waren unter anderen die Erfurter Curcius Cordus und Goban Hesse geistesverwandt. Bei Helt persönlich mit ihnen bekannt geworden, folgte Camerarius ihnen im Sommer 1518 nach Erfurt, begann, während er noch hörte, schon zu lehren, ward 1521 Magister, bald darauf Professor der griechischen Sprache und wandte sich bereits mit den Erfurter Freunden Luthers Lehre zu, als ihn die Pest und der unruhige Zustand der Universität veranlasste, nach Wittenberg zu gehen. Hier zog ihn vor allen Melanchthon an und beide knüpften das Band inniger lebenslänglicher Freundschaft. Doch hörte Camerarius auch Luther nach dessen Rückkehr, 1522, machte 1524 eine Reise zu Erasmus nach Basel, 1525, nach kurzem Verbleiben in Erfurt, eine andere nach Preußen und kehrte dann nach Bamberg zurück. Allein schon 1526 folgte er auf Melanchthons Empfehlung einem Rufe als Lehrer der Geschichte und griechischen Sprache an das neu errichtete Gymnasium in Nürnberg und war ein lebendiges Glied in dem Kreise bedeutender Männer, welcher sich, Wilh. Birkheimer an der Spitze, damals aus Humanisten (Gob. Hesse), Künstlern (Albr. Dürer) und Theologen (Lind und Oslander) hier sammelte. 1530 ging er mit den Nürnberger Gesandten zum Augsburger Reichstage, stand auf ihm Melanchthon treu und kräftig zur Seite und verzeichnete bei Verlesung der gegnerischen Konfutation so viel von ihr, dass dieser darauf bei Abfassung der Apologie fußen konnte (Corp. Ref. II. 250). Vom Rat zu der so wichtigen Stelle des Stadtschreibers erwählt, lehnte er doch dieselbe ab, nahm dagegen 1535 einen Antrag Herzog Ulrichs von Württemberg nach Tübingen an und trug zur Wideraufhilfe dieser Universität wesentlich bei, bis er 1541, wider auf Melanchthons Empfehlung, einem sehr ehrenvollen Rufe nach Leipzig folgte. Hier wirkte er so einsichtsvoll als kräftig zur Durchführung der

Reformation und zur Verbesserung des akademischen Studiums und des übrigen Schulwesens (Fürstenschulen) mit, zog durch seinen anregenden und eleganten Vortrag Studierende aus ganz Deutschland und weiter herbei, verbreitete berichtigte Ausgaben klassischer, besonders griechischer Schriftsteller, wurde aber in dieser reichen Tätigkeit 1546 durch den von ihm tief beklagten schmalkaldischen Krieg unterbrochen. Nachdem er bei seinem Freunde und früheren Mitschüler, dem Bistumsverweser Georg v. Anhalt in Merseburg Zuflucht gefunden und eine Reise in die Heimat gemacht, lehrte er 1547 nach Leipzig zurück, arbeitete mit Erfolg für Wideremporbringung dieser und für Erhaltung der Wittenberger Universität, besonders für Zurückberufung Melanchthons, beteiligte sich mit demselben vielfach an den Verhandlungen über das Interim, ward aber für seine Nachgiebigkeit dabei gleich ihm und Georg v. Anhalt von der Gegenpartei arg genug angegriffen, weshalb ihm die Theologie fast verleidet wurde. Dennoch ging er 1554 als Abgeordneter auf den Tag zu Raumburg, 1555 auf den Augsburger Reichstag und von da zur Beilegung oständrischer Streitigkeiten nach Nürnberg, wohin er im Herbst 1556 zurückkehrte, um an dem Regensburger Religionsgespräche teilzunehmen. Da dasselbe nicht zu stande kam, wurde er von dem an dessen Stelle getretenen Wormser Kolloquium 1557 entbunden und zog sich seitdem mehr und mehr von den öffentlichen Angelegenheiten zurück. In desto lebendigerem Verkehr blieb er mit den Freunden, namentlich mit Melanchthon, den er 1560 in seiner letzten Krankheit besuchte und zur Gruft geleitete, und ließ sich nur noch einmal zu einer größeren Reise nach Wien bestimmen, wo Maximilian II. sich über die Religionsvereinigung mit ihm beriet. Den Antrag, als kaiserlicher Rat dort zu bleiben, lehnte er ab und starb, nachdem die Gattin und die meisten Freunde ihm vorangegangen, am 17. April 1574 mit Hinterlassung von fünf Söhnen, welche teils in der Wissenschaft, teils sonst zu hohem Ansehen gelangten.

Schweigsam, ernst und wahrheitsliebend war Camerarius in seiner ganzen, auch theologischen Denkart milde, ein echter Humanist, welcher die umfassendste Kenntnis des Altertums mit evangelischem Glauben verband, mit beidem sein ganzes Leben zu durchdringen und der Kirche zu dienen suchte. Mittelbar tat er das durch seine weithin reichende und lange nachwirkende Beförderung des klassischen Studiums, besonders der griechischen Litteratur und durch die zahlreichen Ausgaben und andern Schriften auf diesem Gebiet, welche Fabricius, *Bibl. graeca*, verzeichnet. Unmittelbar durch seine auch theologischen Vorlesungen, seine oben geschilderte vielseitige Wirksamkeit und seine Schriften exegetischen (*Sententiae et sapientia Siracidae, notatio figurarum sermonis in libris Evv. et apostolicis scrip.*), historischen (*Historia J. C.; narr. de Synodo Nicaena et oecum. synodis; historica narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia*), systematischen (*Catechesis christiana*) und praktischen Inhalts (*Homiliae*). Am bekanntesten sind seine biographischen Arbeiten über Georg v. Anhalt (1555, mit deutscher Übersetzung von Schubert, Herbst 1853) und Melanchthon, dessen Briefe er auch 1569 teilweise herausgab. Diese Ausgabe der Briefe, die man lange vorwiegend benützte, ist freilich nicht ganz zuverlässig; vgl. darüber v. Drusfel, *Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek, in den Sitzungsberichten der philosophisch-philolog. u. histor. Kl. d. Ak. d. Wiss. zu München 1876, Bd. 1, Heft 4, S. 491 ff.*: „Camerarius hat, indem er die Briefe druckreif machte, keineswegs ängstlich möglichste Übereinstimmung mit dem Original angestrebt. Vielmehr erscheinen die Geistesprodukte Melanchthons mit mannigfachen Änderungen, Zusätzen und Strichen. Camerarius hat, um es mit einem Worte zu sagen, — eigenhändig interpolirt.“ — Die mit vieler Liebe und Eleganz geschriebene *Narratio de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte etc.* Leipz. 1566 u. ö., mit Anmerkungen und Dokumenten von Strobel, Halle 1777, webt zugleich die ganze Geschichte der Zeit, besonders der Reformation mit ein, während dies von Camerarius in der *Narratio de Eob. Hesso, Norimb. 1553*, mit vielen Nachrichten über sein eignes Leben geschieht. S. außerdem Zöcher und Erhard in der *Halleschen Encyclopädie* unter diesem Artikel.

Camera, Johann, zu Glasgow geb., hat für die reformirte Kirche in Frankreich eine zu wenig gewürdigte Bedeutung gehabt. Auf ihn weist der Amvraldismus und Pajonismus zurück, sowie die ganze freiere Eigentümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Vergl. in Baur's Theol. Jahrbüchern 1853. II. S. 174f. Camera hat nur Humaniora in Schottland studirt; 1600 kaum 20 Jahre alt, kam er nach Bordeaux, wo man ihm Lehramter in diesen Fächern, ja selbst eine philosophische Professur in Sedan verschaffte. Die Gemeinde Bordeaux wies ihm Mittel an, noch Theologie zu studiren, wo er wollte, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste zu widmen. Nach vierjährigem Studium zu Paris, Genf und Heidelberg übernahm er 1608 eine Pfarrstelle in Bordeaux, bis man ihn als Professor der Theologie 1618 an des wider abgegangenen Gomarus Stelle nach Saumur berief. Schon 1620 nötigten ihn die Wirren des Religionskrieges sich zu entfernen, und nach der Rückkehr durfte er nur privatim lehren. Endlich erhielt er 1624 eine theologische Professur in Montauban, wo seine Lehre vom passiven Gehorsam mit dem Geiste fanatischer Widerstandslust so übel zusammentraf, daß er insolge erlittener Mißhandlung durch einen rohen Menschen 1625 das Leben einbüßte, kaum 48 Jahre alt. Die berühmten Theologen von Saumur, Amvraldus, Placäus und Cappellus sind seine Schüler, welche mit ihm in der orthodoxen Dogmatik manches gemildert haben. Von ihm haben sie die Vorliebe für Piscators Lehre von der Zurechnung nur des passiven Gehorsams Christi; von ihm auch den Satz, daß der Wille immer dem Verstande folge, somit Verdunkelung und Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens und der Bekehrung seien, womit die scheinbar blinde Kräfteinwirkung des heil. Geistes in der calvinischen Lehre von der Bekehrung als eine moralische dargestellt werden sollte. Amvraut hat seine tria foedera statt der üblichen zwei, wie seinen ziemlich unschuldigen Universalismus bei Camera geschöpft, vielleicht auch seine Humanität in der Polemik. Camera selbst, da er nicht gerne etwas drucken ließ, blieb dogmatisch ziemlich unangefochten, zumal er dem antiarminianischen Lehrbegriff zugetan blieb, wie namentlich die *Amica collatio cum Tileno* zeigt, die 1621 zu Leyden erschienen ist, und die *Defensio de gratia et libero arbitrio*, Salm. 1624. Die Hauptschriften sind zum teil auf Kosten der Nationalsynode erst nach seinem Tode von Cappellus herausgegeben, die *Praelectiones theol.* (welche mit Beigabe der *Miscellanea Spanheim* in Genf wieder abdrucken ließ) und das *Myrotheticum evangel.* Vergl. Bayle, Art. Cameron.

A. Schweizer.

Cameronianer nannte sich die heftigste antiprälatische Partei unter den Presbyterianern in Schottland nach dem Prediger Archibald Camera, welcher um 1680 von den Truppen Karls II. erschlagen wurde. Wie einst gegen die von Karl I. den Schotten aufgezwungene bischöfliche Verfassung 1637 eine allgemeine Erhebung der Presbyterianer den alten Konvenant erneuert hatte: so erhoben sich gegen Karls II. noch gewaltsamer aufgezwungenen Prälatismus unter Hamiltons Leitung die Presbyterianer und Konvenanter, besonders zum Widerstande aufgerufen von Camera und Cargill. Über 400 eiderweigernde Geistliche wurden abgesetzt, religiöse Versammlungen, die sich nun im Freien bildeten, durch Soldaten auseinandergeprengt, das Volk mit Gewalt in die bischöflichen Kirchen getrieben. Als der König um 1669 einlenkend eine Indulgenz erteilte und abgesetzte Geistliche wider anstellte gegen das Versprechen, nicht wider seine Suprematie in Kirchensachen zu reden, trennten sich von denen, welche die Indulgenz annahmen, die strengsten Presbyterianer, unter denen sich nun die eifrigsten als Cameronianer zusammentaten. Sie erklärten die monarchische Staatsform für die nicht länger zu duldbende Quelle dieser Kirchenverfälschung, wie sie längst das Recht des Widerstandes gegen eine von Gott abweichende Obrigkeit verfochten hatten; Camera selbst forderte wenigstens die Absetzung des regierenden Königs, fiel aber im Gefecht; sein Freund Cargill auf dem Blutgerüste, beide dann als Märtyrer verehrt. Als Wilhelm III. von Oranien König geworden, die presbyterianische Kirche Schottlands von den aufgezwungenen episkopalen Formen wider befreite, leisteten die Cameronianer ihm nicht unerheblichen Beistand; doch entsprach die 1690 zu-

standegebrachte Herstellung der presbyterianischen Kirche ihren gereizten Erwartungen so wenig, daß sie in unzufriedener Opposition bei den kriegerisch schroffen Säzen des Konvenant verharren. Unruhen aber erregte die Partei erst wider 1709 gegen die Union Englands und Schottlands. Ihr damaliger Führer Maximilian zog predigend unter großem Zulauf im Lande herum; endlich entwaffnet blieben sie ruhig und erlangten als separirte Presbyterianer seit 1748 förmliche Duldung. Sie vorzüglich vertraten, one der independentistischen Ansicht zu folgen, die Lehre, daß alles Prälatentum schlechtthin Sünde, die Presbyterialform aber eine göttlich vorgeschriebene, durchaus für die Kirche wesentliche Verfassung sei. — Vgl. Gilb. Burnet, Mémoires des derniers revolutions d'Angleterre; Köstlin, Die schottische Kirche, Hamb. 1852, S. 229 f. 244 f. *).

A. Schweizer.

Camisarden. Mit diesem Namen, der am natürlichsten abgeleitet wird von *camise* = chemise, Hemd, Blouse, wie sie die Bewohner der Gebirgen im Kampfe zu tragen pflegten (andere Ableitung von *camisade* = nächtlicher Überfall), bezeichnet man die Protestanten Frankreichs in Languedoc, welche zur Befreiung und Wiederaufrichtung ihrer Kirche zu den Waffen griffen und von 1702—1705 einen blutigen Krieg gegen Ludwig XIV. führten. Für die Theologie hat dieser Aufstand Bedeutung als interessante Episode in der Geschichte des französischen Protestantismus, besonders aber wegen der eigentümlichen prophetischen Erscheinungen, welche vor und während desselben zu Tage traten. Weber die Dragonaden noch die Aufhebung des Ediktes von Nantes hatten den französischen Protestantismus vernichtet, die private Ausübung des Glaubens war auch nicht verboten; aber spätere Gesetze suchten das sehnfüchtige, für Frankreich jedoch verhängnisvolle Streben Ludwigs XIV. nach der Einheit der Kirche in seinem Reiche zu verwirklichen; durch die Gesetze der Jare 1686 ff. wurden die Versammlungen in der Wüste verboten, der Übertritt immer vorteilhafter, das Bleiben in der reformirten Konfession immer schwieriger, beinahe unmöglich. Aber das religiöse Bedürfnis in dem glaubenstreuen Volke war zu stark, um nicht gegen den Stachel zu löden; so furchtbar die Strafen waren, welche angedroht wurden, Scheiterhaufen und Rad, Galeere und Gefängnis, Demolirung der Häuser, empfindliche Geldbußen zc. und so strenge sie ausgeführt wurden, dennoch wurden an abgelegenen Orten, im Dunkel der Nacht religiöse Versammlungen gehalten, meistens von ungelehrten Leuten, welche zwar oft nicht einmal lesen konnten, aber inbrünstig Gebete, kurze Ansprachen, Bibelsprüche zc. vortrugen. Ausgezeichnete Männer, wie Claude Drousson (s. d. Art.), Isaaq Homel (geräbert 20. Okt. 1684) verstärkten diesen passiven Widerstand durch ihre Tätigkeit und die Standhaftigkeit, mit welcher diese vielbeklagten und vielgefeierten Märtyrer den Tod erlitten, hielten den Glaubensmut der Schwerverprüften aufrecht. Unter den Drangsalen der Gegenwart richteten sich ihre Gedanken und Hoffnungen naturgemäß auf eine bessere glücklichere Zukunft, welche die Wiederherstellung ihrer Kirche, die Rache des Himmels über ihre Verfolger bringen werde. Vorbilder von furchtbarer Unterdrückung der Gläubigen und wunderbarer Befreiung durch göttliche Hilfe fanden sie zahlreich in der h. Schrift, mit Vorliebe bewegten sich die Predigten und Gebete in diesen Stellen, Bücher wie die Schrift von Jurieu: *L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église*, Rotterdam 1686, und *Suite de l'accomplissement*, ib. 1687, worin er den Untergang des Papsttums verkündigte, steigerten diese Erwartungen und da die gewöhnliche einfache Nahrung des Geistes durch regelmäßigen Gottesdienst fehlte, mußte das religiöse Bedürfnis auf ungewöhnliche Banen gelenkt werden, Propheten traten auf. Schon 1688 war ein gewisser Guillaume du Serre weislegend in der Dauphiné aufgetreten, er fand eine Menge von gläubigen Anhängern und prophetischen Nachfolgern besonders im Vivarais; wie eine ansteckende Krankheit verbreitete sich diese merkwürdige Erscheinung; Frauen auch Kinder bis zu 4 Jaren herab wur-

*) In der neuesten Zeit haben sich die Cameronianer mit der freien Kirche vereintigt.

den davon ergriffen; sie bekamen Konvulsionen, zitterten, der Leib wurde unempfindlich, die Augen schlossen sich. Dann brach der „vom Geist Ergriffene“ in Worte der Buße, der Begeisterung, des Gebets, der Ermahnung aus. Dieser unnatürlichen Steigerung des religiösen Lebens, wie sie in Zeiten schwerer Verfolgung und tiefer Erweckung auch sonst in der Christenheit vorkam und welche nur Haß oder Unverstand aus Betrug ableiten konnte, gingen unerklärliche, aber sicher nachgewiesene Tatsachen prophetischen Hellschens zur Seite; die Propheten sahen mit ihrem geistigen Auge die Soldaten ihre weit entfernten Garnisonen verlassen, erkannten die Verräter in ihrer Mitte, sagten zukünftige Dinge, den Tod von Kameraden, das Kommen und Gehen der Feinde voraus und ähnliches. Manches Vorausgesagte traf allerdings nicht ein und später läßt sich eine entschiedene Abnahme der prophetischen Begabung nicht leugnen, besonders da dieselbe auch immer mehr in Kindern ihre Organe hatte. Der Ausbruch des Camisardenkrieges, die unerhörte Hartnäckigkeit, mit welcher er 3 Jahre lang fortgeführt wurde, ist one diesen prophetischen Hintergrund gar nicht zu erklären; die Aufständischen nannten sich *les enfants de Dieu*, ihr Lager *le camp de l'Éternel*, hatten festes Vertrauen auf unmittelbare göttliche Leitung und Hilfe, aber auch die entsetzlichen Taten des Fanatismus, wie Mord von Priestern, Zerstören der Kirchen u. haben darin ihren Grund, indem sie, ihre eigene Sache mit der des Reiches Gottes identifizierend, glaubten, das Recht und die Pflicht zu haben, nach alttestamentlichem Vorbilde die Feinde desselben auszurotten. — Der Prophetismus von 1688 und 1689 wurde mit blutiger Gewalt unterdrückt, am Anfang des 18. Jahrhunderts, nachdem der Frieden von Ryswick 1697 die Hoffnungen der Evangelischen abermals getäuscht hatte, brach er mit erneuter Gewalt in Niederlanguedoc aus, die Versammlungen wurden zahlreicher, die katholischen Gottesdienste seltener besucht zum großen Verdruß der katholischen Geistlichen, welchen die „Neubekehrten“ als Weichtünder unterstellt waren. Die Grausamkeit eines derselben, des Abbé François de Langlade du Chayla brachte das unter der Asche glimmende Feuer der Unzufriedenheit zu einem furchtbaren unerwarteten Ausbruch; er hatte in seinem Pfarrhause zu Pont de Montvert (Dep. Lozère, Arrondiss. Florac) ein Gefängnis für widerspenstige Neubekehrte eingerichtet und quälte die Unglücklichen, welche in seine Hände fielen, aufs grausamste. Auf die Nachricht, daß er einigen gefangenen Flüchtlingen den Tod in Aussicht gestellt hatte, wurde in einer Versammlung auf die Anweisung der Propheten Esprit Séguier, Salomo Couderc und Abraham Mazel beschlossen, die Gefangenen zu befreien. In der Nacht vom 23. Juli 1702 wurde das Haus des Abbé umzingelt, unter Psalmengesang erstürmt, die Gefangenen befreit, der Abbé mit einigen Hausgenossen getötet, das Haus verbrannt. Dies war der Anfang des Camisardenkriegs, eine zufällige Gewalttat, nicht das Resultat einer lange vorbereiteten Verschwörung. Die Flamme von Pont de Montvert und andere bluttaten verbreiteten Entsetzen unter der katholischen Bevölkerung; Bâville, der erbarmungslose Intendant von Languedoc, ließ die Mörder eifrigt verfolgen. Séguier wurde gefangen und lebendig verbrannt (12. August), aber die übrigen retteten sich in die Berge und beschlossen beisammen zu bleiben, andere Haufen unter Castanet, Abdias Morel genannt *Catinat*, Roland gesellten sich zu ihnen und Ende Oktober bildete sich ein neuer unter Anführung von Jean Cavalier. Geboren um 1680 in Ribaulte bei Anduze (Dep. Gard). Klein und unscheinbar von Person, aber voll Mut und Unererschrockenheit, entschieden mit militärischem Talent begabt, gelang es dem ehemaligen Bäckerlehrling die größte Schar der Camisarden zu befehlen und den königlichen Truppen die meisten Erfolge abzugewinnen. Nun begann ein entsetzlicher greuelvoller Krieg, der die wolangebauten dichtbevölkerten Provinzen Languedoc, Vivarais, Gévaudan, Rouergue, teilweise entvölkerte und zur Einöde machte; die Camisarden töteten jeden Priester, zündeten jede Kirche an, verübten selbst an Frauen und Kindern namenlose Grausamkeiten, aber die königlichen Beamten Bâville und Broglie antworteten auch nur mit Scheiterhaufen, Rad und Galgen, mit der Zerstörung von Häusern und Dörfern, mit den Galeeren für die Männer, mit dem Kerker für die Frauen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Phasen dieses

an Überfällen, kleinen und größeren Gefechten reichen und wechselvollen Kriegen zu beschreiben, es genügt, die Organisation der Camisarden und die Hauptereignisse des Kampfes hervorzuheben. Die Anzahl der Aufreuer überstieg 4—5000 nicht, nie bildeten sie ein einheitliches Heer, sondern einzelne Haufen, von welchen der Cavaliers der bedeutendste war; die übrigen standen unter den oben genannten Befehlshabern; den Mangel an einheitlicher Leitung, an guter Bewaffnung — anfangs bildeten Schleudern und Steine manchmal die einzige Wehr — ersetzte Behendigkeit, Mut und Tapferkeit und die Bekanntschaft mit den heimatischen Bergen, welche voll Felsen, Wäldern und Klüften, von wenig Straßen durchzogen für die Soldaten schwer passierbar waren, den Cevenolen aber sichere Zufluchtsorte boten; in den zahlreichen Höhlen bargen sie ihre Kranken und Verwundeten, wie ihre Vorräte. Ihre Organisation war eine militärisch-religiöse; im Lager wurde regelmäßig gebetet, gepredigt, gefastet, das Abendmal ausgeteilt, Fluchen und Schwören war bei Todesstrafe verboten, unter Psalmengesang rühten sie in die Schlacht, auf den Befehl der Propheten griffen sie mit rücksichtsloser Verwegenheit die größten Truppenkörper an, die gegen sie entsandt wurden, ihre Streifzüge dehnten sie nach allen Seiten aus bis unter die Tore von Nîmes, Montpellier, Alais, Nîmesmortes, überall Entsetzen verbreitend. Der französischen Regierung war der Aufstand sehr unangenehm, da der spanische Erbfolgekrieg einen ungünstigen Verlauf nahm; Ludwig XIV. selbst erfuhr zwar nichts davon, aber Louvois sandte den Marschall Montrevel mit ausgedehnter Vollmacht und zahlreichen Truppen (Februar 1703); es gelang, den Camisarden einigemal empfindliche Niederlagen beizubringen (6. März bei La Jonguière, 29. April bei La Tour de Bèlot) aber die furchtbaren Strafen, welche Bâville und Montrevel über ganze Ortschaften verhängten, ihre Grausamkeiten gegen Bekehrte, führten diesen immer neue Genossen zu. Das barbarische Mittel Montrevels, in den obern Cevennen alle einzelnen Häuser und kleinen Ortschaften dem Boden gleich zu machen — über 600 wurden zerstört und 9000 Menschen heimatlos — machte dem Aufsturz kein Ende, dagegen brachte das Erscheinen einer englisch-holländischen Flotte an der französischen Küste demselben neue Nahrung, obgleich eine eigentliche Verbindung zwischen dem Ausland und den Camisarden nicht zu Stande kam; nur Geldunterstützungen konnten in die Cevennen gebracht werden.

Die Verwirrung wurde noch größer durch eine Bulle von Papst Clemens XI. (1. Mai 1703), welche den Kreuzzug gegen die Ketzer predigte, es bildeten sich Kreuzritterscharen, welche an Wildheit und Grausamkeit ihren protestantischen Feinden völlig gleichkamen; mit wechselndem Glücke zog sich der Krieg hin, bei Sainte Chotte am Gard siegte Cavalier (15. März 1704), bei Caveirac wurde er völlig geschlagen (April), da trat der Marschall Villars, gleich ausgezeichnet als Feldherr und Mensch, an Montrevels Stelle; dieser sicherte denen, welche sich binnen einer bestimmten Frist ergeben würden, Strafflosigkeit zu, den Widerspenstigen aber drohte er die empfindlichsten Strafen, zugleich wurde über die aufreuerische Provinz ein Netz von Posten gezogen, welche die Verbindung der Camisarden überall unterbrachen. Cavalier, von der Nutzlosigkeit ferneren Widerstandes überzeugt, unterwarf sich Mai 1704; die Wiederherstellung der protestantischen Kirche, die Freigebung des evangelischen Gottesdienstes erreichte er natürlich nicht als Friedensbedingung, sondern nur Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung, er verließ Frankreich und focht in Piemont, dann in Holland, später unter Ruwigny in Spanien gegen seine Landsleute. Nach Beendigung des Krieges ließ er sich in England nieder, wurde Gouverneur von Jersey und starb 18. Mai 1740 in Chelsea. Nur wenige seiner Glaubensbrüder hatten den „Verräter“ begleitet, sie setzten den Krieg fort, aber mit wenig Erfolg. Roland fiel 14. Aug. 1704, die Banden lösten sich auf, die meisten unterwarfen sich, die Führer Catinat, Castanet, Joanni u. gingen nach Genf. Anfang 1705 kehrten sie zurück und suchten in einer Verschwörung die Flammen des erlöschenden Aufstandes wider anzufachen, aber die Sache wurde entdeckt, Catinat, Navanel und andere endeten auf dem Scheiterhaufen und Rad. Die letzte Zuckung des Camisardenkrieges 1709 unter Abraham Mazel im Vivarais wurde schnell und blutig

unterdrückt; der Krieg war zu Ende, die französisch-reformirte Kirche bis zur Unkenntlichkeit vernichtet; der Prophetismus, welcher als mächtigste Triebkraft die Begeisterung und Standhaftigkeit hervorgerufen und genährt hatte, erlosch allmählich in den Cevennen, wurde aber von dem protestantischen Ausland mit größter Aufmerksamkeit betrachtet und besprochen, zumal da durch die ausgewanderten Propheten sich die Bewegung in England und am Rhein fortpflanzte.

Litteratur. Bei dem großen Reichthum an Quellen können nur die hauptsächlichsten Werke genannt werden: I. Katholische: Relation historique de la révolte des fanatiques ou des Camisards par Charles Joseph de la Baume, édité et annoté par Goiffon. II. édit. Nîmes 1874. Hauptwerk aus unmittelbarer Anschauung geschrieben, wie auch Louvreleuil, *Le fanatisme renouvelé*, Avignon 1704—7; Brueys, *Histoire du Fanatisme de notre temps*. Utrecht 1709—13, unzuverlässig; *Lettres choisies de Fléchier avec une relation des fanatiques du Vivarez*, Paris 1715, nicht ohne Fanatismus; *Mémoires de Villars*. La Haye 1734, unparteiisch aber sehr kurz; *Mémoires de l'intendant Bâville concernant la province de Languedoc*. Amsterd. 1734, wertvoll.

II. Protestantische. *Le Théâtre sacré des Cevennes* (par M. Misson), Londres 1707, mit vielen Anzeigen, von einem Augenzeugen, viele Reden der Propheten enthaltend (die deutsche Übersetzung: *Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes*, Frankfurt 1712, ist mir nicht bekannt), Parteischrift und nicht völlig zuverlässig. *Cavalier*, *Memoirs of the wars of the Cevennes*, Lond. 1712, zwar die Memoiren des Haupthelden, aber sehr ungenau.

Das Bulletin de la société de l'histoire du protest. français hat viele Documente gebracht, deren wichtigste die Memoiren von Monbonnoux (oder Bontbonnoux) 1873, p. 72 ff.; *Le camp des enfants de Dieu* 1867, p. 273 ff. sind; die Bibliothèque universelle brachte März—Mai 1866 die *Mémoires de Rossel d'Aigaliers sur les derniers troubles*, von Frostérus herausgegeben.

Unter den Bearbeitungen steht oben an: *Histoire des troubles des Cevennes ou de la guerre des Camisards* p. A. Court. Villefranche 1760; neue Ausgabe Mais 1819, kritisch genau, zuverlässig, sehr reichhaltig. *Histoire des pasteurs du désert* par N. Peyrat, Paris 1842, lebendig und ausführlich aber ungenau. *Les Insurgés protestants sous Louis XIV.* par Frostérus, Paris 1868, mir unbekannt, nach Rezensionen gut. *Histoire de la guerre des Camisards par Bonne-mère*, Paris 1869, mir nicht bekannt. Von deutschen Bearbeitungen ist Geschichte des Aufstands in den Cevennen unter Ludwig XIV. von J. C. F. Hofmann, Rördlingen 1837, das einzige aber vortreffliche Werk; über den Prophetismus vgl. Göbel in Zeitschrift für historische Theologie 1854, eine ebenso besonnene als gründliche Arbeit.

Von allgemeineren Werken: Félice, *histoire des Protestants de France*; Haag, La France protestante. Moret, *Quinze Ans du règne de Louis XIV.*, Paris 1859, nach Auszügen gut. Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV.* T. 6, Paris 1876, kurz und unbedeutend. Corbière, *Histoire de l'église réformée de Montpellier*, Montp. 1861.

(v. Polenz †) Th. Schott.

Campanus, Johannes, aus Maeseid in der Lütticher Diözese gebürtig, von Köln, wo er studirte, im J. 1520 vertrieben, kam 1528 nach Wittenberg, wonte dem Gespräche in Marburg bei; man schenkte ihm kein Gehör und Aufmerksamkeit für seine Auffassung des heiligen Abendmales, die von der reformirten und lutherischen ebensosehr wie von der katholischen sich unterschied. Darauf machte er sich durch antitrinitarische und anabaptistische Äußerungen verdächtig und kam für einige Zeit in Haft. Nach längerem Aufenthalte in Niedersachsen lehrte er nach Jülich zurück, wurde aber wegen Aufregung des Landvolkes durch seine Verkündigung des nahen Weltendes wider verhaftet und starb 1574 an Geistesverwirrung. Luther und Melanchthon hatten sich scharf gegen ihn erklärt; hingegen Leute wie Sebastian Frank hatten Gefallen an ihm gefunden, und manche Katholiken, die durch sein Schimpfen auf Luther zu ihm sich hingezogen fülten. Er legte seine Ansichten dar in zwei Schriften, wovon die eine unter dem Titel: „wider alle Welt nach den Aposteln“ erschien und verloren gegangen,

die andere: Göttliche und heilige Schrift — Restitution und Besserung durch den hochgelehrten Joh. Campanum a. 1532; darin sind seine anabaptistischen und antitrinitarischen Lehren niedergelegt. Eigentümlich ist ihm die Annahme, daß es nur zwei göttliche Personen gebe. S. Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier. Erstes Buch, M. Servet und seine Vorgänger S. 26—34. Herzog.

Campegius, Lorenzo Campeggi, geb. Bologna 1474, gest. Rom 1539, erst Rechtslehrer, dann Priester, unter Julius II. schon zu hohen Würden und wichtigen Sendungen gestiegen, unter Leo X. 1517 Kardinal, in den Geschäften trefflich, im Leben echter Kurialist des 15. Jahrhunderts, in seiner Zeit als Diplommat bewährt, doch den großen Fragen nirgends gewachsen. Die wichtigsten Momente seiner Tätigkeit sind: 1) Sendung nach England 1519. 2) Vertretung des römischen Stuhls unter Clemens VII. 1524 in Nürnberg. 3) Vermittlung der Regensburger Gegenreformation 1524. 4) Englische Mission in Sachen der Ehescheidung Heinrichs VIII. 1528, vergeblich. 5) Bei der Kaiserkrönung in Bologna 1529. 6) Beim Augsburger Reichstag 1530, vergeblich bemüht um volle Wahrung der kirchlichen Autorität und Abkürzung der Verhandlungen. 7) Bei der Wahl Pauls III. 1534. Schriften unbedeutend, Briefe und Acten s. Epp. misc. sing. pers. Bas. 1550; Lämmer, Anal. Rom. 1861, Mon. Vatic. 1861, vgl. Sybel, Hist. 3. S. V. VII. IX.; Pland, G. d. prot. L. B., II.; Ranke, Deutsche G. II., III., Päpste I.; Röstlin, Luther I. Artaud de Montor, hist. d. souv. pont. Rom. C. Weizsäcker.

Canaan, genauer C'naan, hebr. כְּנָעַן, in d. Alex. Χαναάν, ist nach der bibl. Darstellung zunächst ein Personennamen, welchen der in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 15, zuletzt folgende, also jüngste Sohn Hams führt, vergl. 1 Mos. 9, 18 ff.; dann ist es auch Volksname, Jos. 12, 8 (wahrscheinlich auch Ps. 106, 38), vor allem aber Landesname, z. B. Jes. 23, 11; Zeph. 1, 11; 2, 5, besonders in der Verbindung „Land Canaan“, 1 Mos. 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3 ff. Als Land Canaan wird im allgemeinen das am Jordan gelegene, den Israeliten zugesprochene und nachher von ihnen besetzte Gebiet bezeichnet; doch war davon das Ost-Jordanland, welches den besondern Namen Gilead führte und schon bei der Grenzbestimmung in 1 Mos. 10, 19 außer Betracht blieb, ausgeschlossen, 4 Mos. 32, 32; 33, 51; 35, 14; Jos. 22, 9. 11. 32; mit dazu gehörte dagegen der Negeb, d. i. das sich bis in die Wüste erstreckende Südländ, 4 Mos. 33, 40 und erst recht auch die Küste, Zeph. 2, 5, besonders auch die phönizische, obwohl ihre Eroberung von Israel schon frühzeitig aufgegeben wurde. Letztere wurde, da sie von Anfang an ein hauptsächlichlicher Sitz cananitischer Machtentfaltung gewesen war, sogar vorzugsweise als Canaan bezeichnet, Jes. 23, 11; Zeph. 2, 5; Ob. 20; Matth. 15, 22; außerhalb der Bibel wurde sie es nicht erst von Stephanus Byz., welcher sagt: Χῆ, οὐτως ἢ Φοινίκη ἐκαλεῖτο, sondern auch schon von den Ägyptern, vgl. Rosellini, Monumenti storici III, p. 340. 341. 437. 438, Movers, Phönicië II, 1, S. 21. Auch bei den Phöniziern selbst, sogar auf ihren Münzen (bei Ethel IV, S. 409) findet sich der Name. Nach Philo Byblius (Fragm. Sanchun. ed. Orelli S. 40, cf. Eus. praep. ev. 1, 10) sprachen sie von einem Gott oder Ahnherrn Χῆ, der auch Φοινίξ genannt sei, wie denn auch nach Choeroboscus ihr Stammvater Χῆς gewesen ist, vergl. Anecdota graeca ed. Becker III, p. 1181. Nach Augustinus, in expos. epist. ad Rom., nahmen noch die Punier die cananitische Abkunft für sich in Anspruch; er erzählt: rusticos juxta Hipponem interrogatos, unde essent, Punice respondisse, Chanani, id est Chananaeos esse. Nur den Ägyptern scheint der Name Canaan nicht bekannt gewesen zu sein; das Land Canaan heißt bei ihnen stehend „das Hinterland“, vergl. Schrader, „Die Keilschriften“, S. 14.

1) Was die Bedeutung des Namens betrifft, so hieß allerdings später Cananiter zuweilen so viel wie Kaufmann, Hiob 40, 30; Jes. 23, 8, Land Canaan so viel wie Kaufmannsland, so daß Hiesekiel in c. 16, 29; 17, 4 auch Chaldaä als ein Land Canaan bezeichnen konnte, — aber offenbar nur deshalb, weil das cananitische Hauptvolk, das phönizische, so überwiegend als Handelsvolk

hervortrat, vergl. Jos. 12, 8; Zeph. 1, 11. Die erste und eigentliche Bedeutung war dies nicht. Das Verb כָּנַע, verwandt mit כָּרַע, bedeutet nicht „erwerben“ oder „besitzen“, sondern „sich beugen, sich herabsenken“, vergl. griech. γόρυ. Das Nomen כְּנָעָה ist nicht die Habe oder Waare, sondern das sich Zusammenlegende, das Bündel, Jer. 10, 7. Da die allein gebräuchlichen Konjugationen von כָּנַע, das Hifil und Nifal nicht im phys. Sinn von niedrig machen und niedrig gemacht werden, sondern nur im moralischen von demütigen, unterwerfen und unterworfen werden vorkommen, so hat Hengstenberg (in der Christol. zu 1 Mos. 9, 18—27) behauptet, כָּנַע heiße unterwürfig; Redstob (die alttestamentl. Namen S. 39 ff.) hat es als unterworfen gedeutet. Und wirklich haben auch die Hebräer selber dies Nomen zu einem derartigen Omen gemacht; sie hätten sonst nicht das Hifil כְּנָעָה vor allem grade in bezug auf die Cananiter und mit unverkennbarer Anspielung auf ihren Namen gebraucht. Dafs aber immerhin auch dies nicht der ursprüngliche Sinn ist, erhellt sehr bestimmt daraus, dafs כְּנָעָה zunächst nicht sowol alle Cananiter, als vielmehr nur ein einzelnes, 1 Mos. 15, 19, 21; 2 Mos. 3, 8; 13, 5; 23, 23, 28, und zwar nur das in der Niederung wohnende Cananitervolk, in 5 Mos. 11, 30 das in der Jordanniederung, in Jos. 5, 1 das am Meer, in 4 Mos. 14, 25 allgemeiner das im Grunde, in 4 Mos. 13, 29 das sowol am Meere, als auch an der Seite des Jordan, in Jos. 11, 3 das östlich und westlich ansässige bezeichnet. Von vornherein ist es das wahrscheinlichste, dafs die erste Bedeutung eine physische gewesen ist. Nur wäre es wol nicht zutreffend, wenn man Canaan (und zwar im Gegensatz zu Aram als Hochland) einfach als Niederland erklären wollte. Genauer dürfte „Senkung“ (man denke an den geographischen Sinn von Gesenke) entsprechen. In diesem Sinn mochte der Name zuerst besonders auf die niedere zum Meere einerseits und zum Jordan andererseits abfallende Gegend angewandt werden, ähnlich wie כְּתֹף Schulter auf Philistäa, Jos. 15, 11; Jes. 11, 14; doch hinderte nichts, ihn auf die höheren Partien allmählich mitzubeziehen, da sie sich alle von dem mittleren Hauptgebirgszuge nach der einen oder andern Seite hin absenkten; den bei uns Gesenke genannten Gegenden entsprechen gerade diese am meisten.

Wenn die biblische Darstellung den Stammvater der Cananiter schon im voraus mit dem Namen des Landes und Volkes bezeichnet hat, so hat sie es, scheint es, getan, um desto deutlicher zu sagen, dafs sie in seiner Geschichte diejenige des Landes und Volkes darstellen, oder vielmehr auf ihren sittlichen Grund zurückführen will. In ihm, dem jüngsten Sone Hams, d. i. in den Cananitern soll Ham, der jüngste Son Noahs, vergl. 1 Mos. 9, 24, deshalb zum niedrigsten Knecht werden, weil er sich durch seine Impietät vom Kindesverhältnis ausgeschlossen hat, vergl. 1 Mos. 9, 25—27; — vorausgesetzt ist dabei als selbstverständlich, dafs Canaan und die Cananiter nicht besser sein werden als Ham. Es ist aber zweifelhaft, ob die Herleitung der Cananiter von Ham wirklich richtig ist.

2) Gehen wir auf ihre Abkunft näher ein, so scheint die außerbiblische Tradition freilich die biblischen Angaben nur bestätigen zu wollen. Sowol von den Phöniziern selber, vergl. Herod. 7, 89, als auch von den persischen Geschichtskundigen, vergl. Herod. 1, 1, wurde der Süden, der vorwiegend den Hamiten zugefallen war, speziell die Gegend des erythraïschen, Arabien südlich umgebenden Meeres, deren Bewohner (nach Eustath. und Schol. zu Dionys. Perieg. S. 906) ebenso wie die Phönizier die Roten oder Röttlichen, Erythräer hiefen, als Heimat der Phönizier angesehen, welche sie nach Justin. 18, 13 terrae motu vexati verließen, um Assyrium stagnum primo, mox mari proximum litus zu besetzen und die nach ihrem Fischreichtum benannte Stadt Sidon zu gründen. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, dafs die betreffende Gegend nach dem chaldäischen Mythos bei Berofus der Ausgangsort nicht bloß der Hamiten, sondern der Menschheit überhaupt ist. Aber immerhin hat es, wie auch Ewald (Gesch. Jfr. 1, S. 343) u. a. anerkennen, am meisten für sich, dafs die Cananiter wirk-

sich von dort hergekommen sind. Die Annahme, daß bloß die Namen der Bahraininseln im persischen Meer-B., Tyros (bei Arrian auch Tylos) und Arados, die wahrscheinlich als phönizische Niederlassungen nach den entsprechenden phönizischen Mutterorten so benannt waren, zu der Vermutung einer südlichen Herkunft der Phönizier Veranlassung gegeben hätten, wie Strabo 16 p. 766. 784 behauptet und noch Hengstenberg (de rebus Tyrionum p. 93) und Movers wahrscheinlich finden, müßte triftige Gründe für sich geltend machen können. Die ergeben sich aber aus dem Umstande, daß Sidon in 1 Mos. 10, 15 als der Erstgeborene Canaans bezeichnet wird, nicht. Die Richtung der Wanderung, daß sie etwa von Nordosten her durch die Jordangegend gegangen sei (Bertheim, zur Gesch. der Israeliten S. 157 und Knobel, Völkertafel, S. 318 u. 315), deutet sich durch die Reihenfolge der genealogischen Glieder nicht an. Denn bei den Zaphetiten in 1 Mos. 10, 2 bezeichnet nicht Gomer der Erstgeborene, sondern eher Magog oder auch Madai den Ausgangspunkt nach der Sündflut. Sidon hat deshalb den Vorrang, weil es am frühesten zu Macht und Berühmtheit gelangte. Nach Justin 18, 9 und Curt. IV, 1. 15 galt es für eine Gründung Agenors selber. — Übrigens weisen auf den Zusammenhang der Cananiter mit dem Süden auch mythologische Andeutungen hin. Agenor, der Vater des Phönix und der Phönizier, soll ein Sohn des Neptun und der Sibye, ein Bruder des Velus, der in Babel seinen Sitz hatte, ein Oheim des Egyptus und Danaus (Apolloclod. 2, 1. 4; 3, 1. 1; Eustath. zu Dionys. Perieget. S. 912) oder auch ein Bruder des Danaus und Vater des Kadmus und des Athiopentkönigs Kepheus gewesen sein (Nonnus Dionys. 2, 684; 3, 324 f., 397). Phönix selber wird als ein Sohn des Agenor und einer Tochter des Velus, als Bruder des Kadmus und Schwager des Egyptus und Danaus gedacht, vergl. Knob. l. c. S. 311. Andromeda, die Tochter des Kepheus und der Kassiope, kommt als Geliebte des Phönix oder des Agenor vor; auch wird Kassiope selber, die Tochter des Arabus und Enkelin des Velus, als Mutter oder Gattin des Phönix angesehen (Knob. l. c. S. 314). Diese Mythen werden nicht bloß auf Grund des Umstandes, daß die Phönizier eine den Ägyptern und Libyern nahe Küstengegend inne hatten, entstanden sein, sondern auch damit zusammenhängen, daß dieselben den südlicheren Küstenvölkern sehr verwandt erschienen. Manetho nannte bei Syncellus und Eusebius (vergl. J. G. Müller, „Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Zaphetiten“, S. 54, Gotha 1872) die Phönizier und Ägypter Brüder. —

Zimmerlin aber ist in der Frage nach der Abstammung eines Volkes für den wissenschaftlichen Standpunkt nichts so entscheidend wie die Sprache. Nun ist die Sprache der Cananiter von da ab, wo sie in Canaan wonen und bekannt werden, entschieden semitisch, wie das ihre Personen- und Ortsnamen im A. T. und ebenso die phönizischen und punischen Sprachreste zur Genüge beweisen. Es ist dieselbe Sprache, welche Abrahams Nachkommen, die Kinder Israels redeten, welche daher auch in Jes. 19, 18 geradezu die Sprache Canaans heißt. Sie ist von der aramäischen, wie sie Abrahams Verwandte in Mesopotamien sprachen, 1 Mos. 31, 47, von der assyrischen und arabischen nur dialektisch verschieden. Die Annahme aber, daß all diese semitischen Sprachen eigentlich hamitische seien, daß die Semiten ursprünglich andere, nämlich indogermanische Sprachen geredet und sich die hamitischen erst, als sie in das Gebiet der Hamiten eingedrungen seien, angeeignet haben (vergl. J. G. Müller, l. c.), ist nicht bloß höchst paradox, sondern auch völlig unhaltbar. Daß alle Semiten, daß auch die Aramäer, daß besonders auch die Assyrer, deren Sprache jetzt unmöglich noch mit Hitzig (vergl. „Sprache und Sprachen Assyriens“, Leipzig 1871) für eine indogermanische gehalten werden kann, in hamitische Gebiete eingedrungen seien, ist nicht nachzuweisen und von indogermanischen Sprachresten, die bei einem solchen Übergang vorhanden sein würden, ist bei ihnen nichts zu finden. Schon Schlözer (in Eichhorns Repertor. für bibl. und morgenländ. Literat. VIII, S. 161), Eichhorn (Allg. Biblioth. der bibl. Literatur, VI, S. 5. 772), Buttmann (Mythologus I, S. 232), Wiener (Real-W.), Movers (Phöniz. I, S. 1 ff.), v. Lengerke (Kanaan S. 185), Lepsius,

Tuch, Bunsen, Renan u. a. hielten daher die Cananiter einfach ebenfogut für Semiten wie die Hebräer selber und nahmen an, daß die biblischen Autoren sie nur aus Nationalhaß zu den Hamiten gerechnet hätten. Bertheau (l. c. S. 163 bis 186), Ewald (Gesch. Isr. I, S. 344. 404), Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 26 ff.) und Dillmann (in Schenkels Bibellex. unt. Canaan) stellten es dann zwar in Abrede, daß Nationalhaß im Spiel gewesen sei, — der sei nie so weit gegangen, daß er wirkliche Stammesverwandtschaft, wo sie vorhanden war, z. B. gegenüber von Moab, Ammon, Edom abgeleugnet hätte. Man kann hinzufügen, daß der bibl. Genealog bei den Amalekitern, die wenigstens ebenso entschieden verworfen waren, wie die Cananiter, sogar einseitig bloß ihre Verwandtschaft wie mit Edom auch mit Israël, 1 Mos. 36, 12, hervorhob. Immerhin aber statuirten sie, wie auch schon Tuch, S. 245, nebenher getan hatte, einen Irrtum. Weil die Cananiter aus dem hamitischen Süden in Palästina eingedrungen seien, — in Zeiten, in denen man von ihrer Abstammung nichts mehr wußte, habe man sie für Hamiten gehalten, obwohl sie in Wahrheit nichts anderes, als einer der früher aus dem semitischen Norden nach dem tieferen Süden gewanderten Araberstämme gewesen seien. Allein, da der Verfasser der Völkertafel (1 Mos. 10) auch in den hamitischen Gegenden, ja bis an die Südküste Arabiens hin, so bestimmte Unterschiede zwischen Hamiten und Semiten, speziell zwischen Kuschiten und Joctaniden macht, wie es ihm one eine genauere Kenntniss der betreffenden Völker schwerlich ratsam erschienen wäre, so ist ein Irrtum nicht so one weiteres wahrscheinlich. Zudem mußte eine Überzeugung, welche wie die betreffende nicht bloß so fest und dauernd haftete, sondern auch in Israëls ganzer Geschichte für die Gestaltung derselben so entscheidende Furchen zog, einen tieferen und realeren Grund haben. Außer der Herkunft aus dem Süden mußte jedenfalls auch eine stark hamitische Art der Cananiter in Religion und Sitte mitwirken, so daß die Behauptung der Abstammung von Ham, wenn auch nicht im äußerlichen, doch im innerlichen Sinne vollkommen berechtigt war. Auch sonst dürfte das religiöse und sittliche Gepräge für die biblischen Genealogen bei ihrer ganzen innerlicheren, vorwiegend ethischen Betrachtungsweise von besonderem Gewichte gewesen sein. Die genealogische Grundlage, welche sie dem Verhältnis Israëls zu den andern Völkern geben, soll zuletzt und in der Hauptsache jedenfalls auch immer eine sittlich-religiöse sein. Die Genealogie soll die sittlich-religiöse Beschaffenheit mitandenten. Vielleicht sind die Hamiten überhaupt nichts anderes als sich selber untreu gewordene Semiten, die man ebendeshalb, weil sie sich das ware semitische Wesen so wenig erhalten hatten, weil sie voran in ihrer Lebens- und Gesinnungsweise so fremdartig erschienen, statt von Sem unwillkürlich von einem jüngeren, ungleichen Bruder desselben ableitete, wie auch Grau („Ursprünge und Ziele unsrer Culturentwicklung“ S. 145 ff.) annehmen zu wollen scheint.

Diejenigen, welche die Cananiter auch genealogisch von den Semiten scheiden, ziehen, um ihre Sprache zu erklären, eine semitische Urbevölkerung in Betracht. Von den Semiten, die sich von den südlichen Euphratgegenden aus nördlich um die große arabische Wüste herumlagerten, sollen einige Ausläufer Canaan eher erreicht haben als die Hamiten, welche als Kuschiten die Küsten des persisch-arabischen Meeres, als Ägypter das Westland des arabischen Meer-B's, als Libyer (Put) die südlichen Gestade des Mittelmeers besetzten und als Cananiter erst von Süden her das betreffende Land in Besitz nahmen, — und erst von der Urbevölkerung soll dann die semitische Sprache auf die Cananiter übergegangen sein. Da sich aber nirgends Spuren davon entdecken lassen, daß die letzteren vorher eine andere Sprache gehabt hatten, so muß man doch auch auf diesem Standpunkt wider annehmen, daß sie auch vorher schon, daß die Hamiten damals wol noch durchweg wesentlich semitisch redeten. Und so kommt man auch von hieraus wider nicht bloß auf ein längeres und engeres Zusammenwonen der Hamiten und Semiten in den südlichen Gegenden des Euphrat und Tigris, sondern auch auf ein engeres Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden. Tatsache ist es jedenfalls, daß überhaupt kaum irgendwo von wirklich eigenartigen hamitischen Sprachen die Rede sein kann. Die Sprachen der Neger, die zu den Hamiten zu rechnen die

Völkertafel kein Recht gibt, können als solche nicht angeführt werden. Die Sprache der Accadier aber, der Proto-Babylonier, wird, da sie noch zu wenig erforscht ist, da namentlich die Abkunft dieses Volkes zu wenig feststeht, vergl. J. Paléy im *Journal Asiatique*, Juin 1874, ebensowenig herbeigezogen werden dürfen. Nicht bloß die Kuschiten in Südarabien und auf der Ostküste Afrikas redeten semitisch, sondern auch in der Sprache der Ägypter finden sich viele Elemente, die mit dem Semitischen nahe verwandt sind, Nomina sowol als auch Pronomina und Pronominalsuffixa, selbst Verba, und zwar, je älter die Sprachproben sind, desto zahlreicher und schlagender, z. B. auf den Denkmälern vor der Hyksosinvasion (in Memphis, Benihasan u. s. w.). Für Gesenius, Bensey, Lepsius, de Rouge, Dietrich, Bunsen, M. Müller u. a. ist die Verwandtschaft des Ägyptischen und Semitischen unzweifelhaft. Bunsen (*Ägyptens Stelle* V, 2) und M. Müller halten das Semitische, zunächst das Phönizische und Hebräische, für eine bloße Fortbildung des Hamitischen, speziell des Ägyptischen. Bensey (*Über das Verhältniß der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm*, Leipz. 1844, und *Gesch. der Sprachwissenschaft*, München 1869, S. 683 f.) nimmt umgekehrt an, daß der semitische Sprachstamm auch die nordafrikanischen Idiome aus sich habe hervorgehen lassen, indem er sich an der Suez-Landenge in zwei Hauptätern, in die asiatische und afrikanische, gespalten habe. Ebers (*Ägypten und die Bücher Mos.*) hält die Ägypter geradezu für einen semitischen (in Richms bibl. Wörterbuch für einen den Semiten verwandten) Stamm, der mit seinen östlichen, später von ihm so sehr verschiedenen Brüdern dieselbe Urheimat gehabt und viele Sprachwurzeln und einzelne Formen der Heimatsprache bewahrt zu haben scheint.

3) Fassen wir jetzt die verschiedenen Bestandteile der Bevölkerung Canaans ins Auge, so muß in der Tat noch vor den eigentlichen Cananitern eine Urbewölkerung anerkannt werden. Es kommen gewisse Stämme vor, die sich nur auf den Grenzmarken finden, die schon in der Zeit der cananitischen Blüte hinzuschwinden im Begriff sind, vergl. 5 Mos. 3, 11, und die nirgends als Zweige des cananitischen Volkes mit aufgeführt werden, was bei der öfteren Aufzählung der verschiedenen cananitischen Geschlechter nicht ohne Gewicht ist, vergl. 1 Mos. 10, 15—19; 2 Mos. 3, 8, 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 9, 1; 11, 3 u. s. w. In 1 Mos. 15, 19—21 stehen sie nur deshalb mit den Cananitern zusammen, weil es sich hier um alle Bewohner Canaans handelt. Wenn sie aber in Richt. 1, 10 kurzweg mit zu den Cananitern gerechnet werden, so geschieht es, weil es hier bloß auf den allgemeinen Gegensatz gegen Israel ankommt. Von welcher Abkunft diese Urbewohner waren, läßt sich nicht sicher bestimmen. Wenn man die Cananiter für semitisierte Hamiten hält, so liegt es nahe genug, mit Knobel, Kurz (*Gesch. d. N. Bundes* I, S. 123) und Delitzsch in ihnen die Vermittler dieser Semitisierung, also semitische Urstämme zu sehen, wie dafür auch die drei nicht unsemitischen Familiennamen der bei Hebron Wohnenden, Scheichai, Achiman und Talmai sprechen, vergl. 4 Mos. 13, 22; Jos. 15, 14; Richt. 1, 10. Wenn man aber die biblische Rasseneinteilung in dem vorherangedeuteten innerlich-ethischen Sinn versteht, so empfiehlt es sich mehr, sie den Hamiten beizuzählen. Wie die Urbewohner anderer Länder wurden auch sie als riesig und schrecklich gedacht. Die israelitischen Kundschafter berichteten in 4 Mos. 13, 32, daß sie sich ihnen gegenüber wie Heuschrecken erschienen seien. Sie wurden sogar demgemäß benannt. Sie hießen in der Gegend von Hebron die Langhalsigen, בני צִנְקָה, 4 Mos. 13, 33, oder בני הַצִּנְקָה, Jos. 15, 14, יְלִידֵי הַצִּנְקָה, 4 Mos. 13, 22; Jos. 15, 14, auch בני צִנְקָה, 5 Mos. 1, 28; 9, 2, und בני צִנְקָה, 5 Mos. 2, 10, 11, 21; Jos. 14, 12, und wurden für die Kinder oder Nachkommen des צִנְקָה gehalten, der in Jos. 14, 15 der große, d. i. größte Mann unter den בני צִנְקָה und in Jos. 15, 13 der Vater des Enakitengeschlechts genannt wird; es war derselbe, von welchem Hebron den Namen Kirjath Urbah fürte, 1 Mos. 23, 2; Jos. 15, 54; 20, 7. Im nördlichen Ostjordanland nannte man sie Kephaim, nach dem arabischen rasata Hochgewachsene oder auch Langgestreckte, Recken, welcher Name indes schon frühzeitig oder sogar von Anfang an auch als Gesamtbenennung

für alle diese riesigen Urstämme diene, vergl. 1 Mos. 15, 20, besonders Jos. 17, 15, wo Kephaim auf dem Gebirge Ephraim vorkommen, ferner Jos. 15, 8; 18, 16, u. a., wo das Tal der Kephaim im Südwesten Jerusalems erwähnt wird, auch 2 Sam. 21, 16—22 und 1 Chron. 20, 4—8. In der nachherigen Gegend der Ammoniter hießen sie Sufim, die langen Menschen, *שׁוּפִים* nach den alten Verff., oder Samsumim, die Argessinnenden (Hupfeld, Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III, 2, S. 399 und Renan, Hist. générale des langues sem. I, S. 35 deuten nach dem arab. *simsim* die unverständlich Redenden). In dem nachherigen Moab hießen sie Emim, die Schrecklichen, vergl. 1 Mos. 14, 5 und 5 Mos. 2, 10. 11. 20. 21. Doch gehörten dahin auch die Avvim im südlichen Philistää, 5 Mos. 2, 23, die Amalekiter im Gebirge Ephraims, Richt. 5, 14, und allenfalls auch die Horiter im Seirgebirge. Die Volksmeinung brachte sie, durch die allgemeine Vertilgung der antediluvianischen Menschheit nicht beirrt, in Zusammenhang mit den Nephilim, welche nach 1 Mos. 6, 1—4 den von der Sage mit höherer Doga umgebenen Gottesöhnen entstammt waren, vergl. 4 Mos. 13, 33. Wie jene Gottesöhne und ihre Nachkommen waren wahrscheinlich auch sie sehr gewalttätig und wild. Durch ihre Ausrottung konnten sich daher die späteren Einwanderer, namentlich die Moabiter und Ammoniter, die Edomiter und südlichen Philister oder Kaphthorim ein Anrecht auf die von ihnen befreite Gegend zu erwerben scheinen, vergl. 5 Mos. 2, 11. 12. 19. 20. 22. 23. Aber erst die Israeliten beseitigten sie vollständig oder nötigten sie, ihre Zuflucht zu den Philistern zu nehmen, wo sich noch später Nachkommen von ihnen andeuten, Jos. 11, 22; 2 Sam. 21, 15. 22; 1 Chron. 20, 4. 6. 8. Dort hätte es von ihnen nach den alex. Übersetzern, welche in Jer. 47, 5 statt *שׁוּפִים*, *שׁוּפִים* lesen und darunter, wie in 1 Chron. 12, 15 *Anakim* (*οἱ κατάλοιποι Ἐνακίμ*) verstehen, was aber schwerlich richtig ist, vergl. Jer. 49, 4, sogar noch in der Zeit des chaldäischen Exils Überreste gegeben. Die Cananiter ihrerseits mochten einige Geschlechter von ihnen ebenfalls in die Grenzgegenden zurückdrängen; aber von einem eigentlichen Gegensatz gegen sie deutet sich bei ihnen nichts an. Teilweise ordneten sie sich ihnen als den zuerst angekommenen und insfolgedes hervorragenden Geschlechtern wol sogar unter; den Og, einen Sprößling der Kephaim, erkannten die Amoriter in Basan als König an; vergl. 5 Mos. 3, 8 ff. Wahrscheinlich vermischten sie sich mit ihnen und zwar in den verschiedenen Gegenden in verschiedenem Grade, so daß ihre einzelnen Abteilungen schon je nach dem Maße der Mischung ein besonderes Gepräge erhielten, welches sich dann natürlich je nach der Art der betreffenden Gebiete, namentlich nach der Gebirgs- oder Talbeschaffenheit derselben noch bestimmter ausgestaltete oder befestigte. Die Zweifel entstanden auch dialektische Verschiedenheiten, wie einigermaßen schon aus 5 Mos. 3, 9 (*שׁוּפִים* = *שׁוּפִים*), besonders aber aus dem Phönizischen im Vergleich mit dem Cananitisch-Hebräischen erhellt. Daß sich aber die Urbevölkerung in einem Hauptzweige der Cananiter, nämlich in dem amoritischen, ziemlich unvermischt erhalten habe, ist eine grundlose Ansicht Knobel's (Bölkert. S. 201) und Ewald's (Gesch. Isr. I, S. 338), für welche in der Größe der Amoriter, vergl. Am. 2, 9, kein Beweis liegt und ebensowenig in dem Umstand, daß das Ostjordanland, obwohl von den Amoritern besetzt, nicht zu Canaan gerechnet wurde.

Die Urbewoner müssen ihr Übergewicht schon längere Zeit vor Beginn der Hebräerzüge verloren haben. Nach 1 Mos. 12, 6 waren schon die Cananiter, nach 1 Mos. 13, 7 die Cananiter und Phereziter im Lande, als Abraham einwanderte. Ebenso wohnt damals schon die Amoriter im südlichen Gebirge, 1 Mos. 14, 7. 13, und die Hethiter, von denen er das Erbbegräbnis kaufte, in Hebron, 1 Mos. 23, vergl. c. 26, 34; die Chivviter werden wenigstens in Jakobs Zeit als in Sichem sitzend erwähnt, 1 Mos. 34, 2 ff. Doch dürfte die Bevölkerung damals noch nicht so dicht gewesen sein, wie in der mosaïschen Zeit, vergl. einerseits 1 Mos. 13, 9; 34, 21, andererseits 5 Mos. 7, 7. 17; 9, 1. Bezeichnend ist es für die Cananiter, daß sie, obwohl zunächst nicht allzu zahlreich und unter allen Umständen ein verhältnismäßig kleines Volk, zudem auf ein möglichst enges

Territorium zusammengedrängt, dennoch gar bald in viele einzelne Stämme zerfielen, obwohl sie sich keineswegs durch Reichtum geistigen Lebens, durch eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Richtungen und Eigentümlichkeiten auszeichneten. Sie lebten offenbar nur dem Erwerbe und Genuße und entbehrten, weil eines höheren gemeinsamen Strebens, auch eines eigentlich statengebenden Prinzips. Bereits in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 15—19 werden 11 cananit. Stämme aufgeführt, zuerst die Sidonier oder Phönizier, welche zu mächtig waren, als daß sie von den Israeliten hätten überwunden werden können, zuletzt die zu Phönizien gehörigen Arkiten, Siniten, Arvaditer und Zemariter, denen sich noch die Hamaiten anschließen, welche alle zu gesichert und zu nördlich wohnt, als daß sie sich nicht ebenfalls der israelitischen Unterwerfung hätten entziehen sollen, dazwischen die Hethiter, Zebusiter, Amoriter, Girgasiter und Chivviter, welche fünf für Israel entschieden am meisten in betracht kamen. In einigen Aufzählungen werden von diesen letzten fünf die Girgasiter weggelassen; doch werden dann die Cananiter in dem oben angegebenen engeren Sinn mit erwähnt, 2 Mos. 13, 5, so daß die Fünfszahl dennoch bleibt; es werden daneben allenfalls auch noch die Pheresiter genannt, so daß die Zahl auf sechs steigt, 2 Mos. 3, 8, 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 18; zuweilen werden aber auch die Cananiter und Pheresiter noch neben den Girgasitern aufgeführt, so daß eine Siebenzahl herauskommt, 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11. In 1 Mos. 15, 19—21, wo die arabischen Stämme der Keniter, Kenissiter und Kadmoniter und dazu auch die Kephaim mit in betracht gezogen, die Chivviter dagegen übergangen werden, findet sich die Zehnzahl. Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen die Aufzählung ausging, wurden bald die einen, bald die andern vorangestellt. Es scheint nicht, daß die einen die andern an Bedeutung so entschieden überragt hätten, daß in folge dess eine feste Ordnung in der Aufzählung hätte entstehen können. Nur müssen wol die Amoriter und vielleicht auch die Hethiter mächtiger als die übrigen gewesen sein; denn wie der Name der Cananiter, 1 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 43, 45; Jos. 16, 10; Richt. 1, 9, 10, oder wie der der Cananiter und Pheresiter zusammen, 1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4, 5, findet sich auch der der Amoriter, 1 Mos. 15, 16; 48, 22 (gegen c. 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 1, 34, 35; 6, 10; 10, 11; 2 Sam. 21, 2 (gegen Jos. 9, 3 ff.); 2 Kön. 21, 11, Am. 2, 9, 10, und der der Hethiter, Jos. 1, 4 (nicht so 1 Kön. 11, 1, auch nicht Hes. 16, 3, 45) als Gesamtname. — Die Gebiete, welche diese Stämme inne hatten, mögen sich schon bis auf Moses Zeit hin mehrfach verändert haben, haben sich aber ganz besonders durch die israelitische Invasion verschoben.

Die Amoriter, welche hauptsächlich im südlichen Westland zu Hause waren, drangen noch kurz vor Mose in das ostjordanensische Land ein und gründeten hier die Reiche des Sihon und Og, welche beide als amoritisch bezeichnet werden, 5 Mos. 3, 8; 4, 47f.; Jos. 9, 10 u. s. w.; sie traten aber von da ab fast mehr als andere zurück (s. den Art. Amoriter).

Die Hethiter, welche 1 Mos. 23 in Hebron, 4 Mos. 13, 29 neben den Zebusitern und Amoritern auf dem Gebirge, in Richt. 1, 26 bis nach Bethel hin erwähnt werden, mögen schon durch die Amoriter, besonders aber durch die Israeliten mehr nordwärts gedrängt sein. Doch lassen sich ihre späteren Sitze nicht genauer bestimmen. Denn Luz im Hethiterlande, Richt. 1, 24—26, ist völlig unbekannt; die talmud. Überslieferung, daß in dieser Stadt Purpurfärbereien seien (Wagenheil, Sota, pag. 1020 f.), spricht etwa für phönizische Gegenden; Euseb. und Hieron. suchen es in Cypern, indem schon sie, ähnlich wie auch Ewald (29hrb. d. bibl. Wiss. III, S. 209) םִתְּיָהּ und םִתְּיָהּ identifizieren. Aus 1 Kön. 10, 29 und 2 Kön. 7, 6, wo die Hethiter neben den Syrern (an der letzteren St. freilich zugleich neben den Ägyptern) vorkommen, läßt sich allenfalls schließen, daß sie in den Libanongegenden eine neue Heimat fanden. Jedenfalls erhielten sie sich nach diesen Stellen noch lange nach Mose. David hatte von ihnen Kriegersleute, wie den Ahimelech, 1 Sam. 26, 6, und Uria, 2 Sam. 11, 3, in seinem Heere. Salomo ließ sie behufs seiner Bauten Frondienste leisten, 1 Kön. 9, 20 ff., und hatte

unter seinen Frauen auch hethitische, 1 Kön. 11, 1. — Daß sie mit den auf den altägyptischen Denkmälern in der Zeit der 19. Dynastie so oft erwähnten Cheta Syriens, mit denen noch Ramses II. einen Friedensvertrag machte, identisch seien (Brugsch, Geogr. Inschriften II, S. 20 f.), ist von Chabas (voyage d'un Egyptien pag. 326) bestritten und von Ebers aufgegeben worden. Bemerkenswert ist aber, daß das entsprechende assyrische Hatti, das ebenfalls in einem sehr erweiterten Sinn von allen Westvölkern, speziell von den West- und Süd-Aramäern vorkommt, nach Schrader (Keilinschr. S. 27) nichtsdestoweniger mit Hethiter eins ist.

Die Pheresiter hat Ewald, weil sie in 1 Mos. 10, 15—19 nicht mit aufgeführt, sonst aber als nicht unbedeutend vielfach erwähnt werden, mit den Hethitern identifiziert (Gesch. Isr. I, S. 377). Die Hethiter seien im Unterschied von den Amoritern, den Höhenbewohnern, die Bewohner der Ebenen und Täler gewesen, und ebendafür seien auch die Pheresiter ihrem Namen nach zu halten. Dagegen spricht aber, daß Hethiter und Pheresiter oft genug nebeneinander vorkommen. Da der Name der letzteren deutlich mit חֲרָרִים = plattes Land, Gegend offener Dörfer, vergl. Hes. 38, 11; Sach. 2, 8; Esth. 9, 19, zusammenhängt, so haben andere unter ihnen nicht sowol einen besonderen Stamm, als vielmehr einen nach seiner Lebensweise bezeichneten Stand verstanden; sie seien die Ackerbauer, die Dorfbevölkerung gewesen. Dies mag im wesentlichen richtig sein. Da sie aber immerhin so oft als ein Stamm in der Reihe der übrigen Stämme erscheinen, so empfiehlt es sich dennoch, sie auch genealogisch abzuscheiden und mit Dillmann etwa anzunehmen, daß diese Landbevölkerung ein Gemisch war, in welchem sich stärkere Überreste der Urbevölkerung erhalten hatten, so daß sie sich den Kephaim annäherten, 1 Mos. 15, 20; Jos. 17, 15, aber doch auch leicht mit den Cananitern zusammengestellt werden konnten, 1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5. Als Bauernbevölkerung scheinen sie schon in der Erzwäterzeit besonders in dem mittleren Westjordanlande heimisch gewesen zu sein, 1 Mos. 13, 7; 34, 50, in der Gegend von Sichem und Bethel; weiterhin finden wir sie aber auch nördlich bis Beth Schean, in den Grenzen des cananitischen Reiches Bezeel, Richt. 1, 4—5, in den gebirgigen und waldigen Strecken dieser Gegend, Jos. 17, 15 ff.; 11, 3 vergl. mit 4 Mos. 13, 29. Wie die andern Stämme machte Salomo auch sie fronenpflichtig, 1 Kön. 9, 20.

Die Gergasiter, in der Alex. Gergesäer, hatten wahrscheinlich nur ein kleines Land inmitten der Hethiter und Amoriter, neben denen sie zuweilen (z. B. Jos. 24, 11; 5 Mos. 7, 1) erwähnt werden, inne. Ewald findet in Gergesa, das nach Euf. Onom. auf einem Berg am galiläischen Meere lag, eine Spur ihres Namens, und vermutet im Anschluß daran, daß Hazor (Festung, Burg) ihr Reich gewesen sei (l. c. I, S. 334). Aber alles weist auf ein südlicheres Gebiet für sie hin. Nach Jos. 24, 11 wonten sie jedenfalls diesseits des Jordans. In Matth. 8, 28 dürfte nicht an Gergesa (oder Gadara), sondern an ein sonst unbekanntes Gerasa zu denken sein; dafür spricht der heutige Ruinenhaufe Kerfa am galiläischen See, vgl. Thomson, The land and the book. Josephus rechnet sie in Arch. 1, 6, 2 zu den in seiner Zeit verschwundenen Geschlechtern.

Ob die Geschuriter, die nach Jos. 13, 2 im Südwesten Palästinas gewohnt zu haben scheinen, die also von den nördlichen Geschuritern, den Genossen der Maathithiter, Jos. 12, 5; 13, 11. 13; 5 Mos. 3, 14, und dem zu Aram gehörigen Königreich Geschur, 2 Sam. 15, 8, zu unterscheiden sind, und die Girsiter, גִּרְשִׁיטִּים , welche neben den ersteren erwähnt werden (aber nur in 1 Sam. 27, 8), cananitische Stämme waren, muß dahin gestellt bleiben. Sie kommen an der letzteren Stelle als solche, gegen welche David von Philistäa aus seine Streifzüge richtete, neben den Amalekitern vor. Daß der Berg Garizim von ihnen seinen Namen gehabt hätte, ist bei seiner nördlichen Lage nicht anzunehmen (gegen J. D. M. G. IX, S. 763 f.). Da die Randlesart in 1 Sam. 27, 8 גִּרְשִׁיטִּים statt גִּרְשִׁיטִּים lautet, und da die alex. Übers. für Geschuriter und Girsiter nur den einen Namen

תגזר setzen, so vermuten Grotius, Gesenius, Wiener, Thenius, Ewald (II, S. 467) und Wellhausen (Der Text der Bücher Samuel. S. 139), daß דגשוירי durch דגשוירי nur erklärt wird und daß damit nur die Bewohner der bekannten, am längsten unabhängigen Cananiter-Stadt und Gegend Gazer, für welche nach Ewald beide Namen nach einander üblich wurden, gemeint sind. Dagegen spricht nur, daß David sich von Philistää aus schwerlich nordwärts gewandt haben wird, wo das Objekt seines Angriffs, das den Philisterkönigen verborgen bleiben sollte, sehr leicht bekannt werden konnte.

Die Jebusiter werden außer in 1 Mos. 10, 16 immer zuletzt genannt. Ihr Gebiet war wahrscheinlich das kleinste; es erstreckte sich wol nur auf ihre Stadt und deren nächste Umgebung. Immerhin aber bildeten sie, mit den Hethitern und Amoritern auf dem Gebirge wohnend, 4 Mos. 13, 29; Jos. 11, 3, ein eigenes Reich; auch traten sie vor andern kräftig und kriegerisch auf, Jos. 11, 3 ff. Ihr König Adoni-Bezel wurde zwar bei Gibeon geschlagen und bei Madeda getötet, Jos. 10. Aber ihre Stadt Jebus (wahrscheinlich ähnlich wie יבז = trockner Berg), welche diesen Namen in Richt. 19, 10, 11 (in einer alten Erzählung) und 1 Chron. 11, 4 führt, dagegen in der legislatorischen Schrift, Jos. 15, 8; 18, 26, 28, Stadt des Jebusiters, in 1 Mos. 14, 18 wahrscheinlich Salem, in Jos. 15, 63; 18, 28; Richt. 1, 8, 21 Jerusalem heißt, konnte von den Benjaminiten, denen sie zugefallen war, nicht erobert werden, Richt. 1, 21; von Juda wurde es, Richt. 1, 8, nur vorübergehend in Besitz genommen. Daß die Benjaminiten mit den Jebusitern gemeinsam darin gewohnt hätten, ist wol aus Jos. 15, 63 nicht zu folgern (gegen Knob.), da in 2 Sam. 5, 6 ff. von gemischter Bevölkerung keine Rede ist. Erst David nahm die Stadt für die Dauer ein, 2 Sam. 5, 6, doch so, daß auch jetzt noch Jebusiter wie Arabna dort wohnen blieben, 2 Sam. 24, 18 ff. Salomo machte die letzteren zu Hörigen, 1 Kön. 9, 20, vgl. Sach. 9, 6.

Die Chivviter, zu denen nach Jos. 9, 7; 11, 19 auch die untrieriischen, sich durch Betrug vor dem Untergang bewarenden Bewohner von Gibeon und den Nebenstädten gehörten, — in 2 Sam. 21, 2 sind dieselben freilich nur allgemeiner als Amoriter bezeichnet, — vertauschten das mittlere Land, wo sie Sichem, 1 Mos. 34, 2, und andere Städte, 2 Sam. 24, 7, besaßen, mit dem nördlichen an und in dem Libanon bis nach Hamat hin, Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 Sam. 24, 7, wo sie den Israeliten ebenso hartnäckig wie die anderen nördlichen Stämme widerstanden.

4. Suchen wir die Entwicklung und Geschichte der Cananiter, besonders das ihnen von Israel bereitete Geschick zu begreifen, so kommt allerdings in Betracht, daß ihre Zersplitterung vielleicht schon früher, jedenfalls aber gegen Mosis Zeit hin soweit fortgeschritten war, daß nicht etwa bloß die namhaft gemachten Stämme, sondern fast alle Städte mit ihren Bezirken eigene Gemeinwesen bildeten, welche meist von sogenannten Königen, 4 Mos. 21, 1; 5 Mos. 7, 24; Jos. 10, 3—23; 11, 1 ff.; 12, 9; Richt. 4, 2, d. i. von Fürsten, deren Machtvollkommenheit durch Älteste nicht unbedeutend eingeschränkt war, 1 Mos. 34, 23, teilweise vielleicht auch von einem Ältestenkollegium (wie Gibeon, Jos. 9, 11) regiert wurden. In Jos. 12, 9—24 werden 31 Könige als von den Israeliten besiegt aufgezählt; in Richt. 1, 7 redet Adoni-Bezel gar von 70, die er überwunden und verstümmelt habe. Daß diese vielen Fürsten mit einander viel kämpften, ist selbstverständlich und wird durch Richt. 1, 7 ausdrücklich bestätigt. Indesß wurde das Land dadurch nicht gerade geschwächt. Um sich vor einander zu sichern, wandten sie große Sorgfalt und Mühe auf die Befestigung der zahlreichen Städte, 5 Mos. 6, 10, 11, durch Mauern und eiserne Tore, 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 3, 5; Jos. 10, 20, auf den Bau von Burgen auf den Höhen, Jes. 17, 9, und auf die Vermehrung der Kriegsmittel, besonders der eisernen Wagen, Jos. 11, 4; 17, 16, 18; Richt. 1, 19, 4, 3, und der dazu gehörigen Rosse, 5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4—9, sodasß sie namentlich in den Ebenen, wo ihre Streitwagen und Rosse zur Geltung kommen konnten, jedem Feinde mächtigen Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätten. Übrigens scheinen auch die Beschäftigungen des Friedens im Schwunge gewesen zu

sein. Aus dem Namen der Stadt Kirjath-Sepher (Buchstadt, in der Alex. πόλις γραμμάτων), der nachher durch den Namen Debir verdrängt wurde, Richt. 1, 11, 12; Jos. 15, 15. 16. 49, und noch sicherer aus dem Umstande, daß die Phönizier nach den Nachrichten der Griechen die Verbreiter der Schreibkunst waren, vielleicht auch aus der Erwähnung der Bücherschreiber der Cheta auf den ägyptischen Monumenten kann man schließen, daß Schreibekunst und Schriftstellertätigkeit bei ihnen in Übung war. Daß Gewerbe, einfachere Künste und Handel gediehen, ergibt sich aus den gelegentlichen Andeutungen besonders über die Cananiter und Chivviter. Vor allem wurde für den Ackerbau, für Öl- und Weingärten, für Brunnen und Cisternen gesorgt, sodas die Israeliten für das, was ihnen in diesen Beziehungen in Canaan zufiel, 5 Mos. 6, 11; Jos. 24, 13, viel Ursache hatten, dankbar zu sein.

Was das cananitische Volk wirklich schwächte, ja zerstörend an seinem innersten Marke zehrte, war die mit dem Verfall der Religion verbundene Sittenlosigkeit. Wenn noch in Abrahams Zeit Melchisedek als Priesterkönig von Salem in seinem El Elyon einen Gott verehrt hatte, in welchem Abraham bis zu einem gewissen Grade seinen eigenen Gott wider zu erkennen vermochte, so war bis auf Moses Zeit hin nicht bloß die israelitische Gotteserkenntnis, sondern auch die cananitische Abgötterei merklich fortgeschritten. Die Verehrung der lebenszeugenden und zerstörenden Naturkräfte, welche man sich im allgemeinen als Baal und Astarte, außerdem aber noch durch die Gestalten von verschiedenen Local-Gottheiten vorstellig machte, hatte sich im wesentlichen schon in derselben Eigentümlichkeit ausgebildet, die wir später an ihr bestimmter beobachten können, vgl. 2 Mos. 23, 24 f.; 34, 13 — und nicht bloß Warsagerei und Zauberei, 2 Mos. 22, 17; 3 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 7; 5 Mos. 18, 10 ff., sondern auch die größten Schanden und Laster, 3 Mos. 18, 3—30; 20, 23. 24; 5 Mos. 9, 4; 12, 31, gingen damit Hand in Hand. Schändlichkeiten, die uns an der Urbevölkerung deutlicher nur in den Städten des Siddimtales, — denn nach 1 Mos. 13, 12 scheint die Bevölkerung desselben von der eigentlichen cananitischen verschieden gewesen zu sein, — entgegenzutreten, vgl. 1 Mos. 19, 4, müssen in Canaan nach den angef. St. St. schnell genug allgemeiner herrschend geworden sein. Eine Wollust, die selbst die unnatürlichsten Laster, Vermischung mit dem Vieh u. dgl. aus sich hervorgebar und dabei eine Schamlosigkeit, wie sie 1 Mos. 9, 19 ff. schon Ham beigelegt wird, verbunden mit Härtherzigkeit, Gefüllosigkeit und Grausamkeit, die durch keine höhere Ordnung eingeschränkt, durch den Baaldienst nur gesteigert wurden, kurz schändliche Unsitte, welche es immer erklärlich machen, daß ein Volk zu Grunde geht, waren hier im Schwange, und es hält nicht gerade schwer, das Recht zu begreifen, mit welchem sich das reinere und jugendlich kräftigere Israel die Mission zuschreiben konnte, von der so oft und so nachdrücklich die Rede ist, 2 Mos. 23, 33; 4 Mos. 33, 52; 5 Mos. 7, 25, an den Cananitern Gottes Gericht zu vollstrecken, sie zu verbannen und zu vertilgen. Als ausschließlicher Träger der Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes durfte, ja mußte es jedenfalls die Aufforderung in sich fühlen, sich ein Gebiet zu sichern, auf welchem es existiren und dem höchsten, was es auf Erden gibt, leben konnte. Am nächsten lag ihm da das Gebiet, in welchem schon seine Vorfahren Jahrhunderte lang geweilt hatten. Standen ihm hier die Cananiter im Wege, drohten sie ihm durch ihr sinnberückendes Beispiel Gefar und fülte es sich noch zu schwach, sie innerlich unschädlich zu machen, so mußte es die äußerliche Beseitigung derselben für eine heilige Pflicht halten. Erst recht aber mußte es in ihrer Überwindung nachher, nachdem sie ihm gelungen war, Gottes heiliges Verhängnis erkennen. Die Cananiter waren mit den alten Kreinwonern, zu denen sie schon ebenso, wie die Moabiter und Ammoniter, in Gegensatz hätten treten sollen, deren Entartung sie aber nur fortsetzten und vollendeten, auf eine Linie herabgesunken.

5. Was die Geschichte der Unterwerfung betrifft, so wurde der Kampf der Israeliten gegen die Cananiter nach der Darstellung des Pentateuch und des Buches Josua in der Hauptsache in ziemlich kurzer Zeit durchgeführt. Das Ostjordanland wurde noch in Moses Zeit durch die entscheidenden Siege über die

beiden Amoriterkönige Sihon und Og erobert, 4 Mos. 21; 5 Mos. 2, 3; im Westjordanland wurden im Laufe weniger Jahre, vgl. Jos. 14, 15 mit B. 7, nicht bloß einzelne Städte, wie Jericho und Ai überwältigt; durch die große Schlacht bei Gibeon wurden auch fünf verbündete Könige, Jos. 10, vgl. Jes. 28, 21, und durch die Schlacht am Meromsee wurde dann noch die vereinigte Macht der Könige des Nordens vernichtet, Jos. 11. Aber dennoch erhellt doch auch wider sehr bestimmt, daß die Israeliten kaum so viel erobern mochten, als ihr dringendstes Bedürfnis erheischte, Jos. 17, 14 ff., daß sie die Eroberung also nicht wie in einem einzigen Zuge, sondern nur ganz allmählich, nur wie es die geschichtliche Notwendigkeit mit sich brachte, vollzogen. Die verschiedenen Stämme Israels trennten sich von einander, sobald sie sich einigermaßen Raum geschafft hatten, und die Cananiter, die sich in ihren festen Städten und Burgen wider aufrafften, hatten es nun den kleineren Abteilungen gegenüber um so leichter, sich noch lange zu behaupten. Selbst auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin hielten sie sich in dem festen Jebus, — und im westlichen Ephraim, mitten zwischen Jebus und Joppe, verblieben sie in der Stadt Gazzer und dem dazu gehörigen Gebiet, das auch Joppe mitumfassen und von hier aus Ägypten gegen sich herausfordern mochte, Richt. 1, 29. 34—36; 1 Kön. 9, 16; vgl. Ewald II, S. 465; ganz besonders aber saßen sie in den nördlichen Stammgebieten fest, vorzüglich in den für den Handel wichtigsten Ortschaften, welche einerseits nach dem Jordan und andererseits nach dem Mittelmeer zu lagen, in Beth Schean am Jordan, in Zibleam, Megiddo und Taanach nach dem Carmel zu, in Dor am Meere, Richt. 1, 27, 28; Jos. 17, 11—13; außerdem aber auch in Kitron und Nahalol mitten im nördlichen Binnenlande, Richt. 1, 30; Jos. 19, 35. In den nördlichsten Teilen, wo sie durch die Gebirge gesichert waren und sich zugleich an die Phönizier anlehnten konnten, blieben sie so stark und zahlreich, daß es von den Stämmen, die dort ihr Gebiet erhalten hatten, von Masthali und Ascher geradezu heißt, daß sie unter den Cananitern wohnt, Richt. 1, 32. 33, daher auch ihr Gebiet den Namen Kreis der Heiden, G'ill haggosjim, Galiläa, Jes. 8, 23; Jos. 20, 7; 21, 32, empfing. In 1 Mos. 49, 14. 15 liegt die Andeutung, daß sich die vom Stamme Isaschar von den Cananitern dazu dingen ließen, ihnen bei der Transportage der Waren behilflich zu sein. Der cananitische König Sabin von Hazor im Norden war in der Richterzeit durch seine 900 eisernen Wagen so mächtig, daß er die Kinder Israel 20 Jahre lang unterworfen hielt, Richt. 4, 1 ff., und erst der endlich durch Debora und Barak errungene Sieg gab den letzteren ihre Freiheit wider. In der zweiten Hälfte der Richterzeit ist dann von Kämpfen gegen die Cananiter nicht mehr die Rede; doch deutet sich durch 1 Sam. 7, 14 an, daß sie sich leicht mit andern Völkern, wie mit den Philistern gegen Israel verbanden. Erst David und Salomo machten ihre Unterwerfung vollständig, David, indem er Jebus eroberte, 2 Sam. 5, 6 ff., und über alles bis nach Tyrus und Sidon hin seine Herrschaft ausdehnte, 2 Sam. 24, 6. 7, Salomo, indem er alle Reste der Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Chivviter und Zebusiter zum Froudienste nötigte, 1 Kön. 9, 20 ff., und durch Pharaos, seinen Schwiegervater, auch Gazzer, das letzte unabhängige cananitische Gebiet, überkam, 1 Kön. 9, 16; Jos. 16, 10. Oue Zweifel haben sich viele Cananiter, die den Kindern Israel weichen mußten, in die nördlicheren Gegenden des Libanon zurückgezogen; viele haben sehr warscheinlich bei den Phöniziern Zuflucht gesucht und gefunden und den schmalen Küstenstrich derselben mit Städten und Ortschaften so dicht besetzt, daß er das Aussehen einer ununterbrochenen Stadt gewann; manche haben sich auch wol durch diese in die Kolonien verpflanzen lassen, obwol die Inschrift, die nach Procop (Gesch. d. Vandalenkriegs II, 10) in der numidischen Burg Tigisis (Tingis) gefunden sein soll, „*ἦκεις ἰσχυρὸν οἱ φωνόροντες ἀπὸ προσώπων Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ*“, durch ihr Gepräge selbst ihre Unrechtheit bezeugt. Sie trugen insolgedes sicher zu jener hohen Blüte der Phönizier bei, von der ihr Kampf mit den Hellenen an den Küsten des Mittelmeers Zeugnis gibt, vgl. E. Curtius, griech. Gesch. I, S. 376, und selbst zu der großen Machtentfaltung Karthadas oder Karthagos, der Neustadt von Tyrus, welche noch lange genug das alte Strafwort Noahs in betreff Canaans wider-

legen zu wollen schien. Aber die Blüte selbst führte den Untergang herbei. Sie steigerte die Sittenlosigkeit, welche sogar bei den Heiden sprichwörtlich wurde, vgl. Münster, Reliq. der Karthager, S. 250 ff. Viele Cananiter haben sich aber sicher auch später mitten unter Israel zu erhalten gewußt, vgl. 2 Sam. 11, 3, 6; 24, 16, 18; 26, 6; 1 Kön. 9, 20 und Sach. 9, 7, und je enger sich die Mitglieder des Bundesvolkes gegen das ausdrückliche Verbot in 2 Moj. 34, 16; 5 Moj. 7, 3 durch Heiraten mit ihnen verbanden, vgl. Richt. 3, 6; 14, 2; 2 Sam. 3, 3; 1 Kön. 11, 1; 16, 1, 31 und noch Esra 9, 1, desto stärker haben sie dazu mitgewirkt, daß auch aus dem größeren Teile Israels zuletzt ein Canaan wurde.

Zu vergleichen sind über Canaan außer den im Vorhergehenden angeführten Schriften besonders noch Bocharti Phaleg et Canaan, Lugd. Bat. 1707; Relandi Palaestina, Nürnberg 1716; Raumers Palästina; v. Lengerte's Kanaan, Mußs Griechenland und der Orient, S. 209 ff.; Grau, Semiten und Indogermanen, Gütersloh, 2. Aufl. 1867; Köntsch, Über Indogermanen- und Semitenthum, Leipzig 1872; P. Schröder, Die phönizische Sprache u., Halle 1869.

Fr. W. Schulz.

Candidus, Pantaleon, und die Einföhrung der reformirten Konfession im Herzogtum Zweibrücken. — Geboren den 7. Okt. 1540 zu Ips in Niederösterreich als das jüngste von 14 Kindern des 1576 in einem Alter von mehr als 90 Jahren verstorbenen Wolfgang Weiß, kam der begabte Knabe in seinem zehnten Jahre zu dem evang. Pfarrer von Weißenkirchen, Andreas Cuptz, in Unterricht. Als dieser ins Gefängnis kam auf Betreiben der Jesuiten, begleitete ihn sein Schüler als Famulus und war Zeuge der vergeblichen Bekehrungsversuche des Canisius. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft entkamen Lehrer und Schüler und flohen in die ungarischen Bergwerksbezirke. Später in die Heimat zurückgekehrt, setzte Pantaleon mit Unterstützung des Abtes von Seiselsstein, Vitus Kuber, seine Studien fort und floh mit demselben, da er in der Heimat seiner Verheiratung wegen nicht mehr sicher war, nach Amberg zu Herzog Wolfgang von Zweibrücken, damals Statthalter Friedrichs II. von der Pfalz. Kuber ward Hofprediger Wolfgangs, Candidus besuchte die Schule Georg Agricolas, die in gutem Rufe stand. Nach der Übersiedlung nach Zweibrücken (1557) unterrichtete Candidus den Sohn des edeln Kanzlers Ulrich Sizinger und erhielt durch des letztern Verwendung vom Herzoge ein akademisches Stipendium, mit dem er sich 1558 auf die Universität Wittenberg begab. Dort blieb er 7 Jahre und erwarb sich eine vielseitige Bildung. Er hörte besonders Paul Eber und Georg Major und wurde Amanuensis des einflussreichen Hubert Languet; am innigsten aber schloß er sich an Melanchthon an, dem er wahrscheinlich von seinem Öbner Sizinger, einem Schüler und nahen Verwandten Melanchthons, empfohlen worden war, mit dem er im engsten persönlichen Verkehr stand und der ihm auch als ehrendes Zeugnis seines lautereren Sinnes und reinen Wandels seinen deutschen Namen in den lateinischen Candidus verwandelte. 1564 erwarb sich Candidus die Magisterwürde und veröffentlichte seine beiden ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte: 1) Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2) Carmen de corona Caroli magni imperatoris, gedruckt bei Laurentius Schwenk, jenes dem Frh. Heinrich von Stahremberg, dieses dem Kanzler Sizinger gewidmet. Im J. 1565 wurde Candidus von Wittenberg zurückgerufen, und nach kurzer Wirksamkeit an der Lateinschule in Zweibrücken sowie als Landpfarrer und Diaconus ward er 1571 nach dem Tode Kunemann Hlinsbachs, erst 31 Jahre alt, dessen Nachfolger als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent.

Die zweibrückische Kirche, begründet von Johannes Schwebelin, dem Freunde Melanchthons, lehnte sich hauptsächlich an die Straßburger an (vgl. F. P. Gelbert, M. Joh. Baders Leben und Schriften, Nic. Thomä und seine Briefe, Neustadt a. d. S. 1868). Man nahm in Zweibrücken die augsburgische Konfession an und unterschrieb die Wittenberger Konkordie von 1536. Die Kirchenordnung Herz. Wolfgangs von 1557, bei deren Herausgabe außer Brenz und Marbach auch Melanchthon zu Rat gezogen wurde, trägt einen mildlutherischen Cha-

rakter an sich. Seit Melancthons Tod wurde Wolfgang ein Vorkämpfer des entschiedenen Luthertums und trat mit Strenge gegen Philippisten und Calvinisten auf. Warbach, der jetzt neben Andrea den größten Einfluss auf ihn ausübte, verfasste 1564 eine Bekenntnisformel, welche den bereits angestellten und künftig zu berufenden Pfarrern — unter jenen waren viele „verdächtig“ — vorgelegt werden sollte. Die zwinglische und calvinische Abendmallslehre und der Druck und Verkauf aller „sakramentirischen und anderer sektirischer“ Bücher wurde bei Strafe verboten. Trotzdem gelang es nicht, die melancthonisch-calvinischen Elemente zu verdrängen (vergl. Stoff für den künftigen Verfasser einer pf.-zweibr. Kirchengeschichte, Frankf. und Leipz. 1790, II, S. 33—60). Wolfgang starb auf seinem Zuge nach Frankreich am 11. Juni 1569 und sein Sohn Johannes I. von Zweibrücken änderte in kirchlicher Beziehung nichts. 1570 gab er mit seinem Bruder Philipp Ludwig von Neuburg die Kirchenordnung neu heraus, erneuerte bei seinem Regierungsantritt 1574 die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten und entließ mehrere Prediger dieser Richtung. Candidus, obwol als Philippist verdächtig, fügte sich. Die einflussreichsten Stellen wurden auf Andrea's Rat mit zuverlässigen Lutheranern, und zwar besonders aus Schwaben, besetzt: Jakob Heilbrunner ward Hosprediger, Jakob Schopper Lehrer der Theologie in Hornbach, andere wurden Superintendenten. Als 1575 Pfarrer Faber von Kusel auf dem Konvent daselbst über „das neue Dogma der Ubiquität“ klagte, ward er nach Zweibrücken citirt und mußte dort, wie auch Candidus, die Formel unterschreiben, daß die menschliche Natur Christi an den Prädikaten: allmächtig, alles belebend, alles erfüllend vermöge der Gemeinschaft der Naturen teilhabe. So schien der Widerspruch erstrickt zu sein; und doch sollte nun der Kampf erst recht beginnen. Am 11. Juli 1576 schickte Kurf. August von Sachsen den Pfalzgrafen von Neuburg und Zweibrücken das Torgauer Buch zu. Die zweibrückischen Theologen waren, wenn auch Candidus den Ausdruck „Vermischung der beiden Naturen in Christo“ tabelte und bei den Sakramenten eine nähere Erklärung der Bezeichnung derselben als *res spirituales* wünschte, doch mit dem Bekenntnis einverstanden. Der Herzog antwortete, daß er wie seine Räte und Theologen daselbe dem Worte Gottes, den drei allgemeinen und den luther. Bekenntnissen sowie der Zweibr. Kirchenordnung gemäß finde und daß er sich gerne dazu bekenne und seinen Kirchendienern befehlen wolle, sich dieser Lehre gemäß zu halten. Nur wünschte er, daß man auch die Urteile der andern Stände einhole und die gemeinsame Sache gemeinsam behandle (cf. L. Hutterus, *Concordia concors.* f. 100^b, 114^a; R. Hospinianus, *Concordia discors.* f. 70^b, 73^b sq.). — Ein Jar später gaben die Zweibrücker Theologen, darunter auch Candidus, am 23. August 1577 daselbe Urteil ab über das bergische Buch: „Ist derowegen solches auch unser Alter Lehr, Glaube und Bekändtnus, dero wir herzlich gern, ohne allen Falsch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben“. Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen vornehmen, den Widersprechern entgegenzutreten und dabei bis ans Ende verharren. Die Änderungen, welche sie noch wünschten, waren formeller Art, und auch wenn dieselben nicht berücksichtigt würden, erklärten sie, ihre Unterschrift nicht zu widerrufen (Hutterus f. 137^b, 155^a). Demzufolge berichtete Herz. Johannes seinem Bruder, das Buch sei im Oberamt Zweibrücken von den Geistlichen unterzeichnet (auch er selbst und die anwesenden Räte hatten dies getan) und werde innerhalb eines Monats aller Orten unterzeichnet sein. Der Rat Dr. Gall Tuschelin und der Hosprediger Heilbrunner reisten umher, die Unterschriften zu sammeln. Und Candidus? Er entschuldigte sich später, es sei ihm etwas menschliches widerfahren; aber das Menschliche scheint weniger Übereilung oder Unkenntnis, als vielmehr Furcht gewesen zu sein.

Der Umschwung in Zweibrücken, und zwar zunächst bei dem Herzog selbst, erfolgte durch Pfalzgraf Johann Casimir, der seinem Vetter verschiedene Gutachten reformirter Fürsten und Theologen zuschickte. Johannes las sie und wurde, durch einige zu den Reformirten neigende Räte bestärkt, bedenklich. Als nun August von Sachsen und Philipp Ludwig die Einsendung der Originalunterschriften verlangten, legte der Herzog in einer Versammlung seiner Theologen am 29. April

1578 jene Urteile vor und forderte dann vor allem Berücksichtigung der Bedenken, sowie Verhandlung auf einem allgemeinen Konvent (Hospinian. f. 136^a; Hutter. f. 187^a).

Neben Candidus war es besonders der Kanzler Heinrich Schwebel, ein Son des Reformators und Schüler Buzers, der vom lutherischen zum reformirten Standpunkt tretend von nun an den größten Einfluß hatte (vgl. Crollius, Commentarius de cancellariis et procancell. bipont., Fef. 1768, p. 103 sq.). In dem Maße, als der Einfluß dieser Männer wuchs, nahm der Heilbrunner und der Lutheraner ab. Doch prüfte der Herzog selbst sehr gewissenhaft die Ansichten und wandte sich ohne Nebenabsichten aus voller Überzeugung dem reform. Bekenntnis zu. Schon am 3. Juli 1578 auf einem Konvent zu Bergzabern äußerten die reformirt gesinnten auch materielle Bedenken gegen die Konkordienformel (Hospinian. f. 138), und Candidus sprach sich in reform. Sinn über die Person Christi aus: *divina propria naturae humanae nec re nec voce vel veritate tribui posse* (Hutter. f. 192^a). Infolge dessen entstand zwischen Heilbrunner und Candidus heftiger Streit, der in Disputationen und Schriften geführt wurde. Der Herzog wandte sich von jenem ab und zerriss im Unmut sogar eine seiner Streitschriften; die Vermittelung Marbachs mißlang, da er auf Heilbrunners Seite trat. Während Landgraf Wilhelm das Mißtrauen des Herzogs gegen die Konkordienformel, die neue Dogmen enthalte und sogar im Widerspruch mit der Augustana stehe, närte, ermannten ihn die drei Kurfürsten durch Zuschriften und Gesandte zum Festhalten an seiner Unterschrift. Aber Candidus erwiderte, offenbar im Namen des Herzogs, derselbe habe sich die Sache reiflicher überlegt, die neue Formel stifte nur Verwirrung bei den Evangelischen und bringe bezüglich der Person Christi eine Neuerung, da ihr katholischerseits widersprochen werde und die Augustana hierin von keinem Lehrunterschiede wisse. Der Herzog selbst erklärte, er erkenne nur das Wort Gottes als Richter an und habe die Konkordienformel nicht pure unterschrieben, sondern unter der Voraussetzung der Zustimmung der andern Stände. Tuschelin, einst ein so eifriger Anhänger, tadelte jetzt die Verdammung der Zwinglianer und Calvinisten sowie den Starrsinn und Ehrgeiz eines Chemnitz und Andrea; der Herzog stimmte ihm zu und trat auf die Seite des Landgrafen, der ihm dafür den Dank der Nachwelt verheißt (Hospinian. f. 168 sq., 173^b). —

Noch einmal kam im Januar 1580 eine luther. Gesandtschaft, Marbach, Osiander u. a., kehrte aber unverrichteter Dinge wider heim. Wenige Wochen später wurde Heilbrunner, weil er gegen den Befehl „neue Redeweisen“ auf der Kanzel gebrauchte, suspendirt und nach nochmaliger kurzer Amtswirksamkeit wegen neuer Streitigkeiten und persönlicher Beleidigung des Herzogs im Juli 1580 ganz entlassen. Seine Anhänger setzten den Streit fort und beschuldigten Candidus, daß er seine Lehre von der Person Christi den Ingolstädter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite; aber sie durften ihre Streitschriften nicht veröffentlichen. Candidus bekannte sich in seinem unter dem Namen Palatinus Kednadon a Strasswick 1583 erschienenen, von Beza gebilligten *Dialogus de unione personali duarum in Christo naturarum, secundum mentem s. scripturae, ecclesiae atque aug. conf.*, zur reformirten Lehre, wie er auch 1585, nachdem er kurz zuvor noch gelehrt hatte, *impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere et illud in nos ingredi*, die reform. Abendmahllehre annahm. Und in demselben Jahre gab er den Geistlichen, angeblich zur Erklärung des luth. Katechismus, „Fragestücke, daß die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, daß sie dieselbigen recht verstehen“. Also mit dem luther. Katechismus sollte reformirt gelehrt werden! Als nun Candidus über die reform. Abendmahllehre predigte, trat der Diakon Matthias Stuß gegen ihn auf und weigerte sich sogar, mit Candidus das heil. Abendmal auszuteilen. Er wurde, wie schon vorher Professor M. J. H. Wacker in Hornbach, entlassen, und an ihre Stellen wurden M. Phil. Beuther, der Son des Straßburger Geschichtschreibers Beuther, und Barthol. Hexamer aus Colmar berufen. Die letzten Versuche Philipp Ludwigs vor Neuburg, seinen Bruder vor dem Calvinismus zu bewahren, waren vergeblich, und im November 1585 schreibt Pappus von Straß-

burg an Warbach: Palatinus Johannes Bipontinus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit; zu Neustadt und Alzei aber hielt man öffentliche Dankgebete für den Sieg des „wahren Glaubens“.

Candibus trat nun auch mit den reform. Theologen in Heidelberg in Beziehung, und Tossanus veröffentlichte, unter dem Namen Nathanael Hodopoeus, des Candibus „klaren Bericht vom Heiligen Abendmal“ (1602 wider mit des Verfassers eigenem Namen in Zweibrücken erschienen). — Vollendet ward die Calvinisirung 1588 durch die „Christliche und nothwendige Erklärung des Catechismi aus Gottes Wort, in kurze Fragen und Antworten gestellt, wie die in dem Fürstenthum Zweibrücken aus Befehl der hohen Obrigkeit daselbst von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben sollen werden, sich vor Abgöttere, Aberglauben und falschen Lehren desto baß zu verhüten und verwahren“. (Abgedruckt in Stoff *u. c.* II, S. 149—188). Sie erschien zuerst deutsch in Heidelberg, dann deutsch und lateinisch in Neustadt, und französisch in Genf. Die „Fragestücke“ von 1585 sind hineinverarbeitet und das Büchlein schließt sich dem Wortlaut und der Lehre nach an den Heidelberger Katechismus an, obwol es sich nicht gerade sehr ehrlich für eine Erklärung des luther. ausgibt. Der Herzog schrieb selbst am 15. März in sechs Stunden die Vorrede und reiste dann mit Candibus und etlichen Räten im Lande umher, um den Katechismus, den er als sein eigenes Werk betrachtete, zu verteilen, zu empfehlen und zu verteidigen. Die meisten Geistlichen nahmen ihn an, einige widerstrebende, z. B. Dan. Beyer in Kusel, Superint. Metz in Bergzabern u. a., wurden entlassen, die Streitschriften von Andrea und Pappus konfisziert und die Verbreiter derselben verhaftet. Der Gottesdienst wurde in reform. Weise eingerichtet und die Kirche, wie Candibus in seinen *Annales s. tabulae chronolog.* Argentor. 1602 bei 1588 sagt, von den Überresten des papistischen Sauertheigs gereinigt. Nur an einigen Orten erhielt sich durch Basallen oder Gemeinsherrn das luther. Bekenntnis (Wachmann, Pf.-zweibr. Staatsrecht S. 195 f.).

Der Streit fand noch ein Nachspiel im Neuburger Religionsgespräch von 1593. Die Kämpfer waren lutherischerseits besonders Joh. Heilbrunner, reformirterseits Beuther und Hexamer; Candibus konnte nicht kommen. Außerdem waren einige Räte zugegen und vier Söhne des Herzogs Wolfgang. Es handelte sich um den neuen Katechismus und seine Abweichung vom lutherischen, also: Einteilung der Gebote, Prädestination, Person Christi und Sakramente. Vier Tage disputirte man ohne Erfolg und brach die Disputation ab. Auch die Fürsten, namentlich Johannes, hatten sich an den Debatten beteiligt. Die Zweibrücker protestirten, Neuerungen gemacht zu haben, beriefen sich vielmehr auf Schwebelin und die ersten evangel. Prediger und behaupteten ihre Übereinstimmung mit der Augustana und der Zweibr. Kirchenordnung. Doch zählte die Zweibr. Kirche Anfang des 18. Jahrhunderts allgemein zu den reform. Kirchen.

Herzog Johannes nahm sich, wo er konnte, der bedrängten Glaubensgenossen an. So verwendete er sich 1581 und 1582 für die Evangelischen in Aachen und unterstützte den Erzbischof Gebhard von Köln bei seinem Reformationsversuch. Candibus begleitete seinen Fürsten wiederholt auf seinen Reisen nach Bonn, predigte in Bonn und Köln, und traute sogar am 4. Febr. 1583 den Erzbischof mit Agnes von Mansfeld. Die pfälzischen Fürsten waren aber nicht im Stande, den Erzbischof zu halten. Doch blieb er auch nach seinem Rücktritt von Straßburg aus in regem Verkehr mit Zweibrücken, wohin er öfter kam. Auch beim Bischof von Straßburg war der Herzog tätig für seine Glaubensgenossen, und 1593 eröffnete er französischen und niederländischen Flüchtlingen eine Zufluchtsstätte in Annweiler.

Candibus ließ sich die Hebung der seiner Aufsicht anvertrauten Kirche ernstlich angelegen sein. Außerdem war er schriftstellerisch tätig; man zählt von ihm über zwanzig meist lateinische Schriften. Ins Volk sind diese Schriften nicht eingedrungen. Besonders fruchtbar ist er an lateinischen Dichtungen, und er handhabte das elegische Versmaß mit Gewandtheit; mehrere seiner Arbeiten sind von dichterischem Werte, manche aber sind nur versifizirte Prosa. Gerühmt wurde er als Dichter von seinen Zeitgenossen außerordentlich; er ist von Eitelkeit nicht frei-

zusprechen, ja diese ging fast bis zur Verleugnung seines protestantischen Glaubens, indem er nicht nur einem Rudolf II. Gedichte widmete, sondern auch einen Philipp II. von Spanien mit ungemessenem Lob überhäufte und die Verfolgungen der Hussiten nicht mißbilligte.

Die für uns wichtigsten Schriften sind außer den erwähnten: *Elegiae precatationum ex Evangeliiis dominical. Additae sunt* 1. *Summae s. argumenta in singula capita quatuor libr. Regum carmine comprehensa*; 2. *Judices populi Isr. carmine descripti*; 3. *Carmen in laudem Wolfgangi Palat.* — *Loci theolog. praecipui versibus conscripti, una cum carminum sacrorum libro, precibus sacris atque Catechesi christianae doctrinae* (allein bereits 1564 in Wittenberg, 1566 in Straßburg erschienen). Beide Werke erschienen 1570 zu Basel. — *Liber proverbiorum Salomonis carmine redditus*, Argentor. 1588. Die metrische Paraphrase allein schon 1578 zu Frankfurt erschienen. — *Gotiberis h. e. de Gotieis per Hispaniam regibus e teutonica gente oriundis ll. VI. Tum Bohemias h. e. de ducibus et regibus bohemicis ll. VII.*, Biponti 1597. Die *Gotiberis* allein in demselben Jare auch zu Straßburg. — *Epigrammatum sacrorum ll. XII. ex prioribus libris bibliorum sacrorum*, Genevae 1589. — *Orationes funebres ex Mose concinnatae*. Bip. 1606. — *Epitaphia antiqua et recentia*, Argent. 1600. — *In laudem Joannis I. comitis Palat., carmine heroico scripti*, Bip. 1605. —

Candidus war dreimal verheiratet; aus der zweiten Ehe stammten 6 Kinder, von denen ihn nur ein Son und eine Tochter überlebte, und von jenem stammt die noch heute in der Pfalz lebende Familie Candidus ab. Er war öfter krank; im Herbst 1607 erkältete er sich, bereitete sich auf sein Ende vor und starb am 3. Febr. 1608, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabschrift diktiert hatte. —

Litteratur: M. Ph. Beuther, *Christliche Leichpredigt bey der Begräbnuß M. Pantaleonis Candidi*, Newstadt 1608; M. Adami *vitae germanorum theologorum*, Heidelb. 1620; B. G. Struve, *psälz. Kirchenhistorie*, Frankf. 1721; (Heilbrunner) *Verantwortung des Durchlauchtigen Fürsten v. Wolfgangs, Laugingen* 1604; G. Ch. Joannis, *Kalenderarbeiten*. Neue Ausgabe, Zweibr. 1829; Entwurf einer *Kirchen- und Religionsgeschichte des Herzogt. Zweibr.* (v. Bernher), Hanau 1782; Ph. C. Heintz, *Die Alexanderskirche zu Zweibrücken*, *ibid.* 1817; L. Häuffer, *Gesch. der rhein Pfalz*, 2 Bde., Heidelb. 1856; G. W. S. Brod, *Die evang.-luth. Kirche der Pfalzgrafschaft*. Neuburg, Nördl. 1846; E. F. S. Medicus, *Geschichte der evang. Kirche in Bayern*. Suppl.: die Rheinpfalz, Erlangen 1865; Fr. Butters, *Pantal. Candidus, ein Lebensbild aus d. zweit. Menschenalter der Reformationszeit*, Zweibrücken 1865 (Programm). **Joh. Schneider.**

Canisius, Peter, unter mehreren gleichnamigen, auch als Schriftsteller bekannter Jesuiten der bedeutendste, war den 8. Mai 1524 zu Nimwegen aus einem niederländischen Geschlecht de Hondt (Hund) geboren, weshalb mit seinem Namen später von den durch ihn verfolgten Protestanten allerlei Wortspiele gemacht wurden. In Köln erzogen, traf er mit dem dorthin auf seiner Missionsreise gekommenen Jesuiten Faber zusammen und ward von ihm 1543, der erste in Deutschland, für den Orden gewonnen. Alsbald entwickelte er für die Zwecke desselben große Tätigkeit und trat u. a. der vom Erzbischof Hermann von Köln beabsichtigten Reformation beim Kaiser und sonst mit Erfolg entgegen. In das unterdessen gestiftete Jesuiten-Kollegium zu Ingolstadt versetzt, wirkte er als Lehrer, dann als Rektor und Vizkanzler der Universität eifrig für Verbreitung des Ordens und zur Unterdrückung der Reformation in Bayern, wo er zu Augsburg und Dillingen Collegia stiftete. Noch erfolgreicher geschah dies für Oesterreich von ihm in Wien, wo er 1551 Rektor seines Ordens-Kollegiums, dann Hosprediger des Kaisers Ferdinand I. und von diesem selbst zum Bischof designirt ward, eine Würde, deren Annahme jedoch der Ordens-General nicht zuließ. Auch dem Tridentiner Konzil wonnte er bei und starb, nachdem er seine Tätigkeit noch über die Schweiz verbreitet, den 21. Dezember 1597 zu Freiburg i. Br., angeblich selbst durch Wunder und vom Papst durch Seligsprechung, von seinem Orden als zweiter Apostel

Deutschlands verherrlicht, jedenfalls ein Hauptbeförderer der Gegenreformation. Dieser diente er auch durch eine Reihe von Schriften von teils mehr wissenschaftlicher (Commentarii gegen die Magdeburger Centuriatoren), teils mehr unmittelbar praktischer Tendenz. Unter letztern ist die wichtigste sein auf Befehl Ferdinands I. verfaßter Katechismus, auch geradezu Antikatechismus genannt, durch den er den Einfluß der protestantischen Katechismen, namentlich des lutherischen, paralyfieren sollte. Zuerst, 1554, als größerer (Summa doctrinae et institutionis christ.), von dem 130 Jahre später schon über 400 Ausgaben erschienen waren, dann als kleinerer (Institutiones christ. pietatis), 1566, faßt er das Ganze der christlichen Lehre unter Glaube (Symb. ap.), Hoffnung (V. U.) und Liebe (Deal.) zusammen und fügt dann vom römisch-katholischen, bezüglich jesuitischen Standpunkte die Lehre von den Sacramenten und von den Pflichten der christlichen Gerechtigkeit hinzu — alles mit vielem Takt, weshalb der Katechismus die weiteste Verbreitung fand, oft übersezt und noch jetzt vielfach in Gebrauch ist; vgl. darüber v. Bezshwiz, System d. christl. kirchl. Katechetik II, 1, 287 f. In dem Opus catechisticum de Summa etc., Col. 1569 u. ö., hat der Jesuit Pet. Vusäus dazu einen ausführlichen Kommentar, mit Stellen der Bibel, der Kirchenväter u. s. w. geliefert. Außerdem edirte Canisius die Briefe des Hieronymus, Leo d. Gr. und Cyrill v. Alex. — Biographieen von Naderus, München 1614, Sacchini, Ingolstadt 1616, Dorigny, Köln 1692; Werfer, Leben ausgezeichnetener Katholiken, 2. Bd., Schaffh. 1852; Nieß, der sel. Petrus Canisius S. J., Freiburg i. Br. 1865.

C. Schwarz f. (G. Pfltt.)

Canstein, Karl Hildebrand Freiherr v., geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimerat, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und staatsmännischer Bildung eine fromme christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jahre 1680, doch fürten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jahre, 1683, bezog er mit seinem Bruder Philipp Ludwig die Universität Frankfurt a. O. und studirte hier drei Jahre lang unter dem berühmten Juristen Samuel Struß die Rechte. Hierauf unternahm er in Gesellschaft seines Bruders eine Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jahre 1689 wurde er von dessen Nachfolger zum Kammerjunker ernannt, nahm aber, des Hoflebens müde, nach einigen Jahren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der roten Kur tödtlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er während dieser schweren Krankheit das Gelübde getan haben: „wenn ihm Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang dienen“, und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung lehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles gute eifrig und tätig. Epochemachend für sein geistiges Leben war die 1694 bei Gelegenheit des Todes seiner Mutter angeknüpfte Bekanntschaft mit dem unlängst von Dresden nach Berlin berufenen Spener und die dadurch herbeigeführte Verbindung mit Aug. Herman Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortbauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Francke förderte er in allen seinen Unternehmungen auf die tatkräftigste Weise. Im J. 1707 verheiratete er sich mit einem Fräulein Martha v. Krosigk; die Ehe blieb kinderlos und wurde schon 1718 durch den Tod getrennt. Canstein selbst überlebte seine treue Lebensgefährtin nur ein Jar; im August 1719 von einer Reise nach seinem Stammgute Canstein in Westfalen zurückgekehrt, befiel ihn eine heftige Polik, die ihn so entkräftete, daß er, noch erquidt durch den Besuch seines treuen Freundes Francke, unter den Gebeten desselben am 19. August Nachmittags 2 Uhr seinen Geist aushauchte. Das Leichenbegängnis wurde in Berlin feierlich begangen und auch in Halle sein Andenken durch den Senior der theologischen Fakultät Dr. Breithaupt und Francke selbst in besondern Pre-

digten über die von ihm vorher dazu verordneten biblischen Abschnitte gefeiert. Diese Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Charakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfahrungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. In wissenschaftlicher Hinsicht tritt diese Frömmigkeit zu Tage in einem Werke, an welchem er sieben Jahre arbeitete, das unter dem Titel „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten“ im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718 zum ersten Male (in zweiter Auflage 1727) in einem Folio-bande erschien. Es ist diese Schrift, zu deren Herausgabe ihn seine Bekanntschaft mit dem N. T. auch im Grundtexte befähigte, ein praktisch-exegetisches Werk und enthält eine zusammenhängende Erläuterung der heiligen Geschichte und der Lehren Jesu nach den besten Auslegern. Das größte, segensreichste und untergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinischen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück und die größte Freude war, so wünschte er auch die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen, was zunächst durch möglichst billige Herstellung der einzelnen Exemplare zu erreichen war, so daß auch ärmere sie sich anschaffen konnten. Darauf nun ging sein Sinnen und Denken, und das Ergebnis seiner Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai des Jahres 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei“ dar, worin er den Gedanken ausführt, daß durch Anschaffung stehender Lettern eine große Ersparnis an Setzerlon gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnstüchtige Spekulation ferngehalten werde, es möglich sein könne, das N. T. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die auf die angegebene Weise für den Druck des N. T. erwachsenden Kosten von 1200 Tlren., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Tlren. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zahlreiche, mehr oder minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Tlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jahre 1710 die nötigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wolfeilen und korrekten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, den Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rate. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodez-Ausgabe des N. T. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, daß sofort noch zwei Auflagen, welche beide die Jahreszahl 1713 führen, gemacht werden mußten. Canstein verband nun mit dem N. T. noch den Psalter und die Festperikopen des A. T., ohne daß der Preis erhöht wurde. Im J. 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoktav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nacheinander die Ausgaben in Duodez, Kleinoktav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch so vorteilhafte Einrichtung getroffen ist, daß die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah noch selbst das Wachsen und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des N. T. und 8 Auflagen der Großoktav- und ebensovielen der Duodez-Bibel, also die Verbreitung von circa 100,000 Neuen Testamenten und 40,000 Bibeln. Nach Cansteins Tode übernahm A. H. Francke nach dem ausdrücklichen Willen des Stifters die Verwaltung der Anstalt und von da ab verblieb dieselbe beim Direktorium der Franckeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes Hilfe immer größere Ausdehnung; im Jahre 1727 (noch vor Franckes am 8. Juni desselben Jahres erfolgtem Tode) wurde der Grundstein zu einem neuen massiven, für die Wohnung des Inspektors und die Niederlage der Vorräte bestimmten Gebäude

gelegt und dasselbe, das noch jetzt an die Bibliothek anstoßend den Namen „Cansteinsche Bibelanstalt“ führt, im Jahre 1728 vollendet. Daneben und mit ihm unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Cansteinsche Buchdruckerei“ und 1744 ein besonderes Magazin, der Anstalt gegenüber, erbaut, in welchem sich jetzt die Druckerei befindet. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer besserer Ausstattung geliefert, auch im J. 1722 Bibeln in böhmischer und polnischer Sprache gedruckt, die später in mehreren Auflagen widerholt sind. 1868 ist auch eine wendische und 1869 eine litthauische, sämtlich stereotypirt, erschienen. Seit dem Jahre 1712 bis Ende 1876 sind im Ganzen 4,383,285 Bibeln (von denen die Bibel in Kleinoktav als die verbreitetste in 841 Ausgaben erschienen ist) und noch besonders 1,337,058 Neue Testamente gedruckt und abgesetzt. Die Duodezibel ist wegen des zu kleinen Druckes seit 1866 nicht mehr gedruckt. Die Preise der Bibeln auf geleimten Maschinenpapier sind folgende: 1) die Bibel in Kleinoktav 1,15 M.; 2) die Bibel in Großoktav 1,60 M.; 3) in Quart 4,50 M.; 4) das Neue Testament mit Psalter in 12° 0,50 M.; 5) dass. in 32° mit revidirtem Text 0,25 M.; 6) Jesus Sirach in 12° oder 8° 0,10 M. Die Ausgaben auf besserem Papier sind selbstverständlich teurer. Die von Prof. Dr. G. A. Riemeyer mit Prof. Dr. Bindseil unternommene und von dem letzteren bearbeitete kritische Ausgabe der letzten Originalausgabe der Uebersetzung D. M. Luthers (1545), die in 7 Bänden gr. 8° erschienen und 1855 vollendet ist, kostet in herabgesetztem Preise 15 M. Der Absatz beläuft sich jährlich im Durchschnitt auf 50,000 Exemplare. Was die oben erwähnte Ausgabe mit revidirtem Text betrifft, so ist zu bemerken, daß auf Anregung des im Jahre 1857 zu Stuttgart gehaltenen evangelischen Kirchentages die Cansteinsche Bibelanstalt die vielfach als wünschenswert bezeichnete Revision des lutherischen Textes sowohl nach sachlicher als nach sprachlicher Seite, zunächst für das N. Testament, in die Hand nahm, um wo möglich eine einheitliche Gestalt desselben herzustellen. Nach Überwindung vieler Schwierigkeiten gelang es, namentlich in Folge des der Unternehmung zugewandten Interesses der Eisenacher kirchlichen Konferenz, durch die Unterstützung der bedeutendsten evangelischen Regierungen und die Hingebung einer Anzahl hervorragender Männer (s. die Vorrede des „Neuen Testaments u. revidirte Ausgabe“, Halle 1867), die Angelegenheit so weit zum Abschluß zu bringen, daß die oben angeführte Ausgabe des N. Test.'s 1871 erscheinen konnte. Da inzwischen auch die Revision des A. Test.'s in Angriff genommen ist, deren Vollendung trotz der Hingebung der damit betrauten Kommission jedenfalls in sehr weitem Felde steht, so ist die Ausführung des Unternehmens in der beabsichtigten Weise ins Stocken geraten, wenn nicht als gescheitert anzusehen. In der äußern Einrichtung der Anstalt sind, soweit sie die Druckerei betrifft, in den beiden letzten Jahrzehnten sehr wesentliche Veränderungen vorgegangen. Da sich je länger je mehr die Notwendigkeit, den Betrieb derselben durch Dampfkraft einzuführen, herausgestellt hatte, so wurde, als 1859 zuerst eine Dampfmaschine (zunächst von 4 Pferdekraft, die im vorigen Jahre durch eine stärkere von 8 ersetzt wurde) aufgestellt war, die bis dahin gesonderte Bibeldruckerei mit der Waisenhausdruckerei vereinigt, so daß nun die Arbeiten für beide Anstalten, Buchhandlung und Bibelanstalt, gemeinsam je nach Bedürfnis ausgeführt werden. Beide Druckereien beschäftigen 11 Schnellpressen, von denen 8 mit Dampf und 3 durch eine Gaskraftmaschine in einem besonderen Lokale betrieben werden. Zur Bewältigung sämtlicher von beiden zu liefernden Arbeiten sind außer den verschiedenen Beamten 90 Arbeiter (Sezer, Drucker und Hilfspersonal) beschäftigt. Bei der Herstellung der Stereotypplatten sind selbstverständlich alle nach und nach aufgetretenen Verbesserungen und Erleichterungen zur Verwendung gebracht, namentlich wird auch die Galvanoplastik mit benutzt. Hierdurch ist es möglich geworden, trotz der in der letzten Zeit eingetretenen Steigerung aller Preisverhältnisse, die seit langer Zeit bestehenden niedrigen Preise der Bibeln, namentlich der gangbarsten Ausgaben, im wesentlichen unverändert zu lassen. Auch wird jährlich eine nicht unbeträchtliche Summe an Unbemittelte unentgeltlich verteilt. Außerdem wird noch ein Witwenhaus für 4 Witwen der bei der Anstalt beschäftigt gewesenen

Arbeiter unterhalten, in welchem denselben neben freier Wohnung, Licht u. s. w., noch eine wöchentliche Geldunterstützung von 1,50 M. gewährt wird.

Über Canstein s. *Memoria Cansteiniana* oder Freyherrliches Denkmaal des Hochwolgebornen Herrn, Herrn Carl Hildebrand, Freyherrn von Canstein u. s. w., Halle 1722. — Joach. Lange, Lebenslauf des Baron von Canstein (hinter der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeschreibung Speners von Canstein). — Vor allem wichtig: C. F. Chr. Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein, zum Theil nach handschriftlichen Quellen, Halle 1861. Über die Bibelanstalt s. Oswald Bertram, Geschichte der Cansteinischen Bibelanstalten, Halle 1863.

Arnold †. (Kramer).

Canterbury, s. anglikanische Kirche.

Canus, Melchior, einer der berühmteren katholischen Dogmatiker seit der Reformation, ist geboren 1523 zu Tarancon im Sprengel von Toledo. Er trat zu Salamanca in den Dominikanerorden und studirte ebendasselbst unter dem berühmten Realisten Franciscus von Victoria, welchem er, nachdem er zuerst in Alcalá gelehrt, auch im Lehrstule nachfolgte. Hier, wie in Trient, wo er der Kirchenversammlung anwonte, erlangte er, wie Nikolaus Antonius in der *Bibl. Hispan.* sagt, den Ruhm *tam perspicaciae mentis atque iudicii maturitatis, quam profundae sapientiae et singularis facundiae*. Er war Gegner der Jesuiten, aber sehr wol gelitten bei Philipp II., der ihm das Bistum der Canarischen Inseln verschaffte, das er übrigens nicht antrat; weniger bei Paul IV., da er das Recht des Königs, jedermann (auch den Papst) zu bekriegen, behauptete. Als Provinzial seines Ordens für Castilien starb er 1550.

Seine Hauptwerke sind: *Praell. de poenitentia, de sacramentis, loci theologici* (nachgelassen), keine Dogmatik, sondern eine dogmatische Quellenlehre oder Topik und Methodik, in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erste handelt im allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Auctorität die erste Stelle vor der *ratio* anweist. Das zweite beweist das Ansehen der Schrift oder eigentlich des Kanons der römischen Kirche und der *Vulgata*, das dritte und die folgenden bis zum achten handeln von der Tradition teils im allgemeinen, teils insbesondere der katholischen Kirche, der Konzilien, der römischen Kirche, der Heiligen (*patres*), der Scholastiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Ansehen der Vernunft, der Philosophie, der Geschichte (*Legende*), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieser Quellen nach der dogmatischen Kunst. Canus kann nicht, wie manchmal geschieht, den freier denkenden Theologen der römischen Kirche zugezählt werden; er ist streng römisch, trotzdem daß er als ein heftiger Gegner des Jesuitenordens, der übrigens damals noch in seinen Anfängen war, auftritt und in demselben den Vorläufer des Antichrists sieht. Er ist Scholastiker, trotzdem daß er sich stark gegen eine ausgeartete Scholastik erklärt. Sein gesünderes Urtheil verwarf damit nur die äußersten Ausgebirten der Methode in ihrem Widersinn und ihrer Geschmacklosigkeit. Die Scholastik aber trieb eben in Spanien eine wenn auch späte doch echte Blüte, und Canus ist hiebei eine Haupterscheinung. Immerhin aber bleibt schon jene Untersuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteristisch genug. Eine apologetische Richtung war durch die äußere Nothwendigkeit der Verteidigung der sich restaurirenden römischen Dogmatik geboten; aber dasselbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten sich über die Gründe der Erkenntnis zu besinnen beflissen ist. Ebenso ist eine gewisse Abneigung gegen die abstrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin spiegelt sich dieselbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch sehr blasse Rückwirkung der Reformation. Dies alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimütigkeiten, über die Ausartung der *Legende*, über dieje und jene Auctorität, ja über das päpstliche Ansehen selbst (z. B. daß der Papst in der Bestätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel sei) konnten wol römischen Eiferern Bedenken erwecken; sie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berührt. Seine *Loci* sind zuerst in Salamanca 1563 erschienen, dann öfter, zuletzt von

Serry, seinem Verteidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammengestellt. Werke: Köln 1605 ff., Lyon 1704. Vgl. über ihn Echard, Serr. Ord. Praed. Dupin Bibl.; Werner, Gesch. d. ap. und pol. Lit. d. christl. Kirche IV; Schröckh, R. G. IV; Gieseler, B. G. III, 2.

G. Weizsäcker.

Canut der Große, s. Dänemark.

Capistranus, oder vielmehr Johannes von Capistrano (in den Abruzzen), d. h. dort geboren 1385, ein tief in die Kirchengeschichte, ja in die Universalgeschichte des 15. Jahrhunderts verflochtener Franziskaner, war bis zum 30. Jahre Rechtsgelehrter, trat dann erst in den Orden und zeichnete sich bald ebensosehr durch seinen strengen asketischen, wie antihäretischen Eifer aus, als durch ein demselben zur Seite gehendes großes Volksrednertalent. In Italien wirkte er 30 Jahre lang gegen die häretische Verzweigung seines Ordens, die ausgestoßenen Fraticelli, und innerhalb des Ordens für die strenge Regel der Oberbanten, erst mit Bernhardin von Siena, dann als Nachfolger im Generalvikariat für Italien. Schon 1439 war er unter Eugen IV. als Nuntius in Sizilien verwendet, dann auf der Synode von Florenz, weiter in Mailand und Burgund gegen Felix V. und die Baseler. In seinem schon höheren Alter eröffnete sich ihm eine neue und glänzende Wirksamkeit, da er 1450 unter Nikolaus V. nach Deutschland geschickt wurde, teils um gegen die Hussiten, teils um für einen Türken-Kreuzzug zu wirken. Das Volk empfing ihn wie einen Heiligen, und ob er gleich nur durch einen Dolmetscher predigen konnte, wußte er doch für Augenblicke die Zeiten der alten Kreuzpredigten zu erneuern. In Mähren hatte er sich großer Erfolge in der Hussitenbekehrung zu rühmen, während in Böhmen sowol Kolyczana als G. Podiebrad ihn teils ferne zu halten, teils seinen Einfluß unschädlich zu machen wußten. In Schlesien wußte er Fanatismus zu wecken. Die Mission in Böhmen war mißlungen. In Polen wurde er gefeiert. Für seinen Orden und dessen besonderen Zweig, dem er angehörte, hatte er in weitem Kreise gewirkt. Nun kam der Fall von Konstantinopel. Da er so wenig wie Aeneas Sylvius die deutschen Reichsstände zu Frankfurt und Reustadt 1454 und 1455 für den Kreuzzug zu gewinnen vermochte, sammelte er durch seine beim Volke größere Wirksamkeit ein Kreuzheer auf eigene Faust und zog damit dem hartbedrängten Johann Corvin Hunyades zu Hilfe. Mit dem Kreuz, an der Spitze seines Zuges, half er ihm Belgrad entsetzen, den Sturm Muhammeds II. abschlagen, das überlegene Türkenheer glänzend besiegen. Bald hernach erlag sein Leib dem Übermaße der Entfagung und Anstrengung. Er starb 1456. Leo X. gestattete, daß ihn die Capistraner Diözese, Gregor XV., daß ihn sein Orden als selig verehren durfte, die allgemeine Kanonisation ist erst 1690 durch Alexander VIII. geschehen. Schriften: De Pap. et Conc. S. Eccles. aut. Ven. 1580; De canone poenit., Ven. 1584; Aliqu. repp. in j. civ. 1587 etc. etc. Vgl. über ihn Wadding, Ann. ord. min.; Voigt, Pius II.; Palacky, Böhm. Gesch.; AA. SS. t. XXVI; Voigt in Sybels Zeitschr. X.

G. Weizsäcker.

Capitel, s. Kapitel.

Capito, Wolfgang, Sohn des Schmiedemeisters (daher der Beiname Fabri oder Fabricius) Johannes Köpfel, eines angesehenen Rathsherrn zu Hagenau im Elsaß, wurde daselbst 1478 geboren. Nach dem Willen des Vaters, der von dem geistlichen Stande keine sonderlich hohe Meinung hatte, studirte der in Pforzheim geschulte, in Ingolstadt zum Magister promovirte junge Mann in Freiburg die „Arzenei“. Mit diesem Studium war er trotz geringer Freude daran bei dem damaligen Stande der medizinischen Wissenschaft bald fertig; er wurde im J. 1498 Doktor und wandte sich nun sofort der Jurisprudenz zu, in der er unter den Auspizien des gefeierten Papius bald ebenfalls promovirte. In jene Jahre fiel auch ein zeitweiliger erster Aufenthalt Capitos in Basel. Doch blieb Freiburg vorläufig sein Wohnsitz. Hier lebte der durch des Vaters Tod unabhängig gewordene junge Gelehrte im Verein mit vielen strebsamen Altersgenossen, die später den verschiedensten Richtungen angehörten, hier erhielt er unter Eck's Vorßitz den theologischen Grad und dozirte auch eine zeitlang in scholasticis. Doch wurde er es bald müde, „dieses leere Stroh zu dreschen und die armen Zuhörer von Amtes

wegen geistig zu töten“. Als daher Philipp von Rosenberg, der humane Bischof von Speyer, den ehrenvollen Ruf an ihn erließ, als Stiftsprediger nach Bruchsal zu kommen, war ihm dies sehr erwünscht. In den vier Jahren seines Bruchsaler Aufenthaltes fing mitten unter schwerer Geschäftslast auch sein Gewissen an bedrückt zu werden von den kirchlichen Lehren und Satzungen, und nur der zeitweilige Verkehr mit Gleichgesinnten, wie Dekolampad und Bellikan, erleichterten sein ängstliches Gemüt. Er hatte mittlerweile auch ernstere sprachliche Studien unternommen, in denen viele der edelsten Zeitgenossen für das Sehnen jener Tage Befriedigung suchten und wenigstens teilweise und mittelbar auch fanden.

Mitten unter solche Humanisten sah sich Capito versetzt, als er 1513 das Amt eines Kathedralpredigers zu Basel antrat. Als solcher stand er dem evangelisch gesinnten Bischof Christof von Uttenheim besonders nahe und bestärkte denselben in seinem Streben, den tiefgesunkenen Klerus zu reformiren. Daneben wurde er von dem Lehrer der jungen Amerbache, dem Juden Matthäus Adrianus, im Hebräischen so weit gefördert, daß er mit Hilfe Bellikans und Sebastian Münsters schon 1516 den Psalter in der Ursprache, begleitet von einer kurzen hebräischen Sprachlehre, herausgeben konnte. Auch an der Universität lehrte er und examinirte in dieser Eigenschaft u. a. seine intimen Freunde Dekolampad und Hedio pro gradu. Ungern ließen ihn die Bürger und Gelehrten Basels ziehen, als er 1519 gegen alles Erwarten vom Erzbischof Albrecht zum Domprediger von Mainz ernannt wurde. In diesem neuen Amt geriet Capito immer tiefer in ein schwieriges Dilemma hinein: einerseits wuchs Albrechts Gunst von Tag zu Tag, und bald war der Domprediger zum Kanzler erhoben, andererseits bestürmte das Aufgebot zur Reformation sein Gewissen immer mächtiger. Längere Zeit glaubte er den verschiedenen Anforderungen mit humanistischem Liberalismus genügen zu können, und jedenfalls hat er viel dazu beigetragen, daß Luther in Worms zum freien Worte kam, und daß in seines Fürsten Gebiet nicht gegen den Reformator gepredigt werden durfte. Ja, als in Wittenberg während Luthers Exil alles drunter und drüber ging, begab sich Capito von der halleischen Residenz des Kardinals selbst dorthin, um zu sehen, was sich zur Regelung der Dinge machen lasse. Diesen Schritt und Capitos Benehmen in dem denkwürdigen Handel mit dem „Abgott zu Halle“ legte Luther von seiner Feste herab mit ungerechter Härte als pure Diplomatie des erzbischöflichen Kanzlers aus. Ein feiner Politiker war Capito allerdings, dies beweist sein „Ratschlag“ gegen die Annahme einer päpstlichen Legation seitens seines Fürsten. Allein er bewies auch, daß es ihm ernstlich um den Sieg der Wahrheit zu tun war.

Nam war Luther nach Wittenberg zurückgekehrt, so erschien Capito abermals dort, und als er nun sah, wie Luther keineswegs das war, wofür er ihn gehalten, nämlich ein „rasender Drestes“, sondern unter den entfesselten Elementen viel eher als Orpheus austrat, da war er für die Reformation gewonnen. Nun mußte aber auch „zu den fürgesetzten Dingen geeilet werden“, und nichts vermochte ihn mehr an die erzbischöfliche Kurie zu fesseln, auch das ehrenvolle kaiserliche Adelsdiplom nicht, das Albrecht in Nürnberg für ihn auswirkte. Im Mai 1523 treffen wir Capito in Straßburg, wo er seit zwei Jahren, noch von der Gunst Leo's X. her, die Propstei zu St. Thomä inne hatte. Hier fand er seinen alten Studienfreund Matthäus Zell mitten im aufgeregtesten Kampf, und da alle Chorherren zu St. Thomä Gegner der Reformation waren, so hatte der Propst keinen leichten Stand, als er (was bei seinen Amtsvorgängern seit Menschengedenken nicht vorgekommen war) predigte, und zwar in ausgesprochen evangelischem Sinne, sich auch, um die Verbindung mit Mainz gänzlich zu lösen, in das Bürgerrecht der Stadt einkaufte. Je mehr er so zeigte, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, um so heftiger wurde er von den Päpstlichen angefeindet, von den Humanisten verspottet oder als ein verlorener Son bejammert und, da er immerhin sehr maßvoll vorging, auch von Heißspornen des eignen Lagers verächtigt. Doch befestigte ihn der Mut seines eignen Leutpriesters Anton Firn und die Gemeinschaft mit Zell, Buzer und Hedio immer mehr, so daß die Exkommunikation, die der Straßburger Bischof Wilhelm von Hohenstein gegen die

verehelichten Priester schleuderte, bei ihm ihren Zweck durchaus verfehlte. Drei Monate darauf, den 1. August 1524, trat er mit Agnes Röttel, der Tochter eines angesehenen Rathsherrn, in die Ehe. Und von da an war er unbestritten das Haupt der Straßburger Reformation. Bei den Unterhandlungen mit dem Rat über die Durchführung der einzelnen Neuerungen, bei der Einrichtung der Schulen, bei dem denkwürdigen Verhalten der Straßburger im Bauernkrieg, überall ist Capito neben Buzer und Sturm der unermüdlige und unverbroffene Hauptarbeiter. Und als die Widertäufer in Straßburg Rumor zu machen versuchten, so richtete sein vielgeschmähter Optimismus ungleich mehr aus, als der gewaltige Feuereifer der Kirchenmänner da und dort. An den Bemühungen, die Evangelischen Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zusammenzuhalten und zusammenzubringen, nahm er zwar herzlichen und tätigen Anteil (er war auch der eigentliche Verfasser der *confessio Tetrapolitana*, s. d. Artikel), doch überließ er auf diesem Gebiet die eigentliche Aktion meist dem für Union und Konfodie so sehr begeisterten Buzer *). Das größte und erfreulichste Werk Capitos in dieser Hinsicht war sein Anteil an dem vortrefflichen Berner Synodus von 1532 (s. diesen Artikel). Nachdem er noch mit Buzer den Regensburger Reichstag besucht, raffte ihn die Pest im November 1541 schnell dahin.

Von seinen wissenschaftlichen (meist alttestamentlichen) und reformatorischen Schriften gibt Baum in dem wertvollen Buche: Capito und Buzer, Straßburgs Reformatoren, 1860 ein vollständiges Verzeichnis. Vgl. überdies Köflins Luther und des Unterzeichneten Ausgabe des Bellinianschen Chronikons.

Bernhard Riggensack.

Capitalarien, s. Kapitularien.

Caplan, s. Kaplan.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus I.), mit dem Beinamen de Moniambert, geboren in Paris am 15. Januar 1534, stammte aus einer angesehenen Familie Frankreichs, welcher viele ausgezeichnete Staatsmänner und Gelehrte im 15., 16. und 17. Jahrh. angehören. Sein Vater Jacques Cappel, welcher unter dem Könige Franz I. 1534 zum General-Advokaten bei dem Pariser Parlamente ernannt war und zu wichtigen Staatsgeschäften herbeigezogen wurde, hinterließ bei seinem Tode 1541 außer anderen Kindern zwei Söhne, Jacques (den Vater von Jacques C. und Louis C. II) und Louis. Der Letztere wurde in Bordeaux, wohin er sich, 22 Jahre alt, begeben hatte, um dem Studium der Jurisprudenz obzuliegen, mit Anhängern der reformirten Kirche bekannt und trat zu dieser Kirche über. Als er nach Paris zurückgekehrt war, suchten seine Verwandten ihn wider für die Jurisprudenz zu gewinnen, aber er blieb dem Studium der Theologie, welches er in Bordeaux, wo er auch als Lehrer der griechischen Sprache aufgetreten war, begonnen hatte, und der reformirten Kirche treu. Seine Glaubensgenossen beschloßen, den König um die Erlassung eines Edikts zu bitten, durch welches den Reformirten freie Ausübung ihrer Religion zugesichert werde, und beauftragten ihn, in einer Versammlung der Reformirten in Paris die Verhandlungen über diese Angelegenheit zu leiten. Er führte die Sache mit solchem Geschick weiter, daß der König Karl IX. das erbetene Edikt im Januar 1561 bewilligte. Er wurde dann Prediger in Meaux. Durch die bürgerlichen Unruhen gezwungen, die Stelle in Meaux aufzugeben, ging er nach Genf, von dort nach Sedan; 1569 nahm er einen Ruf der Reformirten in Antwerpen, als Prediger in ihrer Mitte zu wirken, an, lehrte aber bald, weil der Aufenthalt in Antwerpen ihm keine Sicherheit bot, nach Sedan zurück. Darauf wurde er Prediger in Clermont. Die Pariser Bluthochzeit zwang ihn, wider eine Zuflucht in Sedan zu suchen. Die französischen Reformirten sandten ihn nach Deutschland, um für sie die Hilfe der

*) Auch intimere Verbindungen stiftete Buzer gern. So wußte er es dahin zu bringen, daß Desolampads Witwe, Vibrandis Rosenblatt, dem verwitweten Capito ihre Hand reichte. Dabei antwortete Buzer jedenfalls nicht, daß er selbst der vierte Gatte dieser edlen Frau werden würde.

protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhelm von Oranien als Professor der Theologie nach Leyden berufen, wo er im Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jahre kehrte er nach Frankreich zurück. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformirten tätig gewesen war, lebte er als Prediger und Professor der Theologie in Sedan, welche Stadt damals dem Herzog von Bouillon gehörte, wo er, fast 52 Jahre alt, 1586 starb. Die von ihm in Leyden gehaltene Inaugurationsrede ist gedruckt in den *Athenis Batavis* von Meursius, wo man auch auf Seite 246 ff. sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. Meursius berichtet in einem Anhange zu der Inaugurationsrede, daß unter den von Louis Cappel verfaßten Schriften eine nicht gedruckte *vita procellis belli civilis perturbatissima* vorhanden sei. Wärscheinlich hatte er darin sein eigenes Leben beschrieben.

Cappel, Jacques (Jacobus Cappellus), Herr von le Tilloi, geb. 1570 in Rennes, wo sein Vater, Jacques Cappel, damals Parlamentsrat war. Auf Reisen in Italien und Deutschland war der Vater mit vielen Protestanten bekannt geworden. Nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, bekannte er sich, den Manungen seines jüngeren Bruders, des eben vorher genannten Louis Cappel de Moniambert Folge gebend, öffentlich zur reformirten Kirche, und trat damit in ein Leben voll Kampf und Unruhe hinein. Der Sohn Jacques Cappel wurde von Henry de la Tour Vicomte von Turenne, welcher seit 1594 Herzog von Bouillon und Fürst von Sedan war, als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan berufen. Nachdem er sein väterliches Gut le Tilloi verkauft hatte, begab er sich 1599 dorthin, um das ihm übertragene Amt zu übernehmen. Später, im Jahre 1610, wurde er Professor der Theologie an der Akademie in Sedan. Gestorben ist er im September 1624. Ein Verzeichniß seiner zahlreichen gedruckten und ungedruckten Schriften steht im Anhange zu der Schrift *de Cappellorum gente* von Ludovicus Capellus, welche ganz vorn in dem Buche: „*Ludovici Cappelli commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum etc.*; editionem procuravit Jacobus Cappellus, Ludovici filius, Amsterdam 1689, fol.“ abgedruckt ist. Von diesen Schriften erwänen wir nur die *Observationes in selecta Pentateuchi loca*, in Josuam, Judices etc., welche von seinem Neffen Jacobus C. in dem ebengenannten, Amsterdam 1689 erschienenen Buche herausgegeben sind, und seine *Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augusti ortum*, Sedan 1612 in 4^o, vgl. Diestel, *Gesch. des N. Test.'s in der christlichen Kirche* (Zena 1869), S. 461.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus II.), der jüngste Sohn von Jacques Cappel, dem Bruder von Louis C. de Moniambert, und der jüngere Bruder des Jacques Cappel, über den im vorhergehenden Artikel geredet ist, wurde geboren im Oktober 1585. Der Vater hatte, weil er der reformirten Kirche angehörte, sein Amt in Rennes aufgeben müssen. Längere Zeit lebte er als Privatmann auf seinem Gute le Tilloi, wurde dann aber durch die Anhänger der mächtigen und gewaltsam auftretenden Ligue gezwungen, mit Frau und Kindern sein Gut zu verlassen und einen Zufluchtsort in Sedan aufzusuchen. Unterwegs, in dem Dorfe Saint Elier, wurde der Sohn Louis geboren, welcher gleich nach seiner Geburt in der größten Gefahr schwebte, von den Liguisten ermordet zu werden. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder Sedan, wo Louis Cappel de Moniambert damals Prediger und Professor der Theologie war. Der unterwegs geborne Knabe erhielt nach dem Onkel, seinem Vathen, den Namen Louis. Drei Monate nach der Ankunft des Bruders Jacques und seiner Familie in Sedan starb dieser Onkel im Januar 1586; fünf Monate später starb auch dessen Bruder Jacques. Die Witwe des letzteren beschloß mit ihren drei jüngsten Kindern — Louis war erst acht Monate alt — sich nach dem Besitztum ihres verstorbenen Mannes, le Tilloi, zu begeben, wo sie sich bereden ließ, der Messe beizuwonen, um durch Verleugnung ihres Glaubens den Besitz des Gutes wieder zu erhalten. Die Neue über diese That warf sie auf das Krankenlager, von dem

sie sich nicht wider erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngster Son Louis bis zu seinem achten Jare bei dem Pächter des väterlichen Gutes, dessen Eigentümer sein älterer Bruder Jacques geworden war, welcher 1593 nach le Tilloi kam, seine jüngeren Geschwister aus den Händen ihrer katholischen Erzieher befreite und den jüngsten Bruder Louis mit nach Sedan nahm. Dieser lebte dann unter der Aufsicht seines Bruders und studirte von seinem 17. Jare an in Sedan Theologie. Als Louis 20 Jare alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht seiner Töchter an. Auf Empfehlung des Johannes Camero gewährte die Kirche in Bordeaux ihm, als er 24 Jare alt war, die Mittel zu einer vierjährigen Reise in Großbritannien, Belgien und Deutschland. In Oxford, wo er vorzugsweise eifrig mit der Erlernung der arabischen Sprache sich beschäftigte, blieb er zwei Jare; zwei Jare verwandte er auf den Besuch anderer Akademien. Dem in sein Vaterland Zurückgekehrten gestattete die Kirche zu Bordeaux die Annahme der Professur der hebräischen Sprache an der Akademie in Saumur, wohin er sich 1613 begab. Zwei Jare später ward er zum Prediger in dieser Stadt gewält; er nahm die Wal an, nachdem ihm auf seinen Wunsch gestattet war, die Hilfe anderer herbeiziehen zu dürfen, wenn seine Tätigkeit an der Akademie ihm hinreichende Zeit zur Verwaltung des Amtes eines Predigers nicht übrig lassen würde. In den ersten drei Jaren predigte er nicht selten, seit dem Jare 1618 aber nur, wenn andere Prediger ihn ersuchten, ihre Stelle zu vertreten. 1633 wurde er gleichzeitig mit Moysse Amyraut (Moses Amyraldus) und Josué de la Place (Placäus) von der reformirten National-Synode, die in Charenton zusammengekommen war, als Professor der Theologie in Saumur bestätigt. An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zusammenwirken dieser drei ausgezeichneten und untereinander befreundeten Männer zu hohem Ansehen gelangte und für die theologische Wissenschaft Großes geleistet hat, war er bis zu seinem Tode am 18. Juni 1658 tätig. Er hatte sich 1617 verheiratet; von fünf Söhnen starben zwei in früher Jugend. Der älteste Son Jean (geb. 1618) trat zur katholischen Kirche über; der tief betrübt Vater verbot dem abtrünnigen Son sein Haus und verlangte von ihm mit ernstern Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beispiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Messe besucht und vor einer schlechten Sache ihre Kniee gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübnis über solches Verbrechen bald gestorben sei. Der jüngste Son Jacques Cappel (geboren 1639) ward noch vor dem Tode des Vaters, 19 Jare alt, Professor der hebräischen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edikts von Nantes zwang ihn, 1689 eine Zuflucht in England zu suchen, wo er sich durch Unterricht in der lateinischen Sprache ernährte; er starb in Hackney, einem Orte in der Nähe von London, im Jare 1722 in einem Alter von 83 Jaren. — Ludovicus Cappellus, Professor zu Saumur, war ein frommer, ernster Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder seiner Familie, die sich zur reformirten Kirche bekannt hatten, und one Menschenfurcht, immer bereit, für ihren Glauben alles daran zu geben, in Not und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in seiner gelehrten Tätigkeit keine Furcht. In dem vollen Bewußtsein der Freiheit in dem Glauben an seinen Erbsäer prüfte und forschte er mit redlichem Eifer, trug dann aber auch keine Scheu, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen und für sie, wenn es sein mußte, in die Schranken zu treten. Seine umfassende Gelehrsamkeit auf den verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft bezeugen die theses theologicae in academia Salmuriansi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4^o, Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenstände, welche vorzugsweise seinen rastlosen Fleiß in Anspruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat, kaum berührt werden. Die eigentliche Aufgabe seines Lebens war, die Geschichte des alttestamentlichen Textes zu erforschen und haltlose Ansichten darüber, welche zu allgemeiner Geltung gekommen und mit dem Schleier unantastbarer Heiligkeit bekleidet waren, zu bekämpfen. Die erste Schrift, die hier in betracht kommt, *arcenum punctationis revelatum*, nennt er selbst in seinen

vindiciae arcani punctat. revelati (in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. etc., Amsterdam 1689, S. 798) die erste Frucht seiner Studien. Er hatte dieses Werk in den Jahren 1622 und 1623, als die bürgerlichen Kriege ihn zwingen, eine Zuflucht bei seinem Bruder, dem Professor der hebräischen Sprache in Sedan, zu suchen, vollendet, und von Sedan aus an Buxtorf den Vater nach Basel mit der freundlichen Bitte geschickt, ihm seine Meinung darüber mitzuteilen. Buxtorf schickte ihm das Buch zurück, wies ihn auf die Schwierigkeit der angestellten Untersuchung hin und riet ihm, seine Ansicht von dem verhältnismäßig neuen Ursprung der Punktation, weil sie zu gefährlichen Folgerungen führen könne, weder mündlich in Vorlesungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius in Leyden, an den Cappellus noch von Sedan aus kurz vor seiner Rückkehr nach Saumur das Buch schickte, war weniger bedenklich; er beeilte sich es drucken zu lassen (arcanum punctat. revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate; ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4^o), ohne den Namen des Verfassers, weil, wie er in der im Januar 1624 geschriebenen Vorrede sagt, gewichtige Gründe es notwendig machten, seinen Namen zu verschweigen; er selbst erklärte sich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus suchte in diesem Buche nachzuweisen, daß die hebräischen Punkte weder vor Moses vorhanden gewesen, noch von Moses und den übrigen Verfassern der heil. Schriften den Konsonanten des Textes hinzugefügt, noch von Esra und den Männern der großen Synagoge, sei es erfunden, sei es von neuem zur Erleichterung des Verständnisses des Textes angewandt, sondern erst nach der Vollendung des babylonischen Talmuds von jüdischen Gelehrten, quoad figuram, ausgedacht und zu der graphischen Feststellung der von Alters her überlieferten Aussprache den Konsonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Seine Beweisführung ist ruhig, gründlich; man merkt es dem Buche an, daß der Verfasser von der Wahrheit seiner auf einer großen Menge klarer geschichtlicher Zeugnisse ruhenden Behauptung überzeugt ist, und daß er in der Zuversicht sie vorträgt, durch ihre Begründung dem Ansehen der heil. Schrift keinen Abbruch zu tun. Das Buch fand bei vielen freundliche Aufnahme; Cappellus selbst berichtet, 20 Jahre lang und darüber sei es von Keinem angegriffen; erst als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, sei Buxtorf der Son mit seinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (Basel 1648, 4^o) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausführlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis, widerlegte Cappellus die Ansicht Buxtorfs und stellte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausführlich zusammen; diese Schrift ist aber erst dreißig Jahre nach seinem Tode von seinem Sone Jacques Cappel, zugleich mit einer verbesserten und vermehrten Ausgabe des arcanum punct. revelatum, in dem Anhange zu Ludov. Cappelli commentarii et actae criticae in V. Test., Amsterdam 1689, herausgegeben. Der Son kam durch die Herausgabe dieser Schrift einer leztwilligen Verfügung seines Vaters freilich erst sehr spät nach. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geschichte des alttestamentlichen Textes angehört, ist die critica sacra Lud. Cappelli. Die verschiedenen Lesarten in den Parallelstellen des A. T. und die Abweichungen der alten Übersetzungen von dem masoret. Texte hatten es ihm gewiß gemacht, daß der unter den Protestanten herrschenden Ansicht von der Integrität des hebräischen Textes die geschichtliche Begründung fehle. In den sechs Büchern seiner critica sacra stellte er Untersuchungen an 1) über die Parallelstellen des A. T.'s, wobei er nachzuweisen unternahm, daß die verschiedenen Lesarten nicht aus einer absichtlichen Verfälschung des Textes zu erklären seien; 2) über die Citate des A. T.'s im Neuen; 3) über die verschiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handschriften der orientalischen und occidentalischen Juden, der gedruckten Bibeln, des masoretischen und des samaritanischen Textes des Pentateuchs; 4) über die Abweichungen von dem masoretischen Texte in der Übersetzung der Septuaginta; 5) in den anderen alten Übersetzungen, in dem Talmud und in ältern Schriften der Juden; 6) suchte er nach

zuweisen, wie die verschiedenen Lesarten zu beurteilen seien, und wie die durch sie entstehende Unsicherheit das Ansehen der Schrift nicht erschüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht sei. Nach einer Bemerkung am Ende des sechsten Buches war dieses Werk schon im Okt. 1634 vollendet; der Druck verzögerte sich durch den heftigen Widerspruch, den die Protestanten in Leyden, Genf und Sedan dagegen erhoben; endlich erwirkte der zur römischen Kirche übergetretene Son des Verfassers, Jean Cappelus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hilfe des Morinus, des Jesuiten Petavius und des Minoriten Merfenne ein königliches Privilegium, in dessen Folge das Buch, Paris 1650, in Folio erschien unter dem Titel: Ludovic. Cappelli critica sacra. Sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex; in quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima s. scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca. Cui subjecta est ejusdem Criticae adversus injustum censorem justa defensio. Edita in lucem studio et opera Joannis Cappelli, auctoris filii. Schon vor seinem Erscheinen hatte Cappelus es handschriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; sein Inhalt war auch Buxtorf dem Sone bekannt geworden, der in dem dritten Teile seines 1648 erschienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rücksicht genommen und ihre Gefährlichkeit nachzuweisen versucht hatte. Dadurch sah sich Lud. Cappelus veranlaßt, die justa defensio adversus injustum censorem zu schreiben, auf welche Buxtorf in seiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen anderen Gegner, Arnold Boot, verteidigte sich Cappelus in einer schon im J. 1689 sehr selten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651, der noch eine andere Schrift: de eadem illa critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam, Salmurii 1552, folgte. Cappelus mußte sich gegen Buxtorfs Verteidigen, die ihn nicht trafen, sondern auf Rechnung des Morinus lassen, der den Druck der critica sacra beauftragt und darin Stellen, welche gegen die in seiner Schrift exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate (pars prior, Lutetiae, Paris 1633, in 4^o) geltend gemachten Ansichten gerichtet waren, weggelassen hatte. In der Tat war Cappelus viel vorsichtiger verfahren als Morinus, und um das zu beweisen, fügte er der 1651 gedruckten epistola apologetica an Usser die von Morinus ausgelassenen Stellen seiner critica sacra hinzu. — Die dritte Schrift des Cappelus, welche auf die Geschichte des alttestamentlichen Textes sich bezieht, ist seine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amsterdam 1645, 12^o, welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorfs des Sones de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet ist. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratschrift sei die alte hebräische, schon von Mose gebrauchte Schrift, die sogenannte samaritanische Schrift sei also nicht für die alte hebräische zu halten; Cappelus hingegen bewies die Priorität der samaritanischen Schrift. — In diesen Schriften ging Cappelus auf die Fragen ein, welche gerade zu seiner Zeit für die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Anhänger der römischen Kirche von der größten Bedeutung waren. Schien doch die normative Autorität der Schrift erschüttert zu werden durch die Ergebnisse der von Cappelus veröffentlichten Untersuchungen. Der gelehrteste Bekämpfer der Schriften des Cappelus war der jüngere Buxtorf, und während sehr viele hervorragende Theologen Frankreichs, Englands und Hollands im ganzen und großen den Ansichten des Ludov. Cappelus volle Berechtigung zugestanden, traten auf Buxtorfs Seite die Theologen Deutschlands und der Schweiz fast ohne Ausnahme; vgl. Diestel, Gesch. d. Alten Testaments, S. 336 ff. In der formula consensus Helvet., die 1675 zustandekam, sind die ersten Sätze gegen Cappelus, der größte Teil der übrigen Sätze gegen Amyrant gerichtet, so daß man, wie Alex. Schweizer sagt, sie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatische Seite der Fragen, zu welchen die Geschichte des Textes Veranlassung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte sich überall eine ruhigere und gerechtere Beurteilung der ausgezeichneten Untersuchungen des Lud. Cappelus

geltend, deren Ergebnisse im ganzen und großen jetzt allgemein anerkannt sind. — Duxtorf beklagt sich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daß seine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt sei; das wird wahrscheinlich in der *Ἐπίτομις* de ultimo Christi Paschate et Sabbato Deuteroproto, Amsterd. 1644, geschehen sein. — Ein Verzeichniß der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus teilt sein Sohn Jacques in den von ihm, Amsterd. 1689, herausgegebenen commentarii et notae criticae in V. T. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften führen wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex und die chronologia sacra; beide Abhandlungen sind in den prolegomenis Bibliorum polyglottorum Londin. abgedruckt, letztere auch besonders Paris 1655 Fol.; sodann auch die Historia apostolica illustrata, Genevae 1634, und wider Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezählt: 1) *Ἀρχαιογραφία*, sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) Antiqua lectio, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3) eine antiqua ratio legendi et pronuncianti hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfassenden Vorarbeiten zu den Schriften über die Geschichte des alttestamentlichen Textes enthalten sind. — Vergl. Ludovici Cappelli, Commentarius ad filios suos Joannem, Ludovicum et Jacobum de Cappellorum gente, ursprünglich französisch geschrieben, dann von dem Sone Jakobus ins Lateinische übersetzt und herausgegeben in Ludov. Capp. commentarii etc., Amsterd. 1689; (Niceron) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, tom. XXII; (Dom Liron) Singularités historiques et litteraires, tom. III.; Biographie universelle im 7. Teile.

G. Bertheau.

Caputiati, von der Kapuze, die sie trugen, so benannt, sind im Jahre 1182 hervorgetreten in der Auvergne unter der Leitung des Zimmermanns Durand, der sich rühmte, von Maria Offenbarungen erhalten zu haben, nach einigen zu dem löblichen Zwecke, den Frieden in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Feinde derselben auszurotten; nach anderen Berichten war diese Partei nicht so unschuldiger Art, wie denn schon der Umstand, daß sie die Feinde des Friedens auszurotten wollten, ihr eigenmächtiges Verfahren und ihre Hintansetzung der obrigkeitlichen Gewalt beweist. Nach jenen andern Berichten sollen sie wirklich sich die obrigkeitliche Gewalt angemacht haben, unter dem Vorgeben, sie wollten die ursprüngliche Freiheit der Menschen widerherstellen. Hugo, B. von Auxerre, in dessen Sprengel sie am zahlreichsten verbreitet waren, zog mit Kriegern wider sie zu Felde, nahm sie alle gefangen und ließ ihnen die an die Kleider angenähten Kapuzen abschneiden, so daß sie ein volles Jar mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froste ausgesetzt sein sollten. Der Erzbischof von Sens bewog den Hugo, ihnen für den Rest des Jares diese Strafe zu erlassen. So verschwand nun die Partei; s. Schröckh, Kirchengesch. XXIX, 656; D'Argentré, Collectio jud. I, 123 ff.

Verzög.

Capuziner, s. Kapuziner.

Caraccioli, Galeazzo. Unter den italienischen Flüchtlingen, denen um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts Genf eine Freistadt für ihren evangelischen Glauben gewährt hat, ragt keiner so sehr durch hohe Geburt und durch persönliche Vorzüge hervor wie Galeazzo Caraccioli, Marchese von Vico. Seine Mutter war eine Carassa, Schwester des nachmaligen Papstes Pauls IV., sein väterliches Geschlecht zählte zu den vornehmsten im Königreich Neapel, und ihm selbst, als dem ältesten, im Januar 1517 geborenen Sone und Erben des Marchesates Vico, schien sich eine glänzende Zukunft zu erschließen, als er in den Hofdienst trat und noch nicht zwanzigjährig sich mit Donna Vittoria Carassa vermählte. Es war das die Zeit, wo in Neapel neben all dem Pomp des Weltlebens doch auch in höheren Kreisen gar ernste Fragen anfangen erörtert zu werden. Unter der Leitung des Spaniers Juan de Valdés bildete sich hier eine ähnliche, aber weit gründlichere, Reaktion gegen das verderbte Kirchentum aus, als zu Anfang der zwan-

ziger Jahre desselben Jahrhunderts Rom eine solche in seinem „Oratorium der göttlichen Liebe“ (i. d.) aufzuweisen gehabt hatte. Vielseitig gebildet, jedoch von einer noch ganz weltlichen Sinnesweise, wurde Galeazzo durch seinen Freund und Verwandten Giovanni Francesco Alvisi, auch di Caserta genannt, der später (1564) als ein Opfer der Inquisition hingerichtet worden ist, mit Baldés bekannt gemacht und zu den Predigten und Bibellektionen Pietro Martire Vermigli geführt. In einer dieser Lektionen bediente sich Vermigli eines Vergleiches, welcher auf Galeazzo bei seiner damaligen Gemüthsverfassung, wie er selbst oft erzählt hat, den tiefsten Eindruck hervorbrachte. „Wenn jemand“, sagte Vermigli, „über Feld geht und von ferne eine Anzahl Leute, Männer und Frauen, sieht, welche sich bewegen wie es beim Tanzen geschieht, so wird er sie, wenn er die Musik nicht hört, für närrisch halten; kommt er aber näher und hört die Töne, nach denen die Bewegungen sich regeln, so wird er sie nicht allein nicht mehr für närrisch halten, sondern er wird selbst Lust verspüren, an dem Tanze teilzunehmen. So kann uns auch, wenn wir gewisse Leute ihre Lebensweise, Kleidung und Unterhaltung ändern und sich von dem sonst Üblichen entfernen sehen, der Gedanke kommen, dies sei Narrheit; treten wir aber in nähere Beziehung zu ihnen und dringt dann in uns selbst die Musik des göttlichen Geistes und seines Wortes ein, so daß wir erkennen, daß dessen Harmonie in jenen die Veränderung bewirkt, die wir erst der Narrheit zuschrieben: dann fülen wir uns selbst ergriffen, es entbrennt in unseren Herzen eine neue Liebe, wir lassen die Welt und ihre Eitelkeit dahinten und vereinigen uns mit jenen, um ein heiliges Leben zu führen.“ Aus etwas späterer Zeit (1543), als in Galeazzo selbst eine solche Umwandlung sich vollzog, datirt ein Brief Marc' Antonio Flaminius an ihn, welcher zwar dem calvinistisch strengen Biographen Galeazzos (Balbani) als bezüglich der Sakramentslehre nicht rein von papistischen Ansichten erscheint, aber trotzdem von ihm (wie auch in den *Lettere di diversi*, Venedig 1559, S. 280 ff.) mitgeteilt wird und in der That ein redendes Zeugnis für die Frömmigkeit sowol des Schreibers als auch des Adressaten bildet. Es bedarf nicht erst der Versicherung Balbanis, daß die Umwandlung Galeazzos von den schwersten inneren und äußeren Kämpfen begleitet war. Sein Vater, stolz auf sein Geschlecht und seine Stellung, hatte auf den Son alle Hoffnung gesetzt, und er so wenig wie Vittoria waren im Stande, die religiösen Beweggründe, welche den Son und Gemal der verabscheuten Ketzerei in die Arme trieben, zu würdigen. Dazu kamen noch die täglichen Kämpfe und Bitterkeiten, die ihm sein Hofamt und seine gesellschaftlichen Beziehungen brachten, als er mit der Änderung seiner Lebensrichtung Ernst machte. Eine Reise nach Deutschland in Begleitung des Kaisers ermöglichte ihm einen genaueren Einblick in Lehre und Wesen der Protestanten; durch das Lesen ihrer Schriften und insbesondere durch eine Zusammenkunft mit Vermigli, der schon 1542 geflohen war und damals als Professor in Straßburg lebte, befestigte sich seine Überzeugung mehr und mehr, und vielleicht hat sich schon zu jener Zeit (1544) in ihm die Frage erhoben, ob er nicht, um seinem Glauben zu leben, sein Vaterland verlassen müsse. Dringlich ward diese Frage für ihn erst später. Als die kirchlich-politische Reaktion, nachdem ihr Sieg durch die Errichtung des Sant' Uffizio in Rom 1542 besiegelt worden war, sich mit der Einrichtung von Tribunalen dieser Behörde in Mittel- und Norditalien mehr und mehr befestigt hatte, versuchte man 1547 die Inquisition auch in Neapel einzuführen. Zwar scheiterte dieser Versuch an dem bis zur Empörung gehenden Widerstande der aufgebrachten Bevölkerung, allein die kirchliche Reaktion, begünstigt von dem Vicekönig, griff von dieser Zeit ab im geheimen nur um so mehr um sich. So beschloß denn Galeazzo, Neapel zu verlassen. Im März 1551 führte er seinen Plan aus, und zwar unter dem Scheine, als gelte sein Besuch nur dem kaiserlichen Hofe in Augsburg. Bis zum 26. Mai blieb er dort; als aber der Hof eine Reise in die Niederlande antrat, begab Galeazzo sich nach Genf, wo er am 8. Juni anlangte. Eine Summe von 2000 Dukaten, einen Teil seines mütterlichen Erbes bildend, hatte „der Herr Marchese“, wie man ihn in Genf nannte, mitgebracht. Zwei Tage nach ihm traf ein anderes Mitglied des früheren Baldés'schen Kreises, Lattantio Magnoni aus Siena, auch als

Flüchtling, in Genf ein; beide schlossen sich der dortigen italienischen Gemeinde an, deren Anfänge sich bis 1542 zurückverfolgen lassen.

Sobald Galeazzo's Familie von dem entscheidenden Schritte Kenntnis erhielt, bot sie alles auf, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Ein ihm besonders nahestehender Vetter erschien in Genf, mit Briefen von Donna Vittoria und dem alten Marchese. Mit Befremden sah er, in wie bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen Galeazzo lebte. Tief bewegt war das Widersehen; wortlos saßen sie lange unter Tränen einander gegenüber, bis jener sich seines Auftrages entledigte und den Schmerz und die Verzweiflung der zurückgelassenen Familie schilderte. Allein Galeazzo blieb fest: er sei entschlossen, sein Auge gegen alles andere zu verschließen und, der Ermahnung Christi folgend, Vater, Weib und Kind, Reichthum und Ehre um seines Namens willen im Stich zu lassen. Ein zweiter Versuch, den Galeazzo's Vater im Jare 1553 in Verona, wohin er den Son beschieden hatte, persönlich machte, blieb gleichfalls ohne Erfolg. Da bot der Umstand, daß 1555 Giovanni Pietro Caraffa als Paul IV. den päpstlichen Stul bestieg, dem Vater abermals Veranlassung bei einer Zusammenkunft in Mantua darauf zu dringen, daß Galeazzo sich wenigstens entschließen möchte, nach Italien zurückzukehren: es solle ihm unter Zustimmung des Papstes frei stehen, in irgend einem Orte des venetianischen Dominiums unbehelligt zu leben. Allein Galeazzo traute den Versprechungen des Oheims nicht, und die rücksichtslose Förderung der Reaktion durch Paul IV., insbefondere die desfallsigen Unterhandlungen der Kurie mit der Republik Venedig zu jener Zeit lassen Galeazzo's Mißtrauen als begründet erscheinen. Galeazzo kehrte, nachdem er von Mantua aus noch einen Besuch an dem Hofe von Ferrara bei Renata, der Freundin Calvins gemacht hatte, über Venedig und durch Graubünden nach Genf zurück und betätigte alsbald die Festigkeit seines Entschlusses, in Genf zu bleiben, dadurch, daß er das Bürgerrecht nachsuchte — ein Recht, welches ihm unter dem 11. November 1555 gewährt wurde. Mit Donna Vittoria und, wie dies aus einem spätern Anklageakte der römischen Inquisition gegen Nicolaus Antonio Caraccioli hervorgeht, auch mit diesem seinem ältesten Sone war er in Briefwechsel geblieben. Die zärtliche Liebe, welche er seinem Weibe und seinen Kindern bewarte, sollte seine Standhaftigkeit der schwersten Probe aussetzen, als er im Frühjar 1558 auf Vittorias Bitten und geschützt durch einen Geleitzbrief der Graubündener sich auf der kleinen Insel Lesina und dann auf eigene Gefahr in dem väterlichen Schlosse Vico selbst einfand, um die Seinigen alle wider zu sehen. Erschütternd war der Kampf, der hier zwischen der Liebe zu den Seinigen und seiner religiösen Überzeugung zum Ausbruche kam. Den Bitten und dem Fluche des greisen Vaters, dem Zammern und Flehen von Weib und Kindern setzt er, obwol ihm selbst das Herz brechen will, eine unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen. Aber auch Vittoria erklärt schließlich auf das bestimmteste, daß sie nicht gewillt sei, mit ihm zu gehen oder ihm die Kinder zu übergeben. Auch durch die Zusicherung Galeazzo's, daß sie in seinem Hause ihrer Religion gemäß werde leben können, ließ sie sich nicht bestimmen, ihm zu folgen. Da sie zugleich auf den Rat ihres Beichtvaters hin die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten entschieden verweigerte, so erklärte Galeazzo, daß er sich dadurch gezwungen sehe, die Ehe mit ihr als aufgelöst zu betrachten. In diesem Sinne richtete er denn auch, nachdem er im Oktober 1558 nach Genf zurückgekehrt war, im folgenden Jare ein Gesuch an das Konsistorium. Die Register dieser Behörde weisen die verschiedenen Stadien nach, welche die Angelegenheit, neu wie sie war und nicht vorgesehen in der ordonnance sur les mariages, durchlaufen hat. Calvin holte ein Gutachten der Züricher und anderer Theologen ein; er schrieb auch (Mai 1559) an Donna Vittoria, betonte das Recht Galeazzo's, von ihr zu fordern, daß sie mit ihm leben sollte an einem Ort, wo sie ihre eigene Religion ausüben könne, und legte die Eingabe ihres Gemals an das Konsistorium bei. Vittoria antwortete nicht. Da erklärte man die Ehe als aufgelöst. „Da der Herr Marchese“, so heißt es in dem Entscheide des kleinen Rates, „alle Mittel versucht und sogar sein Leben gewagt hat, um seine Frau mit sich zu führen, diese aber, obgleich er ihr sogar angeboten hat, auf neutralem Boden mit ihr zu wonen, wo

ſie dann als Papiftin, er als Evangelifcher leben könnte, dies nicht thun will — ſo wird beſtimmt, daß er frei ſein ſoll, eine neue Heirat zu ſchließen“. Dieſe erfolgte dann im Januar 1560 mit der Witwe Anna Framery, die auch um ihres Glaubens willen in Genf eine Zuflucht geſucht hatte. Galeazzo blieb eine Stütze der italieniſchen Gemeinde in Genf, wo er, mit Ausnahme eines fünfjährigen Aufenthaltes in Lauſanne, den Reſt ſeines Lebens zubrachte. In der Stadt ſtand der edle, einfache Mann im höchſten Anſehen; vornehme Fremde, die Genf beſuchten, verabſäumten nicht, ihm ihren Beſuch zu machen. Seinem muſterhaften Leben und ſegensreichen Wirken ſetzte der Tod am 7. Mai 1586 ein Ende. Seine zweite Gemalin folgte ihm nach Jareſſtadt ins Grab. Der damalige Prediger der Genfer italieniſchen Gemeinde hat in der *Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo* (1587, neu gedruckt in Florenz 1875) eine ergreifende Beſchreibung ſeines Lebens und ſeiner Schickſale gegeben. Beirat.

Cardinale, ſ. *Kardinale*.

Carey, William, ſ. *Miſſionen*, proteſtantiſche, unter den Heiden.

Carpzov (die Theologen dieſes Namens). Einer der berühmteſten Gelehrtengeſchlechter des 17. Jahrhunderts. Ein Son des 1624 in Wittenberg verſtorbenen Prof. jur. war Bened. Carpzov, Prof. jur. in Leipzig, † 1666. Auch dieſer Jurift iſt den Theologen nicht unbekannt als einer der vornehmſten Begründer des Episkopalſystems in ſeiner *juris prudentia ecclesiastica* 1645 und als einer der ſtrengſten Kriminal- und Hexenprozeßrichter durch ſeine *Practica nova rerum criminalium* 1635. Von ihm berichtet Oldenburger, daß von ihm, der Strenge ſeiner kriminaliſtiſchen Anſichten gemäß, nicht weniger als 20,000 Todesurteile gefällt worden. Dabei war er fromm im Sinne der damaligen lutheriſchen pietas, ein unausgeſetzter Kirchenbeſucher, ein monatlicher Abendmaßgenoß, ein uner-müdeter Bibelleſer, welcher ſich rühmen konnte, 53mal ſie ganz durchgeleſen zu haben. Auch ein eingeleiſchter Leipziger, der das Motto in Gang brachte: *extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est*, und nachdem er zum Appellations-, ſpäter zum Geh. Rat in Dresden berufen, von dort 1653 wider zurückkehrte, um in ſeinem ſtattlichen Leipziger Hauſe ſein Leben zu beſchließen *). — Von ihm ſtammte Joh. Benedikt Carpzov I., Archidiaconus an der Thomaskirche in Leipzig, 1643 Extraord., 1646 Ordin. theol. † 1657. Ein Son von ihm iſt Joh. Bened. Carpzov II., Prof. hebr. 1668, 1674 Archidiaconus, Paſtor von St. Thomas von 1679 an, ſeit 1684 Prof. theol., † 1699. Ferner: Sam. Benedikt 1671 Prof. poëſ. in Wittenberg, 1674 Hoſprediger, 1692 Oberhoſprediger in Dresden, † 1707. Sein Son Joh. Gottlob, 1718 Archidiaconus zu St. Thomä, Prof. theol. extr., 1719 Prof. ord. hebr. in Leipzig, 1730 Sup. in Lübeck, † 1767. Joh. Benedikt IV., 1748 Prof. poëſ. et graec. in Helmſtädt, 1759 Abt in Königs-lutter, † 1803, Enkel von Joh. Benedikt II. und Son von Joh. Benedikt III, Hoſpitalprediger in Leipzig und Prof. extraord. hebr.

1) Joh. Benedikt I. Ihm, wie anderen der Leipziger Theologen wurde durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beſchränkt, ſo daß Hülfemann, ſein Kollege, 1647 klagt: „Meine Kollegen, die ſchon längſt angefangen haben, ſich bloß der praktiſchen Tätigkeit zu widmen, haben die Laſt der gelehrten akademiſchen Tätigkeit faſt gänzlich meinen Schultern aufgebürdet“ **). In ſeiner theologiſchen Stellung beobachtet er in den damaligen ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten eine gewiſſe Zurückhaltung. In der Theſis mit Hülfemann einig, ſteht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmſtädtlern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechſel, ſpäter auch mit deſſen Schüler Titius ***). Seinem religiöſen Charakter gibt Spizel das Zeugnis: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird geſehen, daß er eine ware Frömmigkeit im Herzen trug, die ſich auch auf mannigfache

* Glück, *Præcognita iurispr. eccles.* 1786, S. 206; Göſchel, zerſtreute Blätter, Th. 3, Abtheilung 2.

** Wittenberger Theologen, S. 165.

*** Das akadem. Leben des 17. Jahrh., Abth. II, S. 89.

Weise offenbarte. Vor seinem Ende sagt er in Gegenwart einiger seiner Kollegen: „Bisher haben wir mit Worten gepredigt, nun müssen wir in der Tat uns so bewähren, daß unsere Zuhörer auf unsern Hingang blicken und ihren Pastoren nachfolgen können“ (Spizel, *Templum honoris*, S. 230). Sein bedeutendstes Werk, um deswillen ihn Gaf als den Vater der Disziplin der Symbolik bezeichnet *), ist die *Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos* 1665, zweite vermehrte Auflage, 1675. Nur einige Tage vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur *apologia* gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger General-Sup. Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angeführt. Verühmter noch oder — sollen wir sagen berüchtigt — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: *Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum*, 1656. Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nötigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andererseits die begriffspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Charakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstangelegenheiten zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten **).

2) Auf dieser Ban folgt dem Vater der gleichnamige Sohn Joh. Benedikt II. Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an litterarischer Tätigkeit gehindert zu sein. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, Schickard's *jus regium*; Joh. Tarnob, kleine Propheten; Lightfoot, *horae hebr.*; Lankisch, *Concordanz*; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters *Hodegeticum* 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium, oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrihtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, daß selbst das philosophische und noch viel mehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Scherzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heutzutage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia“ ***). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgekomen †). Wir hören Spener klagen, daß er an 200 Kandidaten der Theologie examinirt und die meisten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewußt“, „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung getan haben, daß mir's endlich fast zur Regel geworden, daß ich erschrocken, so oft ich wiederum solche Antwort gehört und ihnen meistens bald gesagt, daß ich sorgte, sie schwerlich bestehen würden, welches mich selten betrogen hat ††). Es trat dann ein, was Spener an einem andern Ort sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leben nicht sorgt und dann Papier nehmen muß“. Obwol Carpzob noch einer von denen, welche in Basel unter Buxtorf dem hebräischen Studium obgelegen, so läßt es doch auch bei ihm die Menge pastoraler Funktionen zu gelehrter Tätigkeit wenig kommen, worüber er sich in einem Briefe an seinen Freund Spizel klagend ausspricht. Nur um die Herausgabe mancher wichtiger exegetischer Schriften hat er sich ein Verdienst erworben: von ihm wurde, wie schon gesagt, die Herausgabe von Lankisch, *Concordanz*, von Joh. Tarnob's kleinen Propheten, von

*) Geschichte der protest. Dogmatik I, S. 72.

**) Vgl. über ihn Witten, *Memoriae theologorum nostri saeculi Dec. IX*, 8. Spizel, *templum honoris reseratum*, p. 228.

***) Schellhorn, *amoenitates litterariae* Tom. XIV, p. 614.

†) Gericht und Erinnerung auf die *imago pietismi* 1692.

††) Beantwortung des Anzugs, S. 100.

Schiffards *jus regium* besorgt. Vor Speners Berufung nach Dresden ist er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indess jene Zustimmung nicht gegangen sein, indem er 1675 an Spizel schreibt: *an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi*, worauf er die *Collegia pietatis* nennt und noch hinzusetzt: *quae poscit a professoribus academicis, optari possunt, sperari nequeunt* *). Über den Charakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sich's darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte“ **). Doch sind nicht alle seine Predigten bloß Kunstwerke. Gerber erzählt von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rücksichtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Bekehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte ***). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegerson, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat *praxin pietatis*“ †). Aber als die *Collegia philobiblica* einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die *homiletica* minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzovs Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des *philobiblicum* Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem *Collegium philobiblicum* die *Collegia biblica* hervorgehen, an denen auch Bürger teilnehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Kommission, Francke schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont, von Thomasius ihm der Vorwurf gemacht, daß er „geraume Zeit her in den *lectiones publicae* seines Amtes nicht ordentlich warte, daß er nur lächerliche und unflätige Dinge predige“ u. a. Schon das nahe Verhältnis Speners zu Francke wie zu Thomasius ††) ließ den Unwillen auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen *motus*“ werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegese mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Danhauers *tabulae hodegeticae* nachdrückliche Rügen des exegetischen Anstößes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Ueberdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissenszüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm †††). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jahre unter Carpzovs Mitwirkung die Schrift „*imago pietismi*“, 1692 geht das durch hinterlistige Täuschung der bessergerinnnten Kollegen zustandegekommene Bedenken der theologischen Fakultät an die Landstände *) †), und erscheint ebenfalls unter Carpzovs Mitwirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt“. — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ersten Entgegnungen Speners und Sedendorfs, hatte er sich in dem satyrischen Thomasius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Wises ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufgehört *††). Und auch nach seinem Abgange setzt dieser Streit sich fort. Folgt man der Darstellung anderer Kirchenrechtslehrer, so möchte man glauben, es habe sich Carpzov in diesen seinen letzten Lebensjahren im Kampf mit Thomasius besondere Verdienste um die Ausbildung des Kirchenrechts erworben (Nichters Kirchenrecht, auch noch in der 4. Aufl., S. 69); Stahl, Kirchenrecht, S. 22, wie auch Nichter in dessen früherem Artikel im Weiskeschen Rechts-

*) Schelhorn, *amoenitates litterariae*, Tom. IV, p. 560.

***) Epp. ad Rechenb. cod. Lips.

***) Gerber, *Historie der Wiedergeborenen*, I, S. 336.

†) Das akademische Leben, 2. Abth. S. 94.

††) Auch verwandtschaftlich war Spener mit diesem ihm so unähnlichen Geiste, über den er so oft klagen muß, verbunden. Rechenberg, sein Schwiegerson, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius.

†††) Letzte Bedenken R. VI., Art. 3, S. 565.

†††) Beantwortung des Unfugs, S. 194.

†††) Bgl. Walch, *Streitigkeiten der lutherischen Kirche*, Th. I und II.

lexikon, lassen sogar, indem sie diesen Theologen mit seinem Vorgänger, dem Juristen Carpzov, konfundiren, das Episkopalrecht besonders im Gegensatz gegen den Pietismus ausgebildet werden. Das bezügliche Schriftchen J. B. Carpzovs, de jure decidendi controversias theologicas, Leipzig 1695, ist aber eine unbedeutende — wie der Verfasser auch selbst gesteht — von den Ansichten seines juristischen Vorgängers nicht abweichende (s. S. 59) Dissertation, worin die gemeinsame Lehre des 17. Jahrhunderts verteidigt wird, daß die decisio der ganzen Kirche angehöre, daß minist. eccl. die potestas interna, der magistratus externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Auch ist nicht durch des Thomasius Dissertation (resp. Brenneisen) „vom Recht eines Fürsten in Mittelbdingen“, wie Richter a. a. O. S. 69 es darstellt, die Schrift von Carpzov hervorgerufen worden, sondern, wie richtiger in dessen Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 207 gesagt wird, die Carpzovsche Dissertation verteidigt sich gegen jene Dissertation von Thomasius.

3) Sam. Benedikt. Nachdem er in Leipzig seine Studien beendet, begibt er sich 1668 auf den Rat des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, nach der Hauptfeste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwirbt er sich als Hausgenosse Calovs dessen Vertrauen und tritt mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfhähe, mit Altd. Strauch, in ein näheres Freundschaftsverhältnis. Doch scheint er ein „diskretes“ Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopffechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 kann nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit atmet ein Bekennnis über die Versäumnisse seiner Amtsführung, welches er als Hofprediger ablegt *). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberkonsistoriums wird. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Friesen hat er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem Briefwechsel als aufrichtiger Freund desselben **). Auch zeigen die Akten des Oberkonsistoriums im Statsarchiv zu Dresden, daß in wichtigeren Verhandlungen, wie in der über Rückberufung Mayers von Hamburg nach Wittenberg, Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, läßt sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten. Nach Speners Abgang wird Carpzov zu seinem Nachfolger erwählt: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgt er nur nach widerholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautet Speners Urteil über ihn um vieles anders als früher: „In Dresden“, schreibt er von Berlin aus 1692 an Rechenberg, „ist mein Successor mit solchem Eifer auf die Kanzel gestiegen, daß er sich kaum recht besonnen und deshalb den Anfang eines andern Evangelii verlesen“. Vom Dezember 1691 äußert er sich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht anderer Ratschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes . . . ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen anderen Sinn, damit er nicht fortfare, Unschuldige zu drücken. Ändert er nämlich seinen Sinn nicht, so muß ich erwarten, daß ein schwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach warer Frömmigkeit streben“ ***). Als Leibniz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mitteilt, erwidert er: „Aus dem Leipziger Kolloquium sei so viel Spaltung entstanden, daß er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, desgleichen nicht einmal die päpstlichen Kirchen auszusprechen, könne er sich wenig gutes von einer Union erwarten“ †). Man rühmt an ihm die

*) Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzovs, 1710, II, S. 98.

***) Es findet sich dieser Briefwechsel in dem Archiv des Halleschen Waisenhauses.

****) Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad A. H. Franckium, im Halleschen Waisenhaus-Archiv.

†) Leibnizische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover.

Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkt aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedsamkeit gibt Bernsdorf das Zeugnis: *inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas* *).

4) Joh. Gottlob. An gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. Seine Studien hat er in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen übriggebliebenen, von denen B. Völscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jar 1704 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieser Zeit an Völscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch seine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholisch-mystischen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indeß schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht geführt. Er schreibt 1728 bei Übersendung seiner *Critica sacra* an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit soviel Modestie und Ehrenbezeugung, meist auch mit Verschweigung des Namens getan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewol wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocentes Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden“ **). — Als alttestamentlicher Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner *Introductio in libros V. T.* 1721 bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißt, aber auszuführen verhindert worden, ihn vermocht habe, mit diesem Werke hervorzutreten. Die epochemachende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das *Journal de trévaux* und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene *Critica sacra* ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntnis, einsätsliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später herausgegebene antiquarische Werk *apparatus historico-criticus antiquitatum V. T.* 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jahrhunderts K. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpzov zu tun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buztorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unererschütterlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Codex fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfahren, ist durch eine *nova inspiratio* ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrtum irgend einer Art ist in den Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läßt sich entdecken, die *accentus* sind *textui coaevi*.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, bleibt Carpzov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und tritt mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nik. Hunnius und Pomarus als Superintendenten besaßen, 1730 die Hand aus. Die Ansehnlichkeit der Stelle und wol auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpzov verlan- gend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und steht dringend Völscher an, ihm die Dimission nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen widerholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die ersehnte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fühlen mußte, zeigt die Äußerung in einem Briefe von 1537: „Die icti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformirten

*) Ranft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doktoren der Theologie, I, S. 147. Sein Leben findet sich in dieser Schrift von Ranft und in Gleich, *Annales ecclesiastici* II.

***) *Commercium epistolicum V. Loescheri*, cod. ms., Hamb. I, ep. 106.

haben bis jetzt vor dem Thor den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rat aber es nicht zugelassen“, und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwol man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Konventikel mit Geldstrafe belegt“. Seine Angriffe richteten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgesonderten Volkes Gottes“ hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgeteilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf gegenwärtige Zeiten“*).

5) Joh. Benedikt IV. Ein Schüler Gesners und Ernestis in Leipzig, wo er sich schon in seinem 22. Jahre durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius bekannt macht. Von Leipzig, wo er 1747 Extraord. philos. geworden, wird er im folgenden Jahre zum Ord. graec. in Helmstädt berufen. In diesem letzten Sprößling des zahlreichen Theologengeschlechts pflanzte die Orthodogie desselben sich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts fort. Als der Aufklärer Albr. Teller Helmstädt in den Geruch der Heterodogie gebracht, wird Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und er gibt 1768 sein *liber doctrinalis theologiae purioris* heraus. Seine gründliche philologische Gelehrsamkeit, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteifert, bekundet er neben mehreren klassisch-philologischen Schriften namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten *sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos* 1750, die *stricturae theologicae in epist. ad Romanos* 1756, den *Septenarius epistolarum catholicarum* 1790. Auch erweist er sich noch als einen Mann der alten Leipziger Observanz, indem er bis an sein Ende nur lateinisch seine Vorlesungen liest. Dennoch läßt dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersone anzunehmen, in welchem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich wiedergewann, den Kirchenhistoriker Henke.

Tholud †.

Carranza, Bartolomé de, Erzbischof von Toledo, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra auch Bartolomé de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im J. 1503 geboren. Er studierte in Alcalá Philosophie und Scholastik, trat im Jahre 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er während seines ganzen Lebens angehört hat, begann fünfundzwanzigjährig Theologie zu lehren und erwarb sich bald den Ruf ausgezeichnete Gelehrsamkeit. Infolge seiner Begabung und seines Rufes als Theologe, dem auch eine Denunziation vom Jahre 1530 nicht zu schaden vermochte, betraute man ihn vielfach mit wichtigen Sendungen. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom zum Generalkapitel, trat in persönliche Beziehungen zu Juan de Valdés, Flaminio und Carnefecchi (s. d.) und zeichnete sich andererseits durch seine Leistungen in der scholastischen Disputirkunst aus. 1540 kehrte er nach Spanien zurück und lehrte Theologie in Valladolid. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war unterdeß durch seine Vorlesungen und seine Arbeiten als Censor (*qualificador*) der Inquisition so hoch gestiegen, daß er die Aufmerksamkeit Kaiser Karls V. auf sich zog. Dieser ließ ihm das Bistum von Cusco, der alten Hauptstadt von Peru, antragen, allein Carranza schlug es aus. Als darauf das Trienter Konzil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser dorthin mit Domingo de Soto als kaiserlichen Theologen. Drei Jahre (1546—1548) blieb er dort und vertrat mit Energie die Sache der disziplinarischen Reformen. Insbesondere stellte er die Forderung der Residenz der Bischöfe und verteidigte auch durch eine besondere Schrift (*Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum*, Venedig 1547) den Satz, daß der Bischof *jure divino* gehalten sei, alle Pflichten seines Amtes selbst auszuüben, und somit dieselben einem Vikar nicht übertragen dürfe. Weil dieser Grundsatz zu der weiteren

* Vgl. Götten, jetzt lebende Gelehrte Europas. I. Moser, Vericon der jetzt lebenden lutherischen und reformirten Theologen, S. 144.

Konsequenz hinzuleiten schien, daß, wenn die bischöflichen Pflichten, dann auch die bischöflichen Rechte jure divino seien, so widersetzten sich ihm die päpstlichen Legaten und es kam zu heftigen Debatten. Allein die Spanier beharrten auf ihrem Standpunkte. Sie reichten elf Artikel ein, in denen sie neben der Residenzfrage auch die der Komposition, d. h. der Zuteilung mehrerer Pfründen an eine Person, behandelten und diese letztere entschieden verwarfen. Nach der Rückkehr von Trient wurde Carranza zum Prior ernannt. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen; jedoch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bistum ab, das er auf den canarischen Inseln übernehmen sollte. Dagegen wurde ihm 1550 die Erhebung zum Ordensprovinzial zu teil, und er ging zum zweiten Male nach Trient, als Julius III. das Konzil daselbst von neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Konzils; Carranza ging wider nach Spanien zurück, um bald darauf ein neues Feld der Tätigkeit zu betreten. Maria die Katholische hatte sich im Juli 1559 mit dem Infanten Philipp vermählt. Carranza begleitete diesen nach England und ließ sich hier unter dem Beifall des spanischen Königs die Verfolgung der Protestanten angelegen sein, sowol durch seine Predigten, wie als Inquisitionsrichter. Er brachte es dahin, daß in Oxford viele Professoren verbannt und ihre Schriften vernichtet wurden, so daß die Universität wider auf den früheren Stand zurückkam. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza lehrte jetzt zurück und Philipp II. erhob ihn 1557 zur höchsten geistlichen Würde im Lande, zum Erzbischof von Toledo. Auch diesmal bedurfte es eines ausdrücklichen Befehles von Seiten des Souverains, um ihn zur Annahme der Würde zu veranlassen. Von dieser Zeit an aber verfolgte ihn ein herbes Schicksal, da die ihm zu teil gewordenen Auszeichnungen ihm mächtige Feinde im Alerus erweckt hatten, unter denen der Bischof von Lerida der gefährlichste war. Als Kaiser Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sacramente. (Vgl. das nähere nach einem Berichte Carranzas in Gachard, *Retraite et mort de Charles V.*, Bruxelles 1854, 2 Bde.) Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaisers das Gerücht, er sei nicht im rechten römischen Glauben gestorben; dieses Gerücht gab den Anhalt, um ihn zu stürzen, nachdem schon vorher (vgl. bei Gachard Bd. II, S. 469) von Inquisitionsgefangenen Aussagen gegen Carranza gemacht worden waren, die ihn verdächtig erscheinen ließen. Seine Feinde, insbesondere der Generalinquisitor Valdés und Melchior Cano (vgl. Florent III, S. 83—89), bezogen sich zugleich auf den in demselben Jahre 1558 von ihm herausgegebenen Katechismus (*Comentarios del reverendissimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda . . . sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes. En Anvers 1558, fol.*; Auszüge bei Laugwitz, s. u.), der, obwol er keineswegs protestantische Anschauungen verrät, doch „auch in einer weniger bewegten, vom allgemeinen Argwon freieren Zeit in den Geistern einige Verwirrung hätte erregen können“. So wurde denn Carranza 1559 verhaftet, und bei dieser Gelegenheit fand sich unter seinen Papieren ein Schreiben „über die Ausleger der Schrift“ von der Hand des Juan de Valdés. Ungeachtet seiner Appellation an den Papst hielt man ihn acht Jahre in Haft. 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom gebracht, um noch neun Jahre in Untersuchung zu bleiben. Diese Untersuchung hatte das Resultat, daß ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewiesen werden konnten, daß er sich aber durch feierliche Abschwörung von dem Verdachte reinigen mußte und nun noch fünf Jahre lang von seinem Erzbistum suspendirt bleiben sollte. 73 Jahre alt starb er am 22. Mai 1576 im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva. Paps Gregor XIII. ließ ihm eine ehrenvolle Grabschrift setzen. Außer mehreren Traktaten und den oben erwähnten Werken verfaßte Carranza: *Summa Conciliorum et Pontificum*, Ven. 1546, ein Abriss der Kirchengeschichte bis auf Julius III., oft wider gedruckt, auch Augsburg 1821. Ferner: *Controversiae quatuor*, über die Autorität der Tradition, der Schrift, des päpstlichen Stules und der Konzilien, Ven. 1546; abgedr. in *Summa Conciliorum* (Löwen 1681). Dann: *Concio ad Synodum Trid.*, Antw. 1546 und 1671; *Instrucion para oir*

missa, En Anvers 1558. Der ‚Catechismo‘ wurde auf den Index librorum prohibitorum gesetzt.

Litteratur: Florente, Geschichte der spanischen Inquisition (deutsch, Gmünd 1819); M'Erle und de Castro, Geschichte der Reformation in Spanien; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II.; Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo, von Heinrich Laugwitz, Rempten 1870. Die von Maurenbrecher (Studien und Skizzen zur Gesch. d. Ref., Leipz. 1874, S. 25) unter Angabe ferneren lit. Materials als wünschenswert bezeichnete neue Bearbeitung steht noch aus.

(Neubcker †). Benrath.

Cajas, Bartolomeo de las casas, s. Las casas.

Caselius, Johann, ward aus einem niederländischen Geschlechte von Chessel oder Kessel, welches um der Verfolgungen der Protestanten willen ausgewandert war, in Göttingen oder in der Umgegend im Jahre 1533 geboren, und auf Schulen in Gandersheim unter Christoph Noricus und in Nordhausen unter Basilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melancthon's und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von diesen die Richtung, welche über sein Leben entschied; er wurde einer der ausgezeichnetsten unter allen deutschen Humanisten, „der späteste und vollendetste Vertreter der alten Schule“, von Joseph Scaliger insbesondere ward er als elegantester Latinist anerkannt; aber da er seinen Lehrer Melancthon um mehr als 50 Jahre überlebte, so mußte er noch mehr als dieser von Erfüllung des erasmischen Ausspruchs: *ubicunque regnat Lutheranismus ibi literarum est interitus*, an sich erfahren, und kam dadurch bei der zunehmenden Abwendung der lutherischen Theologen von seinen Studien trotz aller Anerkennung in der Ferne dennoch in seiner nächsten Umgebung in eine immer mehr vereinzelt und einflußlose Stellung. Doch dies erst in seinen späteren Jahren. Nach seiner Studienzeit in Deutschland ward seine Bildung noch in mehrjährigem Aufenthalt in Italien, zuerst 1560—1563, vollendet durch die beiden Träger „des reichsten Wissens, das die Philologie Italiens im 16. Jahrhundert besaß“, durch den Kritiker Petrus Viktorius in Florenz, „den ersten, der mit diplomatischer Genauigkeit Handschriften verglich und Texte berichtigte“, den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntnis der aristotelischen Philosophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna, am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte; bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte er daher auch die Würde eines Doktors der Rechte in Pisa 1566 erwerben, und war damals schon so bekannt, daß ihn im Jahre 1567 der Kaiser Maximilian in den Adelstand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jahre 1563 nach Rostock berufen, wohin er auch von der zweiten italienischen Reise, sowie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—1574) zur Erziehung seiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnsüchtig sah er später auf diesen Frieden seines Lebens in Rostock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis*“. Doch schon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Universität, welche er damals zu Helmstädt gründete, und zugleich als Erzieher seines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1574) anstellen; Caselius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das *Corpus doctrinae* nicht unterschreiben zu können, und so blieb er damals noch in Rostock**. Erst als 14 Jahre später Heinrich Julius selbst zur Regierung kam, und vielseitig gebildet wie er selbst war, nun auch die Stiftung seines Vaters den fast schon überall ungern gesehenen Humanisten zum Asyl öffnete, da ward vor allen auch Caselius, und wahrscheinlich one die frühere Zunftung einer sehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmstädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jahren, welche

*) *Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii* (Br. 1737) S. 58. Die Sammlung enthält fast nur Caseliana.

***) Das Weitere aus den Konsistorialakten bei Henke, *Calixtus* Bd. I, S. 50.

er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluß bei dem besten Teil seiner jüngeren Kollegen in allen Fakultäten, wie ihm auch sein europäischer Ruhm schon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joseph Scaliger und Jsaak Casaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 gestorben) gesichert und unter Anfechtungen in der Nähe sein Trost blieb. Aber solche Anfeindungen blieben schon deshalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humanisten in Helmstädt ebensoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Ansehen der strengen lutherischen Theologenpartei am Hofe und auf der Universität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger der auf Petrus Ramus sich berufenden Opposition gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klassischen und philosophischen Studien. Durchaus nicht als Neuerer und losgerissen von Überlieferung stand Caselius solchen Gegnern entgegen; ihren theologischen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntnisse hatte er, der Freund der gebildetsten Altertumsforscher in allen Regionen der abendländischen Kirche, freilich nur ein offizielles Stillschweigen und ein ironisches Einräumen der eigenen Inkonsequenz entgegenzusetzen; aber das Abmanen der Ramisten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten schien ihm auch dann Verführung der Jugend und Beförderung der schon onedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es sich auch mit christlich lautenden Besorgnissen vor dem heidnischen Inhalt der alten Dichter und Philosophen verband und verteidigte. „Dedi semper operam, schreibt er noch 1597 seinem gelehrten Herzoge, et in id ineambo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos“, und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeschlossen. Aber gerade im nächsten Jahre 1598 trat sein theologischer Kollege Daniel Hoffmann hervor mit seinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus canponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Wahrheit der Ausbruch wol nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverstand“, sondern auch eines angesammelten Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluß auf die Studirenden war *). Mit gewonter Scheu vor theologischem Streit richtete Caselius mündliche Vorstellungen und nacheinander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugthuung gegen das getränkte philosophische Lehramt zu bestimmen suchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias“, und als dies vergeblich war, und Hoffmann vielmehr sich selbst noch zu immer stärkeren Verwerfungsurteilen weiter führen ließ, da nahm die philosophische Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Existenz, gründete in diesem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieser verurteilte nun Hoffmann zuletzt zur Abbitte an Caselius und zur Entfernung aus Helmstädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hoffmanns nicht aus; einige Jahre nachher ward dieser in Helmstädt wider eingesetzt, und Caselius' letzte Jahre, während welcher der Herzog fern von seinem Lande sich seiner nicht immer annehmen konnte und andere für sich regieren lassen mußte, waren kein otium cum dignitate, sondern eine äußere und innere Bedrängnis, welche er freilich wol etwas zu allgemein, doch nicht ganz ohne Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurteilte, und worin ihm dann freilich seine oft gepriesene und verwirklichte aristotelische *ειρωανηλια* kaum noch möglich, und nur in dem Wohlgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuspruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war. Er starb, 80 Jahre alt, am 9. April 1613.

*) Zur Gesch. und Lit. des Hoffmann'schen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 und 247—252.

Caselius' zahlreiche Schriften sind nicht gesammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der sein wird, daß Sinn für schöne Form und Darstellung, für die geistreiche Feinheit und die römische Eleganz, welche sie alle auszeichnet, seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr sehr allgemein in Deutschland verbreitet geblieben ist, so hat sich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, insofern auch an ihm selbst erfüllt. Sie bezogen sich nicht nur auf griechische Schriftsteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, sondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerst von der römischen Rechtswissenschaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielseitigern helmstädtischen Gelehrten (H. Conring) nachgerühmt ist. Die Charakteristik seiner Leistungen gibt Jak. Burckhards *epistola de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque lucubrationum editione*, Wolfenb. 1707, 66 S. in 4°. Spätere Beiträge, ebenso Nachweisungen über alle Ausgaben der Briefe Caselius' und über seinen handschriftlichen Nachlaß, finden sich S. 48 u. ff. von Bd. I. der Schrift über G. Calixtus von G. Heintz †.

Cassander, Georg, geboren auf der Insel Oazdand unweit Brügge (daher sein Name), einer der gelehrtesten und erleuchtetsten katholischen Theologen in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit, ist merkwürdig in der Geschichte der Konfessionellen Trennung geworden. Er hatte über klassisches Altertum, Theologie und kanonisches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, sich aber dann zu Köln ganz auf seine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Antrag, sich an den französischen Religionshandlungen zu beteiligen, dann die Einladung des Herzogs von Cleve, der ihn auch später noch benutzen wollte, um die Widertäufer dajelbst mit der Kirche auszuöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Cassanders über die Kindertaufe ihren Ursprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf sollte eben da an ihn kommen. Kaiser Ferdinand I., von dem Wunsche einer Ausöhnung der Konfessionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentinischen Konzils in dieser Richtung wol erkennend, wollte das Werk in seine eigene Hand nehmen, und doch wenigstens in seinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rates gelehrter Theologen. Und unter den ersten, an welche er sich wendete, war Cassander (neben Wicelius). Er hatte schon 1561 eine irenische Schrift: *de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anony- num* ausgehen lassen, und auf heftige Angriffe Calvins und Bezas durch gemäßigte Erwiderung sich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiser nach Wien ein, um ihn in höchst wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu beraten. Cassander mußte die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Ansuchen um ein schriftliches Gutachten über die jetzt bestehenden Differenzen der augsburgischen Konfession selbst und der Lehre ihrer Anhänger von der katholischen Lehre, mit Rücksicht auf die vorangegangenen Vergleichsversuche. Dieser Aufforderung entsprach Cassander von Köln aus in der *consultatio: de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II.*, 1564. Sie ist an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwischen starb. Hugo Grotius hat sie 1642, Conring hat sie 1659 Helmstädt, zusammen mit Wicelius' Schrift herausgegeben.

Cassander fand den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Konsens der ältesten Kirche, näher einerseits auf die Einfachheit des apostolischen Symbols, andererseits auf die großen Kirchenlehrer von Konstantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. Zugleich wollte er neben der voranzustellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen lassen, aber doch nur in mildester Form ausgelegt und angewendet wissen; namentlich sollte nur eine Abweichung, die den Zusammenhang mit Christus selbst beträfe, Grund zur Trennung sein, dagegen die *opiniones et ritus* verschieden sein könnten, wenn nur nicht das Band der *caritas* dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, so sind seine dogmatischen Ansichten fast durchaus entschieden römisch; in der Erbsünde wollte er eben nur den Mangel der *justitia originalis* sehen; in der Rechtfertigungslehre schien er sich bis zum *sola* herbeizulassen; allein es geschah unter Zusätzen, welche ge-

rade die gegenteilige Lehre aussprachen; er verteidigte die Wirkung des Sacramentes *ex opere operato*, beim Abendmal sogar den Namen der Transsubstantiation, die Messe als Opfer (wenn auch nicht wiederholendes), die Satisfaktionen, auch den römischen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läßt. Die größten Zugeständnisse sind der Laienkelch, der ungleiche Wert der Sacramente, wengleich die Zahl bleiben und alle sieben den Namen in gewissem Sinne teilen sollten, und die Priesterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Notfall zulassen möchte. In den meisten übrigen Fragen hält er das Prinzip strenge fest, und gibt nur Übertreibungen zu, welche abgebrochen werden sollten, so bei der Messpraxis, der Adoration, der Konfession, dem Heiligendienst, dem Klosterleben, dem Ablasswesen, der bischöflichen und päpstlichen Gewalt u. a. m. Vielfach erscheint er als der frühe Vorläufer jenes idealisirenden Katholizismus, welcher den größten Mißbrauch festhält, indem er scheinbar die Sache leugnet, und eine reinere Idee, die nur darin symbolisirt sei, spielend unterschleibt, oder aber sich auf den pädagogischen Zweck beruft. So erinnert seine Behandlung der Ceremonieen oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römische Kirche ist zwar sehr bemüht gewesen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (1566) anzudichten, und ihn selbst zu verleugnen (die Löwener sind vorangegangen, und seit 1616 stehen seine Werke im römischen Index), aber sie hat eben in jener Absicht von ihm zu lernen nicht verschmäht. — Seine Werke sind gesammelt, Paris 1616, herausgekommen. Zu vergleichen: Perring, Gesch. der kirchlichen Unionsversuche; Calkoen, Cass. vita, Amst. 1859; Virck, Cass. Ideen, Köln 1876 (vom römischen Standpunkt aus).

G. Weizsäcker.

Casseler Religionsgespräch i. J. 1661. — Es war nicht bloß die persönliche Liebe des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen zur Union, sondern auch der schon während des dreißigjährigen Krieges von Georg Calixt zu Helmstädt und von dem edlen Schotten Johann Dury (Duraeus) repräsentirte, und späterhin von zahlreichen Stimmen verkündete unionistische Zug der ganzen Zeit nach dem deutschen Religionskrieg, was zur Veranstaltung des im Jar 1661 zu Cassel gehaltenen Religionsgesprächs reformirter Theologen aus Marburg und lutherischer Theologen aus Kinteln Veranlassung gab. Das Gespräch dauerte vom 1. bis 9. Juni. Die lutherischen Kollofutoren waren Peter Musäus und Johann Hennichen, — beide als treue Schüler und Anhänger Calixts bekannt —; die reformirten Marburger waren Sebastian Curtius und Johannes Hein*). Die Leitung des Gesprächs war den landesherrlichen Kommissaren Joh. Kaspar v. Dörnberg, Johann Heinrich v. Dauber und Kaspar Friedrich v. Dalwigk übertragen. Der eigentliche „scopus“ des Gesprächs sollte sein (wie in der 1661 zu Cassel offiziell publizirten *Brevis relatio colloquii etc.* erklärt wurde), daß durch eine freundliche Vergleichung *utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, inde controversiae status rite formaretur, et ejus momenti questio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.*

Das Gespräch selbst betreffend ist zunächst hervorzuheben, daß die reformirten Marburger Theologen (die beide auf den Akademiceen der Schweiz und Niederlande studirt hatten) durchaus als entschiedene Anhänger des calvinisch-reformirten Lehrbegriffs erscheinen. Während die reformirten Hessen noch im J. 1631 zu Leipzig das klarste Bewußtsein des auf der augsb. Konfession von 1530 beruhenden deutsch-reformirten, melanchthonischen Dogmas ausgesprochen hatten, erschien die deutsch-protestantische Eigentümlichkeit der hessischen Theologie jetzt von dem prädestinationistischen Calvinismus vollständig absorbiert. Übrigens dokumen-

*) Vergl. über die Genannten die betreffenden Artikel in Strieders hess. Gelehrtengesch. und Volles Gesch. der Kinteln'schen Professoren.

tirten sowohl die reformirten als die lutherischen Kollokutoren eine echt protestantische Maßhaltigkeit in der Behandlung der Lehrdifferenzen, wodurch es ihnen möglich wurde, die Grundlagen einer herzustellenden Konkordie wirklich zu gewinnen. Die versammelten Theologen unterredeten sich über die Lehren von dem Abendmal, von der Prädestination, von dem Verhältnis der beiden Naturen in Christo und von der Taufe. Die Lutheraner billigten die Einföhrung des Brodbrechens und die Umwandlung des Exorcismus in ein Gebet gegen den Satan und dessen Gewalt, und in allen vier Lehrpunkten sprachen es beide Teile klar und bestimmt aus, daß sie in einem gewissen Kern der einzelnen Lehren völlig übereinstimmten. In betreff der Lehrdifferenzen wurde ebenso bestimmt anerkannt, daß dieselben das Fundament des Glaubens nicht beröhrten, und daher auch nicht zur gegenseitigen Verkeferung berechtigen könnten. Vielmehr wurde in der gemeinsamen Akte der Kollokutoren an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die benachbarten Kirchen und Universitäten, namentlich in Brandenburg und Braunschweig, zur Anerkennung des in Cassel begründeten Friedenswerkes aufzufordern und zu diesem Zwecke die Einberufung eines Kongresses friebliebender Theologen aller evangelischen Lande zu veranlassen.

Der edle Landgraf, dem an der kirchlichen Einigung seiner eigenen Landesteile alles gelegen war, unterließ es nicht, auf den Antrag seiner Theologen einzugehen, und die Sache der Union in weiteren Kreisen brieflich und durch Abgeordnete zu bevordern. Auch wurden die Ergebnisse des Casseler Kolloquiums von den Häuptern der reformirten Theologie mit Jubel begrüßt. Auf lutherischer Seite dagegen sah man in den von den Ninteler Theologen gemachten Konzessionen nur eine heillose Frucht des bösen Geistes Calixts. Als daher Wilhelm VI. i. J. 1663 starb, gingen alle von ihm entworfenen und gehegten Unionsprojekte mit ihm zu Grabe. — Vgl. Henke, Das Unionscolloquium zu Cassel im Juli 1661, Marb. 1862, und Hepppe, Kirchengeschichte beider Heffen, Marb. 1876, B. II, S. 160—165.

Hepppe.

Cassianus. Johannes Cassianus, Zeitgenosse des Hieronymus und Augustinus, ist aus Mißverständnis für einen Scythen gehalten worden (*Gennadius de viris illustribus cap. 61*). Seine Latinität läßt eine abendländische Herkunft und Erziehung erkennen. Doch wurde er schon als Jüngling einem Kloster in Bethlehem übergeben und wuchs unter der Leitung des Abtes Germanus zu dessen Freund und Vertrauten heran. Beide unternahmen im Jahre 390 eine Wallfahrt zu den Einsiedlern in Agypten, die an Heiligkeit wie an Zahl die Mönche Syriens übertrafen. Die ersten Säulen des Mönchtums, Antonius, Pachomius und Malarius standen nicht mehr. Es war das zweite Geschlecht der Anachoreten, welches die beiden heilsbegierigen Männer kennen lernten. Mit dem tiefen Ernst des altägyptischen Wesens war in diesen Ansiedlern der Einöde ein Zug echt christlicher Milde gepart. Der Friede ihres idyllischen Lebens, — welcher ein Gegensatz gegen das Treiben der versinkenden alten Welt! — fesselte die beiden Fremdlinge so sehr, daß sie gegen ihr Versprechen sieben Jahre verweilten und nicht allein die Väter der sketischen Wüste, sondern auch die in der Thebais und den entlegeneren Teilen Agyptens aussuchten. Nach einem zweiten kürzeren Besuch wendeten sich beide nach Konstantinopel, wo vor kurzem Johannes Chrysostomus auf den Patriarchensitz erhoben worden war. An ihn gedachte Cassianus noch am spätesten Abend seines Lebens mit Begeisterung (*de incarn. VII, 31*), von ihm empfing er die Weihe zum Diakonen-, wahrscheinlich auch die zum Presbyter-Amte. Nach dem Sturz und der Verbannung des Heiligen gingen beide Freunde 405 als Abgesandte der ihm treu Gebliebenen nach Rom, um den Beistand Innocentius I. für seine Sache zu suchen. Cassianus scheint nach dem Orient nicht zurückgekehrt zu sein. Des Germanus wird von nun an nicht mehr gedacht. Bald darauf ereignete sich Roms Eroberung durch Alarich, die den Christen wie den Heiden als Zeichen des nahenden Endes der Tage erschien. Die ernste Stimmung der Frommen und die Unsicherheit aller menschlichen Dinge bei den verheerenden Völkierzügen der Barbaren wiesen mehr als je darauf hin, in klösterlichen Institutionen einen schützenden Hort zu suchen. Rufinus und Hieronymus

wiesen um jene Zeit auf den Vorgang der morgenländischen Asketen hin. Auch Pelagius, der zugleich mit Cassianus in Rom verweilte, war diesem Streben zugewandt. Cassianus war der würdigere Vertreter; durch reiche Erfahrung, durch tiefe Kenntnis der griechischen Theologie und durch unbezweifelte Rechtgläubigkeit empfohlen. Es bestanden noch keine Klöster in der Provence. Castor, Bischof von Aptia Julia lud ihn ein, dort ein Leben nach der Weise der Ägypter zu ordnen. Cassianus tat es, indem er die allzugroße Strenge der (von Hieronymus übersehten) Regel des Pachomius mit Benützung des in Syrien bestehenden Herkommens milderte. So entstand sein Werk: *De coenobiorum institutis libri XII*. Mit den Vorschriften über das Äußere, Kleidung, Speise und Arbeit, Psalmengefang und Gebetszeiten der Mönche beginnend, schildert er dann den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaster: Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (*acedia*), Ruhmsucht und Stolz. Als eine noch tiefer ins Innere eingehende Fortsetzung erscheint dann das größere Werk: *Collationes Patrum XXIV*. Es sind die Unterredungen, welche Germanus und Cassianus mit den erfahrensten Vätern in Ägypten gepflogen haben. Die Personen und die Hauptansichten, welche sie äußern, sind historisch, doch verrät sich hie und da der Dialog als bloße Einleitung. Mit dem ähnlichen Werk des Palladius, der *historia ad Lausum*, verglichen, zeichnet sich dieses aus, indem weniger Sinn für das Abenteuerliche, mehr für das wahrhaft Geistliche bei Cassianus zu finden ist. Er gibt nur wenig Fabelhaftes, z. B. die Sage von Makarius, der zum Beweise der einstigen Auferstehung die Mumie sprechen läßt (*Coll. XV, 3*), dagegen einen Reichtum echt christlicher Erfahrungen. Jene Altväter waren fern von der Meinung, daß die äußere Losreißung von der Welt mehr als nur ein Mittel zur Heiligung, daß sie die Heiligung selber sei. Sie wußten, wie mancher, der Gold, Silber und Landgüter verlassen hatte, im dürftigen Leben der Wüstenkolonie wegen eines Bechers oder einer Nadel unwillig wurde. Die völlige Zurückziehung in die Einöde gestatteten sie nur dem, welcher schon zu einer hohen Stufe des inneren Lebens gelangt war (*Coll. XIX, 10*). Die Reinheit des Herzens war das Ziel aller Übungen und Kämpfe und die vollkommene Liebe die höchste unter den Tugenden (*Inst. I, 4. IV, 43*). Neben echt christlichem Gehalt treten aber in den *Collationes* die Schwächen und Verirrungen hervor, welche das Mönchtum von Anfang an begleiteten. So der blinde Gehorsam des Mucius, der seinen Sohn auf Befehl des Oberen in die Flut warf (es waren andere heimlich bereit, ihn wider herauszuholen) (*Inst. IV, 27*), die kleinlichen Vorschriften über das Essen, das Plaudern, das Zuspätkommen u. s. w. (z. B. *Coll. VIII, 1*). Die Unnatur der gänzlichen Absperrung — nur mit der Grausamkeit des pennsylvanischen Jellensystems vergleichbar — rächte sich durch die Seelenqual der sogenannten *Alcedia*, welche wie ein intermittirendes Fieber täglich zur bestimmten Stunde sich einstellte (*Inst. X, 1*). Es war verwerflich, als Theonas von seiner Gattin ohne ihre Einwilligung sich losriß, um in die Wüste zu gehen (*Coll. XXI, 9*). Es wird bewundert, daß der Abt Apollos sich um den Tod seines Vaters und seines Bruders nicht bekümmerte (*Coll. XXIV, 9*). Der Apostel ermahnt zu weinen mit den Weinenden, und fröhlich zu sein mit den Fröhlichen; Antonius rechnete zur Vollkommenheit eine mehr als stoische Abstumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (*ib. 11*).

Während Cassianus in der Nähe von Massilia zwei Klöster, eines für Männer, eines für Frauen im Sinn dieses orientalischen Strebens nach Vollkommenheit errichtete, wurde die lateinische Christenheit von einer anderen Seite her mächtig angeregt und die tiefere Frömmigkeit erweckt von Augustinus. Viel Verwandtes mit ihm hat Cassianus. Sieht man z. B. auf die Konfessionen, so kann man die Einheit des Geistes beider Richtungen nicht verkennen. Cassianus verwarf aufs entschiedenste alle die Irrtümer, welche in Cälestius und Pelagius verurteilt worden waren. Seine Selbsterkenntnis und Demut war zu groß, um Sätze anzunehmen wie die, daß die Gnade nach unseren Verdiensten verliehen werde, oder daß wir die Gnade nicht zu jeder einzelnen Handlung bedürfen, vgl. die *XXIII. Collatio*. Aber andererseits bildeten Augustinus letzte Konsequenzen

einen schroffen Widerspruch gegen das System der griechischen Theologen, in welchem Cassianus festgewurzelt war. Die Unwiderstehlichkeit der Gnade; Gottes Wille, nicht alle, sondern nur einige zu beseligen; Christi Sterben für die Auserwählten allein — dies ließ sich nimmermehr mit der christlichen Überlieferung, am wenigsten mit der des Morgenlandes vereinigen. In der XIII. Collatio trägt Cassianus mit nicht zu verkennender Rücksicht auf Augustinus die Sätze vor, die man später semipelagianisch genannt hat. Nur krank, nicht tot sei der Mensch, er könne sich selbst nicht helfen, aber die Hilfe des Arztes zu verlangen, das stehe bei ihm. Er könne das Gute nicht ohne die Gnade vollenden, aber wol anfangen. Nur zuweilen seien Widerstrebende, wie Paulus, gleichsam wider ihren Willen zu Gott gezogen worden, aber auch hier war die Gnade nicht zwingend.

Augustinus hat, von Prosper Aquitanus aufmerksam gemacht, gegen die Lehrer zu Massilia seine letzten Schriften: *de praedestinatione sanctorum* und *de dono perseverantiae*, erlassen, doch sie darin als Brüder, nicht als Häretiker, behandelt. Hart urtheilt dagegen Prosper in dem Buche: *de gratia Dei et libero arbitrio, contra collatorem*. Er sah in den Massiliensern verkappte, nur um so gefährlichere Pelagianer. Mit Recht hat die Kirche, auch die römische, die Notwendigkeit der *gratia praeveniens* festgehalten, welche Cassianus verkannte. Doch erging gegen Cassianus kein Tadel von den kirchlichen Autoritäten, so lange er lebte.

Um dieselbe Zeit wurde im Orient der nestorianische Streit angefaßt. Aufgefordert von Leo dem Großen schrieb Cassianus gegen die neue Häresie das Werk: *de incarnatione libri VII*. Er zeigt, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen, daß Christus Gott, nicht nur *θεοδόχος*, und daß in ihm nur eine Hypostase ist. Es war von Bedeutung, gegen Nestorius, der als Nachfolger des Chrysostomus gelten wollte, diesen Zeugen auftreten zu lassen, den echten Schüler des Gefeierten. Es war für Cassianus selbst willkommen, auf diese Weise seine Rechtgläubigkeit darzutun und sich von den allerdings verwandten Häresien, der pelagianischen und der nestorianischen zugleich loszusagen (*de incarn.* IV, 2. VI, 14).

Bald nachher schied er hochbetagt und unangefochten aus dem Leben. Er wird nicht zu den kanonisirten Heiligen gezählt, doch ehren einige Diözesen sein Andenken am 23. Juli. Gelasius rechnete seine Bücher unter die apocrypha. Indessen blieben sie Erbauungsbücher für ähnlich Bestimmte in allen späteren Zeiten; Thomas von Aquino erquickte sich an ihnen. Auch für Protestanten Erbauliches hat Gottfried Arnold und neuerdings Burk (im Leben der Altväter) daraus genommen.

Die beste, mit allem Apparat versehene Ausgabe seiner Werke ist von Marsus Gazäus (*Gazée*), Douai 1616, II, 8°; Arras 1628, Fol., Paris 1682, Fol., Frankf. 1722, Fol., zuletzt Leipz. 1733, Fol. Die genaueste Analyse seines Lehrbegriffs gibt G. Fr. Wiggers, *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus II*, 1833, S. 6—183. Auch ist die *Histoire littéraire de la France* t. II, 1735, p. 215 sqq., und Bähr, *Geschichte der römischen Literatur*, Suppl. Bd. II, 1837, S. 326 sq., zu vergleichen, endlich Guizot, *Cours d'histoire moderne* t. I, an mehreren Stellen.

Thiersch.

Cassiodorus, Magnus Aurelius Senator, von vornehmer Herkunft wurde zu Scyllacium in Bruttien um 477 geboren. Die Gunst, in welcher sein Vater bei dem Ostgotenkönig Theodorich stand, eröffnete ihm früh die statsmännische Laufbahn, auf der er bis zu den höchsten Würden gelangte. Aber er trat als Geheimschreiber zugleich in eine nahe persönliche Beziehung zum Könige, dessen politische Tendenzen, welche auf eine Versöhnung des romanischen mit dem germanischen Volkselemente in dem Ostgotenreiche gerichtet waren, er vollkommen teilte, ja auf alle Weise zu fördern bemüht war. Auch unter den Nachfolgern des Theodorich bis auf Vitigis blieb Cassiodorus, mehr oder weniger einflussreich, im Statsdienst. Um das J. 540 aber zog er sich aus dem öffentlichen Leben in die Stille des von ihm auf seinen Besitzungen in Bruttien gestifteten Klosters Vivarium zurück. Hier widmete er sich nun ganz der litterarischen Tätigkeit, der

er bereits als vielbeschäftigter Staatsmann sich gern hingeeben, mit dem größten Eifer selbst bis in sein 93. Jar. Indem er auch den Mönchen seines Klosters vor allem geistige Arbeit zur Pflicht machte und dasselbe zu diesem Zwecke mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft ausstattete, gab er ein weithin tragendes Beispiel, das, von den Benediktinern befolgt, die Klöster zu Ahten der Wissenschaft machte. Das Todesjar Cassiodors ist unbekannt, nach meiner Ansicht ist es in das siebente Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts zu setzen.

Den zwei Hauptlebensabschnitten Cassiodors entsprechen auch zwei Perioden seiner litterarischen Tätigkeit, die des Staatsmanns und des gelehrten Mönchs. Der erstern gehören die folgenden Werke an: 1) Eine im Jar 519 verfasste konsularchronik, welche dem Sidam Theodorichs Gutharich gewidmet ist, der in jenem Jar Konsul für den Occident war; sie ist herausgegeben und untersucht von Mommsen in den Abhandl. der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Bd. III. 2) Zwölf Bücher gotischer Geschichten, im Sinne der oben erwarteten Versöhnungspolitik Theodorichs verfasst, uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanis in dessen *De origine actibusque Getarum* erhalten (welchen Titel auch Cassiodors Werk geführt zu haben scheint). S. darüber namentlich Köpfe, Deutsche Forschungen, Berlin 1859. 3) Panegyrische Reden auf die Könige und Königinnen der Goten, von denen aber nur zweifelhafte Bruchstücke aufgefunden sind, herausgegeben von Vaudi di Besme in den *Memorie della r. Academia di Torino*, Ser. 2, T. 8. 4) Eine in 12 Büchern unter dem Titel *Variae* (sc. *epistolae*) zwischen 534 und 538 edirte Sammlung von Reskripten, die C. während seiner langen und mannigfachen amtlichen Tätigkeit abgefasst, sowie von Formularen von Ernennungsdekreten für die verschiedensten Ämter (Buch 6 und 7) — die ersten Formelbücher des Mittelalters. Dies Werk ist auch als historische Quelle von nicht geringer Wichtigkeit. 5) Eine kleine philosophische Schrift *De Anima*, unmittelbar nach Vollendung der Edition der *Variae* verfasst auf den Wunsch von Freunden, deren Fragen über die Seele C. hier, namentlich im Anschluss an Claudianus Mamertus und Augustin, beantwortet. Diese Schrift bildet den Übergang zu den Werken der zweiten Periode. Das wichtigste derselben, wahrscheinlich i. J. 544 verfasst, sind die 2 Bücher *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, oder, wie der Titel wol richtiger lautet, *lectionum* (s. die Praef. des 2. Buchs). Beide Bücher, von welchen das erste der Gottes-, das andere der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist, bilden aber zusammen nur ein Werk, was wol von Bedeutung und oft übersehen ist. Sie sollen eine von Cassiodor beabsichtigte, aber nicht zur Ausführung gekommene Hochschule der Theologie den Geistlichen des Abendlandes, und zunächst seinen eigenen Mönchen einigermassen ersetzen. Das erste Buch führt aber nur in das Studium der Theologie ein, indem es die wichtigsten Vorkenntnisse und die litterarischen Hilfsmittel für ein weiteres Selbststudium mitteilt, das zweite Buch gibt dagegen kurze Compendien der weltlichen Wissenschaft. Eine Ergänzung dieses Werkes bildet die letzte Schrift Cassiodors: *De Orthographia*. Schon vor den *Institutionen* hatte C. in *Vivarium* ein sehr voluminöses theologisches Werk begonnen, das er aber weit später als jene vollendete, es ist eine sehr umfängliche Erklärung des Psalters in dreifacher Rücksicht, „partim secundum spiritualement intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum“ (c. 14). Noch andere exegetische Schriften verfasste er, von welchen die *Complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin* sich erhalten haben. Weit wichtiger als diese war die damals von ihm aus 3 griechischen Kirchenhistorikern, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er durch Epiphanius übersetzen ließ, mosaikartig zusammengesetzte *Historia ecclesiastica tripartita* in 12 Büchern, welche dem Abendlande eine wesentliche Lücke in seiner kirchengeschichtlichen Kenntnis ausfüllte und das hauptsächlichste Handbuch dieser Wissenschaft im Mittelalter wurde, so unvollkommen auch die Ausführung dieses Werkes war. — S. im übrigen über C. und seine Schriften meine Geschichte der christl. latein. Literatur S. 473—490; u. vgl. A. Thorbecke, Cassiodorius Senator, Heidelberg

1867 (Beigabe zum Herbstprogr. des Lyceum). A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur, Breslau 1872. Olleris, Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine, Paris 1841. — Von Gesamtausgaben sind zu nennen: Opera omnia ad fid. mss. eodd. emendata, notis etc. illustrata, op. et stud. J. Gareti, Rotomagi 1679, Venedig 1729, fol. 2 Voll., und die der Patrologia lat. Migne's Tom. LXIX u. LXX.

Ebert.

Castellio, Sebastian, oder, wie er sich selbst, mit Anspielung an den kastalischen Quell, wenigstens in seiner Jugend zu nennen liebte, Castalio, hat mit dem Ortsnamen Châtillon nichts zu schaffen, sondern ist zu Saint Martin du Fresne, einem Dorfe in Savoyen, 1515 geboren. Bei seinen Eltern galt der Walspruch der Rechtlichkeit: „ou rendre, ou pendre, ou les peines d'enfer attendre“; allein ihre Armut erlaubte ihnen nicht, irgend etwas für die Ausbildung des sehr begabten Sones zu tun. An regelrechte Studien konnte derselbe also nicht denken, sondern er war, wie für den Unterhalt seines Lebens, so auch für die Nahrung seines Geistes, vollständig auf sich selbst angewiesen: Umstände, welche ohne Zweifel zur Bildung seines äußerst unabhängigen wissenschaftlichen Urteils ein wesentliches beigetragen haben. Schon vor 1540 leitete er die Studien dreier junger Edelleute in Lyon, und dann treffen wir ihn als Calvins Hausgenossen in Straßburg, wo er sich während einer Pestepidemie durch selbstlose Hingebung auszeichnet. Sobald Calvin selbst nach Genf zurückgekehrt war, betrieb er beim Rat die Berufung Castellios zum Rektor einer Schule. Mit dieser Stelle war auch eine Verpflichtung zum Predigen verbunden, und nun zeigte sich bald, daß der strenge Calvin an Castellios theologischen Anschauungen kein Gefallen finden konnte, daß überhaupt die beiden scharfsantigen Naturen sich gar nicht vertrugen. Castellio erklärte offen das hohe Lied für ein „geistlich Bullied“ (Interpretation Gottingers), und als Calvin wegen dieser und anderer „exotischer“ Lehrsätze des „eigensinnigen“ Mannes Klage führte und ihn nicht im Ministerium dulden wollte, so ließ er sich zu einer heftigen und taktlosen Demonstration gegen die anwesende Geistlichkeit, Calvin unbegriffen, vor der Gemeinde hinreißen. Dies geschah im Mai 1544, und am Ende des Jahres war Castellio schon nicht mehr in Genf. Zwar hatte Calvin ihm bloß die kirchlichen Funktionen förmlich entziehen lassen und stellte ihm auch, als er seine gänzliche Entlassung begehrt und erhalten hatte, ein sehr ehrenvolles Zeugnis aus. Er wandte sich nach Basel, wo damals viele Verfolgte und Verstoßene eine Zuflucht fanden; doch mußte er 9 Jahre auf eine Anstellung warten und inzwischen ein sehr kümmerliches Dasein fristen. Erst im Jahre 1552 wurde er mit der Professur der griechischen Litteratur betraut. Bis dahin mußte er, um sich und seine zahlreiche Familie ehrlich zu erhalten, nicht nur Korrektordienste versehen (was damals viele namhafte Gelehrte taten), er sah sich sogar genötigt, als ein Anwohner des Rheins, jeweilen in die Reihen derer einzutreten, welche das Treibholz teils zum eigenen Gebrauch, teils im Dienste der Obrigkeit aufsuchten. Daß ihn seine Gegner deshalb des Diebstahls bezüchtigten, ist für deren Polemik charakteristisch.

Diese heftigen Angriffe, namentlich Bezas, pflegt man mit Castellios Hauptwerk, seiner Bibelübersetzung, in Verbindung zu bringen. Dieselbe war eine Frucht langjähriger Studien. Schon in Lyon hatte er einen Leitfaden der biblischen Geschichte: „dialogi sacri“ in lateinischer, später auch in französischer Sprache und möglichst gewissenhaftem Anschluß an den Ausdruck der Quellen drucken lassen. Und auch außer diesem Schulbuch, das eine große Zahl von Auflagen erlebt hat (1540—1731), und dessen Vorrede sehr gesunde Grundsätze christlicher Pädagogik entwickelt, hatte Castellio eine Reihe von Schriften herausgegeben, die in formeller und materieller Hinsicht als Vorarbeit zur Bibelübersetzung können angesehen werden: ein lateinisches Epos über den Propheten Jonas, ein griechisches über das Leben des Täufers, zwei Bearbeitungen des Pentateuchs mit dem besondern Zweck, Moses als einen Meister in allen Künsten und Wissenschaften zu zeigen; ferner eine Übersetzung der Psalmen und anderer poetischer Stücke des alten Testaments. Auch das neue Testament hatte Castellio in Genf übersetzt, war

aber durch Calvin von der Veröffentlichung abgehalten worden. Nun erschien 1551 eine vollständige Übersetzung der Bibel, mit einer Widmung an König Eduard von England und mit der auf dem Titel deutlich ausgesprochenen Hauptabsicht eines reinen und klaren lateinischen Ausdrucks. Castellio wollte, um es kurz zu sagen, eine Humanistenbibel herstellen. Daß er bei diesem Streben den biblischen Realismus oft namhaft abgeschwächt und auf Kosten des klassischen Inhalts der klassischen Form an mancher Stelle eine unverhältnismäßige Aufmerksamkeit zugewendet, soll nicht geleugnet werden. Übrigens hat Castellio selbst — frei von Eigensinn — in den spätern Auflagen und in seiner französischen Bibelübersetzung nach dieser Richtung wesentliche Verbesserungen angebracht. Das ganze Werk ist eine so bedeutende, u. a. von Melancthon hochgewürdigte Leistung, daß selbst eine noch größere Reihe sprachlicher Lizenzen die maßlosen Angriffe Calvins und Bezas nicht einmal erklären, geschweige denn rechtfertigen würden, zumal die hermeneutischen Grundsätze Castellios auch von unbezweifelbar rechtgläubigen Zeitgenossen, z. B. Bellikan, geteilt wurden. Was die Genfer so sehr gegen Castellio in den Harnisch brachte, was sie zu einer förmlichen Heßjagd gegen ihn veranlaßte, waren zwei anonyme Schriften gegen Calvins Prädestinationslehre, die, wenn auch nicht direkt aus Castellios Feder stammend, so doch gänzlich in seinem Geist geschrieben waren. Dies erhellt unzweifelhaft aus den nach seinem Tode durch Faustus Socinus herausgegebenen Dialogen. (Vgl. Schweizers Centraldogmen I, 319 ff.) Einen noch empfindlicheren Punkt der Genfer traf eine dritte, pseudonyme Schrift Martinus Bellius: „de non puniendis gladio haereticis“, eine scharfe Verurteilung der calvinischen Ketzergerichte aus den Schriften älterer und neuerer christlicher Lehrer, an deren Herausgabe Castellio sicher einen großen Anteil hatte. Natürlich war es den Genfern, in deren Augen alle diese Angriffe in Hauch und Bogen von Castellio herrührten, erwünscht, auch die Bibelübersetzung in den Bereich ihrer Anklagen ziehen zu können. Und da Castellio sich überdies mit seinem Kollegen Martin Borrhaus (s. d. Art. Cellarius) wegen der Prädestinationslehre überworfen hatte, so muß man sich nicht darüber verwundern, daß der Rat von Basel ihm die Weisung erteilte, er möge seines Amtes warten und sich der Theologie gänzlich enthalten. Freilich waren damit die Eiferer in Genf lange nicht befriedigt. Sie und ihre Verehrer bis in die neueste Zeit, sahen in Castellio nur den von Calvin mit „sonnenklarem Recht“ (Ausdruck von Henry in seinem Leben Calvins) als nebulo gebrandmarkten Ketzer und ließen höchstens seine philologische Begabung gelten. Daß er am Schluss seines Lebens mit großer Wärme die „deutsche Theologie“ und des Thomas a Kempis' imitatio Christi (dies letztere Buch e latino in latinum!) übersezte, war in den Augen der einmal ergrimmten Genfer gleichgiltig. Daß er dagegen — unvorsichtig genug — den Druck der zweideutigen Dialoge Schinos besorgt, das sollte als todeswürdiges Verbrechen gelten. Man klagte immer aufs neue in Basel und zwar so, daß Castellio sich auf Leben und Tod verteidigen mußte, und in der Sorge um seine Existenz und sein Leben sich vollends aufrieb. Er starb am 29. Dezember 1563. Drei vornehme Polen setzten ihm ein Grabmal im Kreuzgang des Münsters. Näheres über ihn, sowie ein chronologisches Register seiner sämtlichen Schriften und Belege aus der einschlägigen Litteratur findet man in seiner Biographie von J. Wähly (Basel 1862) einer sorgfältigen, wenn auch etwas idealisirenden Bearbeitung der Quellen. Zu vergl. ist auch Stähelin, Calvin II, 302 ff.

Bernhard Riggensbach.

Casualreden, s. Kasualreden.

Casuistik, s. Kasuistik.

Casus, Messgewand, s. Kleider, geistliche.

Casus reservati, Reser vatfälle sind solche Absolutionsfälle, in welchen nur ein höherer oder ein von diesem für den bestimmten Fall besonders autorisierter Geistlicher absolviren kann. Die römisch-katholische Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daß Christus das Recht der Absolution eigentlich nur den Aposteln und den Nachfolgern derselben übertragen habe (Ev. Joh. 20, 21—23) und daß es daher dem Papste und den Bischöfen überlassen sei, bei ferneren

Übertragungen sich so viel zu reserviren, als das Wol der Kirche fordere. Das tridentinische Konzil hat diese Auffassung sanktionirt sess. XIV. cap. 7 de poenitentia 11: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reservatfälle sind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — „atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), schwere Todsünden, nicht lässliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Existenz feststeht. Die einzelnen Fälle sind erst nach und nach bestimmt worden, indem bei Gelegenheit schwieriger Umstände die Pfarrer sich an die Bischöfe, diese sich an die Päpste wendeten und ihre Entscheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Festsetzung gab (vgl. Thomassin, *vetus ac nova ecclesiae disciplina* P. I. lib. II. cap. XIII. XIV). Ordentlicherweise haben sich die Päpste nur solche Todsünden reservirt, welche mit Exkommunikationen verbunden sind, von welchen nur der apostolische Stuhl lösen kann; doch gibt es auch päpstliche Reservatfälle, ohne Exkommunikation; vor allem sind päpstliche Reservatfälle die in der Bulle in coena Domini (s. d. Art.). Eine Aufzählung der päpstlichen Reservationen s. bei Ferraris, *bibliotheca canonica* s. v. *excommunicatio* art. III. Wenn in einem päpstlichen Reservatfall die Sünde nicht offenkundig geworden ist, sind die Bischöfe befugt, selbst oder durch einen dazu deputirten Vikar in foro conscientiae darin zu absolviren (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6 de reform.); außerdem sind ihnen durch die Quinquennalfakultäten (s. d. Art.) andere päpstliche Fälle überwiesen. Was die bischöflichen Reservatfälle selbst betrifft, so sind sie in den einzelnen Bistümern verschieden (für die Diözesen Deutschlands vgl. man Hartzheim, *Concilia Germaniae* Tom. XI. Fol. 162 die Übersicht des Index); im allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tötungen, von Seiten der Geistlichen vornehmlich Verletzung des Beichtsiegels u. a. Die Bischöfe pflegen die Absolutionsbefugnis für manche dieser Fälle durch besondere Fakultät den Ruraldekanen zu übertragen, außerdem auch andern Klerikern für die Fastenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feste. Bei allen Arten von Reservatfällen jedoch kann im Falle dringender Notwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefahr des Todes gehört, jeder ordinirte Priester den Reuigen absolviren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jahre 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. VI) und das spätere Recht hat dies immer wiederholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9]. Clem. 3. eod. [V. 8] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurtheilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Konzil sess. XIV. it. cap. 7. deklarirt: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos iudices pro beneficio absolutionis accedant“.

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche den Boden verlieren, weil die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion betrachtet wird. Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinum gerichtet und die römische Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen (Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. IV. § I. II.). Mejer (S. F. Jacobson †).

Catalbus, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christentums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wennschon das Eine wenigstens feststeht, daß er nicht schon im 2. Jahrhundert zur Zeit des römischen Bischofs Anicet (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, son-

bern erst im 5. oder 6. Jahrhundert, da sowol seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezugte Tatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem entschieden auf diese spätere Zeit hinweisen. Als seinen Geburtsort nennt sein ältester Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wol die auch sonst vorkommende Landschaft Momonia genannt ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Catalbus ein echt irischer; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldos anführt. Schon in Irland soll Catalbus, angeblicher Erzbischof von Rathau mit 12 Suffraganbischöfen unter sich *), außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Da man keine Stadt und zumal keinen erzbischöflichen Sitz Rathau in Irland kennt, und da die von tarentinischen Schriftstellern behauptete Identität von Rathau mit Ragusa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muß es dahingestellt bleiben, was es mit diesem Rathau für eine Bewandtnis habe. — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heiligen nach sämtlichen Hauptquellen im wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, wo eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar schon früher zum Christentum bekehrt worden (angeblich durch einen Bischof Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuls, den die Legende schon in der Apostel Zeiten hinaufrückt), waren aber infolge verheererender Einfälle von Barbaren, die sie ihrer geistlichen Hirten beraubten, seit mehr als 100 Jahren von neuem in heidnische Nacht und Finsternis versunken. Catalbus löst die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom heiligen Lande nach Unteritalien sagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen während des Orkans vom Masten gefallenem und augenscheinlich toten Jüngling zu neuem Leben. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes großes Aufsehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, den er zugleich bekehrt und tauft. Zahlreiche andere Wunder dieser Art befördern die Ausbreitung des Christentums in Stadt und Umgebung. Catalbus wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Erzbischof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine reichgesegnete Wirksamkeit zu Ende geführt. Bei seinem Tode sollen alle Kloden der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls tatsächlich sein, daß ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Catalbus in Unteritalien, und zwar speziell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum dasigen Bistum gelegt hat. Vielleicht darf man sich denselben als einen Zeitgenossen Benedikts von Nursia (starb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er sein Monte-Cassino gründete, noch namhafte Reste von Heidentum in Unteritalien angetroffen haben soll. — Die Verehrung des heiligen Catalbus reicht bis ziemlich tief ins Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, unter Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als echte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferirt (vgl. die Historia Inventionis et Translationis, auctore Berlengero [? lies vielmehr: Beringerio] Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Seitdem sind viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen entstanden, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Cataz verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird überall der 10. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV): De antiquitate Tarentinorum, l. VIII.

*) Man beachte die Zwölfszahl der Suffraganen, die an die bekannte Einrichtung des altirischen und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich haben mußte, zu erinnern scheint.

c. 2. 3 (abgedruckt in „Italia illustrata“, Francof. 1600, und in *Ughellii Italia sacra*, T. IX. 2. p. 121—125), sowie *Acta SS. l. c.*, wo noch weitere Litteraturangaben zu finden sind.

Böcker.

Catenen, s. exegetische Sammlungen.

Cavalier, s. Camisarden.

Cave, Wilhelm, war der Son eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Orthen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nacheinander Prediger in Hasely (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Islemworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karls des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad erteilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, welche die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dies z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benutzt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründeten, sind: *Apostolici, or History of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church* (*Apostolici* oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche), und *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, eine umfassende kirchliche Litteraturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jahrhundert reichte. Dieses Werk allein umfaßt mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jahre 1715 fort. Einen zweiten Teil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Teile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum teil nach handschriftlichen Quellen. Beide Teile wurden zu wiederholtenmalen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesamtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Caves Schwiegerson, Robert Gery, tätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hilfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausführung nicht immer beobachtet werden, so daß Cave ebensosehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher letztere damals gerade seine *Bibliothèque Universelle* schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine *Tabulae ecclesiasticae* (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein *Chartophylax ecclesiasticus* (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muß den ungeheuren Sammelleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und führt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Ahnung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Caves treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: *Primitive Christianity or Religion of the Ancient Christians* (Urchristentum oder die Religion der alten Christen). *Antiquitates Apostolicae*. A dissertation concerning the Government of the Ancient Church (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). *Ecclesiastici or History of the Fathers of the fourth Century* (Geschichte der Väter des vierten Jahrhunderts). Die meisten englischen Werke Caves wurden sofort, oft in mehreren Bearbeitungen, ins Deutsche übersetzt. — Nach einer so segensreichen Laufbahn beschloß Cave sein Leben als 76jähriger Greis im Jahre 1713. **J. Overbeck.**

Cazalla, Augustin. — Zu den Blutzengen evangelischer Wahrheit, die der

spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Augustinus Cazalla, Schüler und Weichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Weichtvater Karls V. (s. d. Art.). Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleicherweise wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjare unter Carranzas Einfluß, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil wurde — alles dies vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer ungewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu banen. Bis in sein 26. Lebensjar (1536) studirte er, zuerst im Kollegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alcala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanca verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karls V. im Jare 1545 herbeiführte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten mußte, bekämpfte er anfangs die Lutheraner sehr eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genötigt und so zu allmählicher Erkenntnis von der Nichtigkeit der bis dahin verlebten römischen Lehre und der alleinigen Wahrheit und beseligenden Kraft des evangelischen Glaubens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jare 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wonsitze Salamanca aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Rojas gezogen hatte, mit zunehmender Kühnheit und Offenheit für seine neue Überzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Verteidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jaren 1557 und 1558, während Karls V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinen kaiserlichen Weichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Wahrheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vivero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipps II. nicht länger entgehen. Im Jare 1558, noch vor erfolgtem Tode Karls V., ward er, zusammen mit viereu seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefangenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntnis ab, daß er der Lehre Luthers zugetan sei, verwarte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, daß er auch andere als solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurteils, noch die am Vorabende des Autodafés ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwistern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurteilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, wie sie die spanische Inquisition nachher noch in so großer Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazallas, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurteilt. Die vierzehn übrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders harten und unbefugenen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe,

die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daß sie vor der Verbrennung erdroffelt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazallas, sowie dessen Bruder Francisco de Biberio Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urteils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die sich durch Äußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten. Nachdem jene Prozedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mitverurteilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Francisco mit einer in ihren Blicken und Gebarden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, während die übrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin und seiner Schwester Beatriz, die mildere Todesweise durch Erdrofflung erwirkten. Die obengenannte Mutter Cazallas, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Prozesses gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Kezermütze bedecketen hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jahre 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipps II. stehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Grie, Geschichte der Reformation in Spanien, übersetzt von G. Plieninger, Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquisition und Evangelium in Spanien, in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft“ 20. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und seine vier Geschwister, in Pipers Evang. Kalender, 1858, S. 193 ff.

Böbler.

Cellarius, Martin (nicht zu verwechseln mit dem Augsburger Michael Cellarius), erscheint unter diesem Namen in Gesellschaft der Zwickauer Propheten, während er sich später als Professor der Theologie in Basel Vorrehaus nannte. Geboren im Jahr 1499 zu Stuttgart, erwarb sich Cellarius unter Neuchlins Anleitung gute Kenntnisse des Hebräischen und der verwandten Dialekte. Nachdem er in Heidelberg Magister geworden, wandte er sich nach Wittenberg, wo der ihm von Tübingen her befreundete Melancthon sich seiner herzlich annahm und ihm Schüler verschaffte. Aus dieser stillen Tätigkeit wurde er an der Jahreswende von 1521 auf 1522 durch die von Zwickau hergezogenen Fanatiker Storch und Stübner herausgerissen. Von Luthers berühmten 8 Sermonen wurde er zwar augenblicklich zu überspanntem Lob begeistert, wies aber dann doch ernste Ermahnungen desselben ungleich heftiger als Stübner, mit einer wahrhaft unernünftigen Leidenschaftlichkeit zurück. Von da an war sein Leben längere Zeit gleich dem des Carlstadt unstät und flüchtig. Luther schreibt (nicht von Carlstadt, wie de Wette III, 21 f., das Datum unnatürlich deutend, annimmt, sondern von Cellarius; vergleiche Köstlin I, 809): es sei der ganze Erdkreis diesem homo miser zu eng, und dermaßen werde er überall verfolgt, daß er sogar bei ihm, dem Gegner, Schutz suchen müssen; aus Mitleid habe er ihn eine zeitlang verborgen gehalten und freundlich behandelt, habe aber nichts mit ihm anfangen können; es sei eben diese ganze Geisterspezies höchst eigensinnig. Im Frühling 1525 wurde Cellarius zu Königsberg als ein geistlicher „vagabundus“ in milde Haft gebracht „donec probabitur ipsius spiritus“ (Speratus an Luther). Dieser Geist blieb indessen ein Schwarmgeist, und Paul Speratus (s. d. Art.) sah sich veranlaßt, noch in demselben Jahre den Predigern von Königsberg ein Gutachten einzureichen über die Irrlehre des Cellarius de superstate regno piorum in hac mortali carne super terram futuro. Diese und ähnliche chiliastische Anschauungen vertrat Cellarius noch im Jahre 1527 zu Straßburg (s. des Unterzeichneten Ans-

gabe von Konrad Pellikans Chronikon S. 160 Anm.), obgleich ihn mittlerweile „das Kreuz in die Schule genommen und vortrefflich abgerieben hatte“ (Capito an Zwingli; s. Baum, Capito und Buzer S. 380 f.). Seine sanfte Gemüthsart verschaffte ihm die besondere Gunst Capitos, der ihm zu seinem mit Geist und Originalität geschriebenen Büchlein de operibus Dei electionis et reprobationis die Vorrede schrieb, und auch Dekolampad nahm sich seiner warm an, und suchte Zwingli für ihn zu interessiren (Zwinglii opera VIII, 83; 86 f.; 94). Allein dieser konnte, da Cellarius wol die Zulässigkeit, nicht aber die Notwendigkeit der Kindertaufe anerkennen wollte, und für diese Ansicht sogar Capito zu gewinnen vermochte (a. a. O. S. 406 ff.), kein rechtes Vertrauen zu dem Manne fassen. Und so mußte Cellarius lange für seine jugendliche Verirrung büßen. Nachdem er sich in Straßburg verehelicht, siedelte er 1536 nach Basel über; hier, wo auch Carlstadt ein Amt gefunden, durfte er am ehesten hoffen eine Anstellung zu bekommen. Doch mußte er auch in Basel sein Brot noch während einer Reihe von Jahren durch Handarbeit verdienen, bis ihm zuerst die Professur der Rhetorik und 1546 endlich der seinen Fähigkeiten entsprechende Lehrstuhl für das Alte Testament übertragen wurde, den er als geschätzter Lehrer und seit 1549 als Doktor der Theologie bis zu seinem am 11. Oktober 1564 erfolgten Tode inne hatte. Ein Verzeichnis seiner Schriften geben die Athenae rauricae p. 24 ff., eine theologische Würdigung derselben findet sich bei A. Schweizer, Centraldogmen I, 69; 135 ff. Zu vergl. ist ferner M. Adam: vitae germ. theol. p. 191.

Bernhard Riggensch.

Celliten, s. Beggarden.

Celsus, s. Origenes.

Censur der Bücher, s. Bücherzensur.

Census, s. Schätzung.

Centralamerika. Kirchliche Statistik. Man befaßt hierunter geographisch die Republiken Guatemala, Honduras, San Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá und die britische Kolonie Honduras oder Balize. Panamá gehört politisch zu Colombia, wird also dort und nicht hier behandelt. Die Grenzen jener Staaten wie ihre Bewohnerzahl sind noch nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit bestimmt. Man rechnet neuerdings für

| | geogr. □ Mln. | □ Kilom. | Bewoner |
|----------------|---------------|----------|-----------|
| Guatemala | 1918 | 105,612 | 1,194,000 |
| Brit. Honduras | 635 | 34,964 | 24,700 |
| Honduras | 2215 | 121,936 | 351,700 |
| San Salvador | 345 | 18,997 | 600,000 |
| Nicaragua | 2736 | 150,657 | 250,000 |
| Costarica | 1011 | 55,669 | 165,000 |

Ebenso läßt sich das Verhältnis der verschiedenen Rassen zu einander nicht genau angeben. Nur so viel ist gewiß, daß die Indianer die große Mehrheit bilden, während die Weißen, die Abkömmlinge der spanischen Einwanderer, sehr in der Minderzahl sind. Zwischen beiden stehen, auch der Zahl nach, die Ladinos, Mischlinge aus Europäern und Indianern. Die Neger bilden einen nur sehr geringen Bruchteil. Die Bevölkerung ist seit der Abtrennung vom Mutterlande in allen Lebensbeziehungen sehr zurückgekommen, was zum guten Teil der rohen Behandlung zuzuschreiben ist, welche die Kirche bei der Revolution und in den ersten Jahrzehnten nachher erfuhr. Alle Güter der Kirche wurden eingezogen, die Klöster aufgehoben, die Ordensgeistlichen verbannt, der Weltklerus von der Regierung hart verfolgt. Dadurch ist die Geistlichkeit, die, wenn auch in unvollkommener Weise, fast allein die Bildung im Lande vertrat, verarmt und heruntergekommen und kann keinen durchgreifenden Einfluß mehr üben, obwohl die Masse der Bevölkerung, besonders die indianische, gut katholisch gesinnt, ihr noch immer ergeben ist. An der Spitze des Klerus steht der Erzbischof von Guatemala; seine Suffragane sind die Bischöfe von Leon (Nicaragua), Comahagua (Honduras), San Salvador, San José (Costarica). Die Verbindung wird jedoch als eine wenig geregelte bezeichnet. Die Bevölkerung ist durchgängig katholisch. Die wenigen

zerstreuten Protestanten kommen gar nicht in Betracht. Nur in dem britischen Belize gibt es ein anglikanisches Gotteshaus. Die rechtlichen Verhältnisse der Kirche sind in den einzelnen Gebieten etwas verschieden.

Guatemala hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Die Regierung hat die Orden, unter ihnen auch die Jesuiten zurückgerufen und diese haben wider angefangen, sich der Seelsorge und der Erziehung des Volkes anzunehmen. Dieser Staat hat auch eine Universität, die für die beste Lehranstalt in Centralamerika gilt. Daneben besteht ein erzbischöfliches Seminar. Gesezlich gilt Freiheit des Gottesdienstes für alle Konfessionen, doch wird von diesem Recht bis jetzt kein Gebrauch gemacht.

In Honduras sind die kirchlichen Zustände noch übler. Die Kirche hat keinerlei gesezliche bestimmte Einkünfte; sie wird nur durch freiwillige Beiträge und einen geringen Zuschuß des States, der noch dazu nicht selten ausbleibt, unterhalten. Der Klerus, der 1870 aus nur 66 Weltpriestern bestand und in den in neuerer Zeit immer mehr Neger aufgenommen wurden, ist durchgängig äußerst arm und unwissend. Nach der Verfassung hat die katholische Religion das ausschließliche Recht des öffentlichen Gottesdienstes, doch ist vollste Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet und es darf kein Gesez die private Ausübung anderer Religionsformen untersagen.

In San Salvador steht es ähnlich. Um den beraubten Klerus zu unterhalten, mußte die Regierung 1850 unter dem Titel einer „religiösen Gabe“ eine kirchliche Klassensteuer einführen, die jedoch nur wenig einträgt und der Armut der Geistlichen nicht abhilft.

Ebenso ungenügend ist der Unterhalt der Geistlichkeit in Nicaragua. Sie ist deshalb auch hier sehr gefunken; Neger und Zambos (Mischlinge aus Weißen und Negern) sind in ihren Reihen nicht mehr selten. Im J. 1870 rechnete man etwa 80 Kirchen und Kapellen mit ungefähr 300 Weltpriestern. Ordensleute gibt es in diesem State so wenig wie in San Salvador und Honduras.

Costarica hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Darin ist die römisch-katholische Religion für die Staatsreligion der Republik erklärt; die Regierung sichert jedoch in Verträgen mit anderen Staaten den Protestanten ausdrücklich Ausübung des Gottesdienstes zu. Auch ward dadurch die Errichtung von Klöstern gestattet. Dennoch hindert die Regierung diese und hat auch die Jesuiten zurückgewiesen. Kirchen zählte man 1870 nur 45 mit 61 Geistlichen. Das Kirchenvermögen ward auf 60,000 Pesos = 240,000 M. berechnet.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. der Geogr. und Statistik, 7. Aufl. I, 3 S. 216 ff. Behm und Wagner, die Bevölkerung der Erde. ●. Plitt.

Centurien, Magdeburger, s. Flacius.

Cerdo, s. Gnosiz.

Cerinth, s. Gnosiz

Chalcedon, s. Eutyhianismus.

Chaldäa, **Chaldäer**, s. Babylonien.

Chaldäische Christen, s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas, wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der schottischen Grafschaft Fife, geboren. Seine Eltern gehörten dem schottischen Mittelstand an, bei welchen calvinistisch strenge Gläubigkeit und presbyterianische Kirchlichkeit festere Wurzeln als irgendwo sonst gefaßt, seine Jugendzeit aber der Periode, wo dennoch der sogenannte Moderatismus die Oberherrschaft in der schottischen Kirche gewonnen hatte und die in sich abgeschlossene Orthodoxie einer rationalistischen Richtung und modernen Bildung, der alte Eifer für Selbständigkeit des presbyterialen Kirchentums einer mit den weltlichen Gewalten Hand in Hand gehenden staatskirchlichen Politik weichen mußte. Unter seinem Einfluß reifte auch Chalmers heran, nachdem er schon im zwölften Lebensjahr die Universität St. Andrews bezogen hatte, um dort Theologie zu studiren (die erste Hälfte des schottischen Universitätsstudiums entspricht dem der obersten Klassen unserer Gymnasien). Einen gewissen innern Kampf bereiteten ihm dort die Fragen des Skeptizismus und Materialismus. Mit Vorliebe aber betrieb er neben

der Theologie, Mathematik, Chemie, Physik, ferner Moralphilosophie und Politik. Während er 1799 die ordentliche Erlaubnis zum Predigen erlangt hatte, wurde er nachher Assistent eines Professors der Mathematik an jener Hochschule und begann weiterhin selbständig Vorlesungen zu halten. 1803 wurde er Pastor in Kilmarnock und setzte nun die Vorlesungen noch von dort aus in dem benachbarten St. Andrews fort, bewarb sich auch um einen Lehrstuhl für's gleiche Fach in Edinburgh. Ferner suchte er durch eine nationalökonomische Arbeit (Inquiry into the extent and stability of national resources 1808) dem Vaterland zu dienen. Unter der Gefahr, die England durch Napoleon drohte, hielt er begeisterte patriotische Predigten, ja dachte an Eintritt in ein Freiwilligenkorps. Als Geistlicher wirkte er vollständig durch sittlichen Ernst und ein warmes humanes Herz.

Da wurde er zu einer tieferen Einker in sich selbst und die christliche Heilswahrheit geführt, — und hiemit über den Standpunkt eines hochgesinnten Weltmannes hinaus zu strenger Religiosität und weiter zur entschiedenen positiv evangelischen Frömmigkeit. Verschiedenes wirkte hiefür bei ihm zusammen: viermonatliche Krankheit, eine Reihe von Todesfällen in der nächsten Verwandtschaft, Beschäftigung mit christlicher Apologetik, wozu die Ausarbeitung des Artikels „Christentum“ für Brewsters Edinburgh Encyclopaedia (statt eines vorher beabsichtigten über Trigonometrie) ihn veranlaßte, die christliche Bewegung, welche damals unter dem Eindruck der Revolution und der das Land bedrohenden Gefahren im englischen Protestantismus überhaupt erwacht war, Schriften wie Pascals Pensées und ganz besonders Wilberforces Practical view of Christianity. Er bildete sich theologisch weiter an Schriften Calvins, Baxter's u. a. Eifrig betrieb er von jetzt an fortwährend vor allem Bibellektüre und Gebet. Das Tagebuch, das er führte, gibt Zeugnis von einer gewissenhaften Selbstbeobachtung und Selbstzucht, wie sie vorzugsweise beim reformirten Typus der Frömmigkeit stattzuhaben pflegt. Das entscheidende Jahr des Umschwunges war für ihn 1810.

Was nun aber Chalmers eigentümlich blieb, das war die Verbindung dieses religiösen Standpunkts mit seiner allgemeinen geistigen Begabung und Bildung, seinem geraden, kräftigen, natürlichen Wesen, seinen allgemein humanen und patriotischen Tendenzen, die er als Christ nur um so gewissenhafter festhielt. Keiner tat es ihm voran in einer Bildung, die man bisher nur dem Moderatismus zuzutrauen pflegte.

In dogmatischer Beziehung war er, wie seine gläubigen Landsleute insgemein, entschiedener Supranaturalist, scharf scheidend zwischen dem Gebiet menschlicher Erfahrung und Forschung und dem der göttlichen, biblischen Offenbarung, one Sinn für Spekulation oder tiefe Mystik. Auch sind die Hauptleistungen, durch die er hervorragte, nicht die wissenschaftlich theologischen, sondern die praktisch kirchlichen in Predigten, Schriften und pastoraler Tätigkeit. Überall aber zeigt er das streng und sicher voranschreitende Denken, wie es für den Mathematiker erforderlich ist. Damit verbindet sich in eigentümlicher Weise eine reiche, oft schwungvolle und glänzende Phantasie, die den Inhalt der Gedanken belebt. Ofters freilich gehen seine Ausführungen, indem sie den Gegenstand zerlegen und anschaulich machen wollen, auch stark in die Breite. Andererseits schien seine Rede, namentlich im Beginn, oft wie gehemmt durch Macht und Andrang innerer Bewegung und Begeisterung. Seine Aussprache war breit schottisch, sein Agiren unbehilflich. Am meisten wurde an seinen Reden die Unwiderstehlichkeit, mit der sie wirkten, gerühmt.

Mit dieser Gesinnung, Begabung und Bildung hat Chalmers eine vielseitige Tätigkeit entfaltet, vermöge deren er eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seit Knox' Zeiten für die schottische Kirche geworden ist.

Ein größerer Wirkungskreis öffnete sich ihm 1815 durch einen Ruf auf die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow. 1819 ging er dort zur St. Johnskirche über. Dann wurde er zu akademischer Tätigkeit berufen: 1823 an die Universität Glasgow auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie, 1828 nach Edinburgh auf den der Gottesgelehrtheit (Divinity).

Als Prediger zog Chalmers wol zunächst die Gebildeten an: so ist namentlich

nach den Predigten anzunehmen, die wir gedruckt von ihm besitzen. Auch zum Predigen in andern Städten, besonders in London, wurde er so öfters veranlaßt. Aber bald zeigte sich, wie er auch zum gemeinen und verwarlosten Volk sich herabzulassen mußte, und er tat es auch noch, nachdem er längst Professor geworden war. Unter den gedruckten Predigten und religiösen Vorträgen überhaupt aus der Zeit seines Pfarramts zeichnen sich zwei Reihen von Vorträgen durch den eigentümlichen Gegenstand aus, den jede in eigentümlich interessanter Weise behandelt: *Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy* 1817 (in spätern Ausgaben vermehrt, — besonders die Frage erörternd, wie mit den Ergebnissen der Astronomie hinsichtlich des Verhältnisses der kleinen Erde zum großen Weltall die Stellung zu vereinigen sei, welche diese nach der Offenbarung im göttlichen Ratsschluss einnehme) und *On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life* 1820 (durch und durch praktische christlich-sittliche Manungen und Betrachtungen).

Am eigentümlichsten und großartigsten in ihrer Art aber waren von jetzt an diejenigen Bestrebungen, in denen Chalmers sich die gesamte sittlich-religiöse Heilung und Rettung des Volkes im Großen, zumeist der mächtig anschwellenden, dabei dem Pauperismus verfallenden und sittlich und religiös verkommenen und verwarlosten städtischen Bevölkerungen durch kirchliche, gemeindliche Organisationen und freie Liebestätigkeit zum Ziel setzte. Seine darauf bezüglichen Ideen suchte er zunächst seit 1819 in seinem Kirchspiel von St. John zu verwirklichen und wurde von jetzt ab unermüdet tätig, sie in Schriften eindringlich auszuführen, auch vor der schottischen Generalsynode oder Assembly und vor statlichen Kommissionen zu rechtfertigen. Von Schriften erschienen: *The christian and civic economy of our large towns* 1821, später noch umfassender: *On the christian and economic polity of a nation*; ferner: *On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society*, und zur Verteidigung dieser Schrift: *the supreme importance of a right moral to a right economical state etc.* 1832; endlich: *on the sufficiency of the parochial system without a poor-rate for the right management of the poor* 1841 (hervorgegangen aus Vorlesungen vor Studenten; hienach D. v. Gerlach: „Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847“). Chalmers geht in diesen Schriften zum teil ausführlich in volkswirtschaftliche Fragen und Erörterungen ein, z. B. über Steigen und Fallen der Preise im Handel, über Arbeitslöhne u. s. w.; er hat sich auch unter den Nationalökonomien seiner Zeit einen Namen gemacht. Sein Ziel aber ist immer das vorhin angegebene.

Das Armenwesen war in England längst Gegenstand statlicher Institution, die einzelnen Gemeinden hatten sehr weitgehende gesetzliche Verpflichtungen zur Erteilung von Arbeit und Unterhalt an Bedürftige, die Armensteuern lasteten schwer auf ihnen. Die Armen aber, denen man solche Rechte zuerkannte, wurden, wie Chalmers klagt, dann in den Armenhäusern wie Verbrecher traktirt. Dasselbe System verbreitete sich auch über Schottland. Dagegen bestritt Chalmers ein Recht der Armen auf öffentliche Unterstützung, und machte es zugleich um so mehr zur Liebespflicht, sich ihrer nach allen Seiten hin anzunehmen. Die Liebespflicht fällt der religiösen, kirchlichen Gemeinde zu, während Recht und Gerechtigkeit Sache der bürgerlichen Gesetzgebung ist. Nur freie, dienende Liebe wird, wie Chalmers ausführt, auch wahrhaft diejenige Hilfe leisten, welche der Pauperismus erfordert, eingehend in die individuellen Bedürfnisse, wirkend zugleich fürs materielle und sittliche Leben. Jedes Kirchspiel soll sich in kleine Bezirke gliedern, in denen Diakonen aus allen Ständen der Bevölkerung solchen Dienst üben, die Armen und Verwarlosten aufsuchen und bei ihnen vor allem das eigene Interesse und die eigene Energie, Elternliebe, Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparbarkeit u. s. w. wider anzuregen suchen. Wo dies nicht ausreicht, möge man erst bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, welche ihnen am nächsten stehen, bei den Verwandten und Nachbarn der Armen selbst, nach Rat und Beistand sich umsehen, dann etwa nach Geldhilfe besonderer Menschenfreunde; erst zuletzt soll man zu regelmäßiger Beihilfe aus kirchlichen Geldern schreiten, die durch frei-

willige Beiträge zusammengebracht werden sollen. Der Stat möge nur da, wo die Selbstthätigkeit der Dürftigen durch allgemeine Kalamitäten gehemmt werde, mit allgemeinen Maßregeln, und nur da, wo sie z. B. durch Blindheit oder Wahnfinn aufgehoben sei, durch ständige Anstalten zu Hilfe kommen. Mit jener Fürsorge fürs äußere Leben und Fortkommen soll sich dann, wie gesagt, immer das Absehen aufs sittliche und ewige Wohlergehen verbinden. Womöglich sollen die Verwarlosten auch selbst noch zu lebendigen und tätigen Mitgliedern der Kirche werden. Aber Chalmers gab sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin: man müsse sich darauf gefaßt machen, daß verhältnismäßig nur wenige durch Gottes Geist „christianisirt“, die Menge nur zu einer gewissen Civilisation und Versittlichung gebracht werde; werde doch diese auch den Weg zur Christianisirung banen helfen.

Die Tätigkeiten, welche Chalmers der Kirche und ihren Gliedern in dieser Beziehung zwies, war aber nur ein Teil derjenigen allgemeinen Aufgabe, welche sie, und zwar als Landeskirche, dem ganzen Volk und Land gegenüber erfüllen sollte. Allen im Volk soll das Evangelium gebracht und dargeboten, allen für geistliche Pflege gesorgt werden, — nicht etwa zugewartet, bis sie selbst darnach fragten und Bedürfnis fühlten. Eine Landeskirche will er deshalb, eine Kirche, deren Bezirke das ganze Land und die ganze Bevölkerung in sich befassen und wo in jedem Kirchspiel der Geistliche sich allen Inwonern gegenüber zu Dienst verpflichtet wisse und von allen eine Anerkennung des ihm zu teil gewordenen öffentlichen Berufes erwarten dürfe; dem Gewissen und der freien Entscheidung der einzelnen Persönlichkeiten aber müsse überlassen bleiben, ob sie seinen Dienst wirklich annehmen, oder beharrlich das Christentum von sich abweisen, oder etwa bei irgend einer von der Landeskirche verschiedenen christlichen Gemeinschaft ihre geistliche Nahrung suchen wollen. Eine solche Kirche soll ausgerichtet und erhalten werden durch die Regenten der Nation. Dies ist schon für den äußern Unterhalt einer so großartigen Anstalt erforderlich, der durch bloße Privatvortätigkeit schwer aufzubringen wäre. Und falsch ist, daß die Regierenden um Religion sich nicht zu kümmern haben; sorgen sie doch auch für Schulen, ja für Volksvergnügen; wie viel mehr für das religiöse Leben, bei welchem sich um die höchste Wolfart handelt und welches auch dem Pauperismus und der Entfittlichung des Volks gegenüber so wichtig für den Stat ist.

Der Versuch, welcher in dem über 10000 Einwohner zählenden und im ganzen sehr armen Glasgower Kirchspiel mit jener Armenpflege unter der Tätigkeit von 25 Diakonen gemacht wurde, hatte merkwürdigen Erfolg. Allen Anforderungen sonstiger bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege wurde genügt. Die Unterstützungen an Geld, welche nötig wurden, waren verhältnismäßig so klein und schon diejenigen Gaben, welche an den Kirchthüren eingingen, so reichlich, daß für jene schon diese, zu denen dann noch andere Beiträge kamen, zum größten Teil zureichten. Das Unternehmen erhielt sich auch noch 14 Jahre lang nach Chalmers Abgang von jener Pfarrstelle, bis 1837. Dann wurde es doch aufgegeben, hauptsächlich weil ihm eine Hauptbedingung seines Bestehens nicht gewärt wurde, nämlich Exemption der Kirchspielsgenossen von der allgemeinen Armensteuer, während diese doch den Armen des Kirchspiels selbst nicht mehr zu gute kam. Vergeblich wies Chalmers auf den gelungenen Versuch hin, um seinen Ideen Beifall und Nachfolge zu verschaffen. Der gewichtigste Einwand, den man ihm machte, war wol der, daß solche Erfolge nur durch so begeisterte und begabte Männer wie ihn, nicht aber bei den gewöhnlichen Trägern des kirchlichen Amtes möglich wären.

Jene Ansichten über Wert und Bestimmung der Landeskirchen entwickelte er schon 1827 in einer Schrift on the use and abuse of literary and ecclesiastical endowments, dann besonders 1838 in Vorlesungen, die er in London hielt und gedruckt herausgab (On the establishment and extension of national churches), — im Gegensatz gegen eine Richtung, welche A. Smiths nationalökonomische Lehre vom Verhältnis und natürlichen Ausgleich zwischen Bedarf und Angebot auch aufs kirchliche Bedürfnis anwenden, d. h. es den einzelnen überlassen wollte, auf

geistigem (auch wissenschaftlichem) wie auf materiellem Gebiete sich Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu suchen und anderen je nach Bedarf darzubieten, — ferner solchen Vertretern des Freiwilligkeitsprinzips oder Freikirchentums gegenüber, die, wie schottische und englische Dissenters, in der Hilfe, welche die Kirche vom Stat annehme, eine Entweihung des Heiligen und eine Gefahr für die Reinheit der religiösen Motive der Kirchenmitglieder sahen. Jener Richtung gegenüber erinnerte er, daß man im geistlichen Leben ganz anders als im physischen ein Bedürfnis, je größer es sei, um so weniger zu fühlen pflege, daß ferner, was volkswirtschaftliche Rücksichten betreffe, die sittliche Erziehung des Volks das wolfeilste Verteidigungsmittel des States sei, — den andern gegenüber, daß die Träger der Staatsgewalt ja als sittlich-religiöse Persönlichkeiten auch selbst an den Interessen, um die es hier sich handle, Anteil nehmen müssen und daß ja in jenem Statskirchentum niemand durch äußere Vorteile oder gar durch Zwang bestimmt, sondern nur eben die religiösen Mittel allen nahe gebracht werden sollten. Chalmers ist ebenso als klassischer Vertreter dieses Standpunkts zu nennen, wie als Vertreter des entgegengesetzten Sinnes.

Weniger Bedeutung haben für uns Chalmers Arbeiten in wissenschaftlicher Theologie. Er erschienen von ihm: *The evidence and authority of the christian revelation*, aus jenem Artikel in Brewsters Encyclopädie hervorgegangen (Chalmers histor. Glaubwürdigkeit der christl. Offenbarung, übers. v. P. J. Oster, Frankf. 1834), — *Natural theology* (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern“ gehörigen Schrift, deutsch in: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher, Stuttg. 1838, Bd. IX: Die innere Welt etc.“), — *Sketches of mental and moral philosophy*, — *Lectures on the Romans*; nach seinem Tod: *Institutes of Theology*, und *Lectures on Butler etc.* Es war die natürliche Theologie und Apologetik eines Butler und Paley, an welche er, wie damals die meisten schottischen und englischen Theologen, sich angeschlossen. In der Dogmatik gebrauchte er das supranaturalistisch gläubige, sehr mild calvinische Lehrbuch seines Landsmanns Hill. Zu selbständigen exegetischen und biblisch-theologischen Studien schritt er so wenig als die gleichzeitige gläubige englische Theologie überhaupt. Eine große Wirksamkeit übte Chalmers auch als akademischer Lehrer durch lebensvolle und logisch klare Behandlung der Gegenstände und durch den eifrig von ihm unterhaltenen Verkehr mit den Studenten.

Innerhalb der schottischen Kirche nahm Chalmers, während er vom Pfarramt zum Katheder übergegangen war, eine immer hervorragendere Stellung ein. Er war namentlich auch als Mitglied der Generalsynoden (General-Assemblies) tätig, welchen die ganze oberste Leitung der Kirche zusteht. Das neue religiöse und kirchliche Leben, das in Schottland überhaupt angebrochen war, führte mehr und mehr zum Sieg der sogenannten evangelischen Partei über die „moderirte“ in der gesamten Bevölkerung. Seit 1834 erlangte jene, zu deren Leitern Chalmers gehörte, auch die Majorität in der Generalsynode. Jetzt forderte Chalmers seine Kirche auf, als christliche Nationalkirche sich dadurch zu betätigen, daß sie selbst die Mittel zur Befriedigung der gefüllten und auch der von vielen noch nicht empfundenen religiösen Bedürfnisse wirklich der ganzen Nation darbiete. Längst hatte er nach Vermehrung der kirchlichen Organisation verlangt, namentlich für die großen Städte. Für Glasgow wünschte er schon i. J. 1817 mindestens 20 neue Kirchen. Jetzt, i. J. 1834, legte er der Assembly einen Plan vor, nach welchem 200 neue Kirchen gebaut werden sollten, und zwar so, daß die Kosten nicht etwa nachher durch Vermieten der Kirchstühle gedeckt, sondern daß diese den Armen frei geöffnet würden. Der Plan wurde angenommen (church extension scheme) und erhielt eine Verwirklichung, der nichts Ähnliches aus der neueren Zeit an die Seite zu stellen war. In sieben Jahren kamen durch kirchliche Sammlungen £ 306000 freiwilliger Beiträge zusammen, von denen 205 Kirchen gegründet werden konnten. Jenem Prinzip, daß es Sache des States sei, die Kirche mit äußeren Mitteln auszustatten, sollte damit nichts vergeben sein. Im Gegenteil, je mehr die Mitglieder der Kirche selbst getan, desto mehr sollte in den Stat gedrungen werden, auch das Feinige zu tun, damit das große Werk weiter geführt und sein Bestand

gesichert werde. Die Assembly schickte deshalb Deputirte nach London; da fanden sie freilich bei Regierung und Parlament eine ungünstige Stimmung; war doch damals jene „voluntaristische“ Bewegung im Gange, gegen welche dann Chalmers 1838 in den oben erwähnten Vorträgen auftrat.

Eben jetzt aber und eben im Zusammenhang mit jenem neu erwachten Geist und Leben der schottischen Kirche traten Vorgänge ein, welche zur tatsächlichen Sprengung der Landeskirche führten, und gerade Chalmers, der stete Verfechter jener statskirchlichen Prinzipien, mußte der Führer beim tatsächlichen Austritt aus der bestehenden Statskirche werden. Denn gerade er hielt mit allen den alten schottischen Kirchenmännern und den Gegnern des Moderatismus zugleich daran fest, daß die in Presbyterien und Synoden selbständig organisirte Kirche auch selbständig alle die innerkirchlichen Angelegenheiten verwalten und eher auf jede Verbindung mit der weltlichen Gewalt verzichten, als Eingriffe derselben ins geistliche Gebiet dulden müsse; jene selbständige Verfassung und Verwaltung galt für Sache göttlichen Rechtes, ein solcher Eingriff für Verletzung der ausschließlichen Oberhauptchaft Christi über die Kirche. Nun beschloß eben jene Assembly i. J. 1834, und zwar gleichfalls auf Chalmers Antrag, daß bei der Besetzung der Pfarren durch Patrone die Gemeinden, welche schon in alten Zeiten daneben ein gewisses Veruzrecht gehabt, unter der Herrschaft des Moderatismus aber verloren hatten, künftig ein Vetorecht gegen den vom Patron Präsentirten haben sollten. Die Gemeindeglieder sollten so, während sie zu neuer und aufopfernder Selbstthätigkeit angeregt wurden, auch zu ihrem eigenen Rechte kommen, den Forderungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissentergemeinden vorgebeugt, auch einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drange genügt werden. Unter die Kategorie „göttlichen Rechtes“ hat Chalmers jenes den Gemeinden einzuräumende Recht nicht gestellt, während dies viele andere taten. Als aber die bürgerlichen Gerichtshöfe auf die Klage Präsentirter über Zurückweisung in Folge des Veto das Gesetz der Assembly für nicht zu Recht bestehend erklärten und den Abgewiesenen nicht bloß die Einkünfte der Pfarrstellen zusprachen, sondern den kirchlichen Organen unter Strafandrohung geboten, sie zu ordiniren, somit einen geistlichen Akt mit ihnen vorzunehmen, da legte Chalmers mit der Majorität der Assembly hiegegen unbedingten Protest ein. Durch weitere Fälle und Streitpunkte wurde der Zwiespalt immer tiefer und verwickelter. Vergebens wandte sich die Kirche um Schutz gegen solche Eingriffe an Regierung und Parlament. Im Volk war steigende Unruhe und Aufregung in Folge von Synodalverhandlungen und Gerichtsverhandlungen, Predigten, Druckschriften u. s. w. Chalmers gab 1840 *Remarks on the present position of the church of Scotland* heraus. 1843 erfolgte endlich der förmliche Bruch auf der Assembly: über 200 Mitglieder schieden aus und konstituirten sich als erste Synode der „Freien Kirche Schottlands“ unter Chalmers Vorsitz. Er hatte schon vorher mit ruhigem Blick einen Plan für den neuen kirchlichen Aufbau entworfen, leitete jetzt die dafür erforderlichen Sammlungen, unternahm Reisen und andere Arbeiten für diesen Zweck und durfte noch erleben, daß über 600 Gemeinden mit etwa 600 Schulen als Glieder der Kirche organisirt waren, die jetzt in ihm den ersten ihrer „Väter“ verehrte. Auch ein Colloge der freien Kirche für Studirende der Theologie wurde sofort in Edinburg errichtet, er selbst Vorstand desselben.

Auf diesem Höhepunkt seiner kirchlichen Stellung und am Abend seines Lebens unternahm er noch eine neue Arbeit für die Armen und Verwarlosten, — in beschränktem Kreis, um hier desto gründlicher zu wirken und andere zu gleichem Wirken an andern Orten anzuregen. Auf ein Eintreten der kirchlichen Armenpflege an die Stelle der bürgerlichen konnte er jetzt nicht mehr hoffen und hinarbeiten. Eine freie Thätigkeit aber für das, was wir innere Mission zu nennen pflegen, nahm er mit ungebeugtem Mut wider auf. Sein Gedanke war, daß dieselbe je in Bezirken von etwa 400 Proletariersfamilien durch etwa 20 christliche Männer und Frauen, die in den Bezirk sich teilen, unter einem besonderen Prediger mit einem besonderen gottesdienstlichen Lokal geübt werden möge; auch eine Schule sollte errichtet, ein Stadtmissionär beigezogen werden. Christliche

Freunde sollten die für den Anfang nötigen Mittel beisteuern, dann aber dahin gestrebt werden, daß die Armen selbst, wie zu sittlicher Energie und christlichem Leben, so auch schon zu eigenen Beiträgen angeregt würden. Auf diese Weise fing Chalmers selbst seit 1844 in einem der verwarloseten Stadtteile Edinburgs, dem Westportdistrikte, zu arbeiten an. Er selbst eröffnete dort den ersten Gottesdienst im Speicher eines Lohgebers; nach vier Jahren war eine Gemeinde von etwa 500 Kommunikanten gesammelt und aus ihrer eigenen Mitte wurde Geld zum Gehalt für einen Geistlichen aufgebracht (vgl. meinen Bericht in den Flieg. Blättern a. d. Rauhen Haus 1850 Nr. 17 ff. Tasker, the territorial visitors manual, Edinb. 1849). Sein Unternehmen bestand nach seinem Tod erfolgreich weiter und fand Nachfolge auch in andern Bezirken.

Wie sein Blick über die eigene Kirche und über die Gegensätze der schottischen und der protestantischen Kirchen überhaupt hinausreichte, zeigte in seinen letzten Lebensjahren das warme Interesse, das er für die Bildung der evangelischen Allianz aussprach.

Von Anerkennungen, die ihm im Lauf seines Lebens von auswärts zu teil wurden, erwähnen wir seine Ernennung zum Mitglied des Institut de France und zum Ordner Doktor der Rechte.

Bis zum Schluss seines Lebens blieb er in voller geistiger Kraft. Unter Kämpfen und Arbeiten hielt er stets strenge Prüfung über sich selbst und sehnte sich nach Ruhe in Gott. Er ermahnt sich selbst: „Je einfältiger und kindlicher, desto besser.“ — Am Morgen des 31. Mai 1847 fand man ihn still entschlafen in seinem Bette. — Seine Schriften sind in 34 Bänden (darunter hinterlassene in 9 Bänden) gesammelt. Über ihn: *Memoirs of the life and writings of Th. Ch., by his son in law, t. Rev. W. Hanna, 4 Bde. 1849—1852* (vgl. Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1855 Nr. 13). J. Köstlin.

Cham, s. Noah und Söhne.

Chamier, Daniel. Dieser gelehrte und mutige Kämpfer der französischen reformirten Kirche, dessen merkwürdiges Leben noch niemand ausführlich beschrieben, wurde geboren 1565. Sein Vater, Adrian Chamier, früher Doktor des kanonischen Rechts, war, wie so manche andere fromme Katholiken, nach einer Reise nach Rom, zum Protestantismus übergetreten, und hatte in verschiedenen Kirchen des südlichen Frankreichs, zuletzt zu Montélimar, den Dienst als Geistlicher versehen. Daniel machte seine ersten Studien zu Orange; bereits im 16. Jahr finden wir ihn als Lehrer der Quarta am Kollegium von Nîmes. 1583 ging er nach Genf, um Theologie zu studiren; er lehrte als ordinirter Geistlicher in sein Vaterland zurück. Sonderbarerweise wurde er von der Synode der Provence, vor der er das durch die Kirchendisziplin vorgeschriebene Examen zu bestehen hatte, als untauglich abgewiesen, die Synode des Languedoc erkannte jedoch besser seine Tüchtigkeit und stellte ihn als Pfarrer an. Nachdem er mehrere Gemeinden bedient, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montélimar berufen. Die Festigkeit seines Charakters bewog die Synode seiner Provinz, ihn 1596 zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden; er folgte dieser, 1597, nach Vendôme, nach Saumur und zuletzt nach Châtellerault. Bei den hier gepflogenen Verhandlungen in bezug auf das von Heinrich IV. erwartete Edikt (von Nantes) bewies Chamier so viel protestantische Treue und zeigte sich so fest entschlossen, in nichts dem Hofe nachzugeben, daß er diesem im höchsten Grade mißfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so teurer wurde. Man hat unrichtigerweise behauptet, er sei der Verfasser des Edikts; es gebürt ihm nur, daß nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden, und bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von nun an wurde er zu allen wichtigeren Synoden und Versammlungen abgesandt; man findet ihn überall, wo es galt, die Rechte seiner Kirche zu wahren. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. 1600 und 1601 hatte er Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier. 1601 wonte er der National-Synode von Bergerac und der Versammlung von Ste-Joy bei; 1603 präsidirte er der National-Synode von Gap, welche einige Zusätze, namentlich den Papst als

Antichrist betreffend, zum Glaubensbekenntnis, sowie zur Disziplin annahm. 1607 wurde er von den Kirchen des Dauphiné an Heinrich IV. abgesandt, um die Errichtung einer Schule zu Montélimar zu erhalten. Der König ließ ihn lange nicht vor; der strenge Hugenott, der ihm als Aufrührer erschien, war ihm zuwider. Die Schule wurde indessen bewilligt und Chamier zum Rektor derselben ernannt; da sie jedoch kurz darauf nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei seiner Kirche von Montélimar zu bleiben. 1612 leitete er, als Präsident der Nationalsynode von Privas, die Verhandlungen über die Einigung der französischen Protestanten, um den Gefahren zu widerstehen, mit denen die Regierung sie bedrohte. Diese Synode gestattete auch seine Ernennung als Pfarrer und Professor zu Montauban, nachdem Mornay ihn vergebens für Saumur verlangt. Chamier reorganisirte die in Unordnung und Verfall geratene Akademie von Montauban, worauf er von der Synode von Vitré beauftragt wurde, mit Mornay, Dumoulin u. a. ein Einigungsprojekt aller Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwonen. Durch höhern Befehl jedoch wurde diese Reise verhindert. Als 1621 die königlichen Truppen Montauban belagerten, theilte Chamier auf den Wällen die Gefahren der Verteidiger; den 17. Oktober wurde er durch eine feindliche Kugel getödtet. Die Katholiken frohlockten, die Hugenotten jedoch, wie ein Zeitgenosse berichtet, betrauertem seinen Verlust, gleich als ob sie einen ihrer festesten Sicherheitsplätze verloren.

Chamiers Werke sind alle, ein einziges ausgenommen, polemischer Natur. Die einen sind bloß für Theologen, andere für das Volk bestimmt; sie zeichnen sich sämtlich durch gründliche Gelehrsamkeit und durch Schärfe der Dialektik aus; es fehlt freilich hie und da an der gehörigen Mäßigung; die populären Traktate namentlich sind in einem heftigen, beißend satyrischen Tone abgefaßt; man versetze sich aber in jene Zeit des Kampfes zurück, und erinnere sich, daß die Katholiken mit noch ganz anderer Roheit die verhassten Fezer bekämpften, und man wird dem unerschrockenen Verteidiger der Reformation keine zu strengen Vorwürfe machen. Folgende sind seine Schriften, in chronologischer Ordnung:

1) *Dispute de la vocation des ministres en l'Eglise réformée*; Larochele, 1598, 8^o.

2) *Epistolae jesuiticae*; Genf 1599, 8^o; pars altera, ib., 1601, 8^o.

3) *La confusion des disputes papistes*; Genf 1600, 8^o. Chamier sucht zu zeigen, wie die damaligen katholischen Polemiker die Geister zu verwirren und die Wahrheit durch unredliche Mittel zu entstellen streben.

4) *Disputatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice*; Genf 1601, 8^o.

5) *La honte de Babylon comprise en deux parties, par D. C.* 1. partie; mit dem Motto Jerem. XIII, 25, 26. s. I. (Larochele), 1612, 8^o. Ein zweiter Teil ist mir nicht bekannt. Die Anfangsbuchstaben D. C. können nur Daniel Chamier bezeichnen; der Ton der Schrift ist der nämliche wie in Nr. 3, und die eigentümliche dialektische Beweisführung die nämliche wie in der *Panstratia*. Babylon ist die römische Kirche, deren Schande aufgedeckt werden soll, weil sie den Herrn vergessen und sich auf Lügen verlassen hat.

6) *Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus tomis quatuor distributum*. Von Chamiers Son, Adrian, herausgegeben, Genf 1626, Fol. (auch Frankf. 1627, 4. Thl. Fol.; und s. I., 1629, 5. Thl. Fol.). Dieses Hauptwerk Chamiers wurde im Auftrage der Synode von Larochele ausgearbeitet; die von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkosten. Obgleich unvollendet, ist es das vollständigste Zeug- und Rüsthaus der Polemik gegen den Katholizismus. Chamier nennt es *Panstratia*, weil er nicht nur den oder jenen römischen Schriftsteller, sondern das ganze System mit allen seinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen sich vorsetzt, und weil er demselben alle Zeugnisse aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geschichte entgegenzusetzen will. Der erste Teil handelt von der heiligen Schrift als einziger Autorität und Regel des Glaubens; der zweite von Gott, von Christo dem einzigen Mittler und Erlöser, von der Anbetung, die wir Gott und Christo allein schuldig sind; der dritte von dem Fall und der Wiedergeburt, von der Sünde, dem

freien Willen und der Prädestination, dem Glauben und den guten Werken; der vierte von den Sakramenten. Ein fünfter sollte die Lehre der Kirche behandeln; er wurde hinzugefügt von Alstedt in der Ausgabe von 1629. Chamier befolgt in dem ganzen Werke eine Art mathematischer Methode, in streng dialektischer Form; er fängt jedesmal damit an, einen Satz als Hypothese aufzustellen, aus der er eine notwendige Folge zieht; hierauf beweist er, je nach dem Gegenstande, aus der Wahrheit oder Falschheit dieser Folge die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Hypothese. Ein einziges Beispiel mag genügen: Si omnes episcopi Romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei; at posterius est absurdum, ergo et prius⁴. Spanheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf 1643, Fol.

7) Corpus theologicum, sive loci communes, Genf 1653, Fol. Ebenfalls unvollkommen und durch des Verfassers Son herausgegeben. Es ist eine reformirte Dogmatik, in der nämlichen Ordnung wie die Panstratia; es fehlt das Dogma von der Kirche.

Zu Metz bewarnt man, nach Hänel, eine handschriftliche hebräische Grammatik von Chamier aus dem Jahre 1615. Einige Streitschriften gegen die Jesuiten Cotton und Béron scheinen verloren zu sein; ebenso die Considérations sur les advertissements d'Ant. Poursan contre Falguerolle etc., welche Chamier dem Herrn von La Noue gewidmet hatte.

Chamiers Son Adrian folgte ihm als Pfarrer zu Montélimar; er gab, wie bemerkt, die Panstratia und die Loci communes. heraus und verfaßte mehrere Werke, die nur handschriftlich vorhanden sind. Einer seiner Enkel litt zu Montélimar den Märtyrertod. Die Chamiers wanderten später nach England aus.

S. Bayle, Art. Chamier; Haag, France protestants, T. III, p. 316 etc.; Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants, London 1852. 8°; Read, Daniel Chamier, Journal de son voyage à la cour de Henri IV. et sa biographie, Paris 1858. C. Schmidt.

Chamos, s. Remosch.

Champeaur, s. Abälard.

Chandieu, Anton von la Roche. — Chandieu, trefflicher französischer Geistlicher, Theologe und Diplomat, der zweite Son von Guido de la Roche-Chandieu und Claudine Dumolard = Chabot, wurde 1534 in dem seinen Eltern gehörenden Schlosse Chabot im Maconnais (Dep. Saone = Loire) geboren. Nach dem frühen Tode seines Vaters (1538) wurde die Erziehung des talentvollen Knaben dem tüchtigen Humanisten Matthias Granianus anvertraut, der sich mit Sorgfalt seiner dankbaren Aufgabe widmete und wie die Folge zeigte, die schönsten Erfolge erzielte; sehr frühe wandte sich Chandieu der reformatorischen Bewegung zu; sein Lehrer war derselben zugetan; in Toulouse und Paris, wo er seine Studien fortsetzte, wurde diese Richtung bestärkt; er gab das Studium der Rechte auf, wandte sich der Theologie zu und die Zeit, welche er in Genf als Schüler Calvins zubrachte, gewann ihn ganz für die Reformation. Mit 21 Jahren empfing er durch Handauflegung die Weihe zum geistlichen Amte, kehrte in seine Heimat zurück und widmete seine Dienste den Evangelischen von Paris. Dort hatte sich im Sept. 1555 eine eigentliche Gemeinde konstituiert; ein Edelmann, de la Ferrière, in dessen Hause gewöhnlich die Versammlungen gehalten wurden, wünschte die Taufe seines neugeborenen Kindes nach dem Ritus von Genf; man wählte Jean le Maçon, genannt La Rivière, zum ersten Geistlichen der jungen Gemeinde, sein Gehilfe und Nachfolger war Chandieu, und von 1555—1562 ist sein Name mit der Geschichte der protestantischen Gemeinde von Paris aufs engste verknüpft. Ein tüchtiger Theologe, beredt, vielseitig gebildet, voll Glaubensmut und Energie, kühn und gewandt, durch seine gesellschaftliche Stellung den vornehmen Kreisen nahe gerückt, wirkte er in ausgezeichnete Weise als Geistlicher und Diplomat durch Wort und Schrift, nicht unähnlich seinem Freunde und Landsmann Beza. Als in der Nacht vom 4. Sept. 1557 eine protestantische Versammlung in der Straße St. Jacques überfallen und gegen 140 Personen ins Gefängnis geworfen, über

die protestantischen Versammlungen die schändlichsten Verleumdungen (Unzucht, Schlachten von Kindern u.) verbreitet wurden, veröffentlichte Chandieu eine Verteidigungsschrift für seine Glaubensgenossen; eifrigst fandete die Polizei nach ihm, durch Zufall geriet er in ihre Hände, wurde aber von Anton von Navarra „als zu seinem Hause gehörend“ ohne weiteres aus dem Gefängnis geholt. Um sich weiteren Nachstellungen zu entziehen, ging er nach Orleans, kehrte aber bald wieder nach Paris zurück, besonders beschäftigt, die protestantischen Gesinnungen der Bourbonen und Andelots, Colignys Bruder, zu stärken (s. den interessanten Briefwechsel der Pariser Geistlichen mit Calvin in A. Coquerel, fils. *Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris*, Paris 1862). Ende 1558 verließ er die Hauptstadt, um die Kirche in Poitiers zu besuchen; den Wunsch der dortigen Geistlichkeit, durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis die reformirte Kirche von Frankreich fest zu organisiren, brachte er nach Paris, und 26. bis 28. Mai 1559 tagte die erste französische Generalsynode in Paris, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und ordnete die Disziplin. Chandieu hat an dem Werke sowie an den Zusätzen und Veränderungen desselben durch andere Synoden bedeutenden Anteil; als treuer Schüler Calvins brachte er in Lehre und Ordnung die Grundsätze seines Meisters zur Geltung und hielt dieselben auch später aufrecht, so besonders in dem Streit mit Jean Morelli; dieser hatte in seiner Schrift *Traité de la discipline et police chrétienne* das allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Wahlen verlangt; auf der dritten Generalsynode von Orleans, 25. April 1562, die Chandieu (als Moderator) leitete, wurde diese Lehre als schädlich verdammt; der Streit währte fort, Chandieu schrieb als Entgegnung *La confirmation de la discipline ecclesiastique observée ez églises réformées de France*, 1566, das immer mehr Anklang fand und auf der achten Generalsynode in Nîmes, 6. Mai 1572, wurde die Angelegenheit von Morelli, dem Pierre Ramus, du Rosier, Bergeron u. a. beigetreten waren, nach reiflicher Besprechung abermals als schädlich und verderblich verurteilt (s. Vechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation*, Leyden 1854; Aymon, *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France*, Haye 1710). Der Verschwörung von Amboise scheint er nicht ganz fremd gewesen zu sein (sein Bruder war stark bei derselben beteiligt). Ende 1560, während des Prozesses gegen Condé, hielt er sich in Orleans auf; ein heftiger Fieberanfall, die Folge der Anstrengungen und Aufregungen, fesselte ihn längere Zeit ans Krankenbett. Welchen Anteil er am Religionsgespräch von Poissy genommen, ist nicht ersichtlich; die Bemühungen der deutschen lutherischen Fürsten, besonders Herzogs Christoph von Württemberg, Anton von Navarra zur Annahme der Augustana zu bewegen, erbauten ihn keineswegs (s. seinen Brief an Calvin in Coquerel l. c. XVII). Der Ausbruch des ersten Religionskrieges traf ihn in Orleans; dort leitete er die dritte Generalsynode (s. o.) und erließ im Namen derselben ein Schreiben an den Kurfürst August von Sachsen mit der Bitte um Unterstützung (d. 4. Mai 1562, s. Ebeling, *Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX.*, Leipzig 1872). Der Tod seines Bruders (gest. in der Schlacht bei Dreux) setzte ihn in den Besitz eines sehr ansehnlichen Vermögens, er heiratete Françoise de Felins-Bantelu, legte seine Stelle als Geistlicher nieder, widmete aber trotzdem, ohne ein bestimmtes Kirchenamt zu verwalten, Zeit und Kraft dem Dienste seiner vaterländischen Kirche; dankbar wurde dies von seinen Glaubensgenossen anerkannt, in kirchlichen (s. o.) und diplomatischen Verhandlungen galt er als ein im In- und Ausland hochangesehener Vertrauensmann. Bei der (siebenten) wichtigen Generalsynode von Rochelle, 2. bis 10. April 1571, war er der Abgeordnete für Byonnais und Bourgogne, sein Name steht als der dritte auf dem noch erhaltenen Originaldokumente nach Beza und des Gallars. Dem Mordstahl der Bartholomäusnacht entrann er glücklich, er flüchtete mit seiner Familie nach Genf; wann er wider nach Frankreich zurückkehrte, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Als der calvinisch-gesinnte Pfalzgraf Johann Casimir der Einheit, welche die Konkordienformel herbeiführen wollte, eine Vereinigung aller Evangelischen entgegenzustellen suchte und bei der neunten Generalsynode in Ste Foy, 2. bis 14. Febr. 1578, dieselbe zur Sprache kam, wurde Chandieu mit Merlin und einigen andern

zum Abgeordneten der französischen Kirche bestimmt; aber weder jene Vereinigung noch die Reise Chandieus nach Deutschland kam zu Stande. Noch einmal wurde diese Vereinigung angeregt auf der zwölften Generalsynode in Vitry 1583 und Chandieu abermals mit der Vertretung Frankreichs beauftragt, „als eine in der ganzen Christenheit bekannte Persönlichkeit“, aber er lehnte ab, ohne dass uns die Gründe dazu bekannt sind. Der Abend seines Lebens führte ihn in das Getümmel des 1585 ausbrechenden achten Religionskrieges; der Traktat von Nemours, 7. Juli 1585, in welchem Heinrich III. sich und sein Reich eigentlich der Ligue preisgab, trieb die Hugenotten zu den Waffen; Chandieu wurde Feldprediger Heinrichs IV., vor der Schlacht bei Coutras, 20. Okt. 1587, sprach er mit Gabriel d'Amours das Gebet und stimmte den 118. Psalm (*la voici l'heureuse journée*), den alten Schlacht- und Todesgesang der Reformirten an. Der glänzende Sieg Heinrichs wurde schlecht benützt und weit aufgewogen durch die Niederlage, welche die deutschen Hilfstruppen bei Bilmory, 27. Okt. 1587, durch den Herzog von Guise erlitten; eifrig fandte Heinrich Chandieu in die Schweiz und nach Deutschland, um seinem dortigen Geschäftsträger Ségur, Herrn von Pardaillan, genauen Bericht zu erstatten; „er könne ihm glauben, wie ihm selbst“ (s. *Lettres missives de Henri IV.*, P. 2, S. 317); in späteren Briefen ermahnt er ihn, doch so viel als möglich zu arbeiten, dass ihm Hilfe zukomme. Näheres über Chandieus Reise und Tätigkeit konnte ich nicht finden. Im J. 1589 legte er seine Stelle bei Heinrich IV. nieder und zog sich in die Schweiz zurück, die ihm durch früheres Verweilen dort eine zweite Heimat geworden war. Ruchat, *histoire de la réformation de la Suisse* II. Ed. 4, 376, gibt an, er habe 1570 als Professor der Theologie an der Akademie in Lausanne gewirkt; in *Lettres missives* II, S. 317 heißt es, er sei 1583 aus Frankreich ausgewandert und habe sich im Waadland niedergelassen; die letztere Angabe stimmt zu den in Morges 1583 und 1584 erschienenen Büchern. In Genf brachte er seine letzten Lebensjahre zu, die Mühsale eines vielbewegten Lebens mit der ruhigen Tätigkeit eines Geistlichen und Lehrers der hebräischen Sprache schließend. 23. Febr. 1591 starb er, tief betrauert von Beza, der gerne sein eigen Leben dahin gegeben, wenn er ihn hätte erhalten können (s. *Bulletin de la société de l'histoire du protest. franç.* I, 279).

Es bleibt noch übrig, die schriftstellerische Tätigkeit Chandieus zu betrachten; unter den Pseudonymen Sadeel, Zamariel (andere Pseudonymen von ihm Theopylates, La Croix) gab er 23 Schriften kirchengeschichtlichen und theologischen Inhalts heraus; die Zeit seines Pariser Aufenthaltes schildert er in: *Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps de Charles IX.*, Lyon 1563, anonym, eine wichtige Quellschrift, voll Leben und Kraft; seiner eigenen Tätigkeit gedenkt er dabei in edler Bescheidenheit nur selten. Die Schriften *Locus de verbo Dei scripto*, Morgis 1584, *de Christi sacerdotio* ib. 1588, *de vera peccatorum remissione*, Genev. 1591, *de unico Christi sacerdotio et sacrificio*, ib. 1592, enthalten alle neben der positiven Entwicklung der calvinischen Lehre eine ruhige aber entschiedene Polemik gegen die katholischen Dogmen; in *de veritate naturae humanae Christi disputatio* 1588, *de sacramentali manducatione corporis Christi* etc. 1589 verteidigt er die calvinische Abendmahllehre gegen die lutherische der Konkordienformel. Eine heftige litterarische Fehde war die mit dem Jesuiten Turriani über die ware Kirche und die Berufung der Geistlichen, die sich von 1583 bis zu seinem Tode hinzog. In allen diesen Schriften zeichnet sich Chandieu durch genaue Kenntnis der Schrift und der Kirchenväter, überhaupt durch Belesenheit, sowie durch Klarheit und Schärfe des Urteils aus; neue dogmengeschichtlich wichtige Gesichtspunkte sind denselben in dessen nicht zu entnehmen. Das Verzeichnis seiner Schriften s. Haag, *La France protest.* III, 327. Gesamtausgaben erschienen 1592, 1599 und sonst, ein Beweis des Wertes, den man auf seine theologische Gelehrsamkeit legte. Eine kurze Lebensbeschreibung von ihm ist Jacobi, *Lectio de vita Anto. Sadeelis et scriptis, epistola ad Archiepiscopum Cantuariensem*, s. l. 1593. Eine neuere ist mir nicht bekannt und doch verdiente der Mann reichlich, einen tüchtigen Biographen zu finden.

(Vorrel) Theodor Schott.

Channing, William Ellery, der berühmteste, einflussreichste unitarische Theologe Amerikas, wurde zu Newport im State Rhode Island, den 7. April des Jares 1780 geboren und starb zu Bennington in Vermont am 2. Okt. 1842. Sein Vater war ein angesehenener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernstern religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studirte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Kursus und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine zeitlang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins, einem der angesehensten damaligen calvinistischen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. d. Art.). Im Jare 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodoxie stellen. Er gestand indes später, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundsätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Stil. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer kongregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordinirt und installiert.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen sozinianischen, liberalen und orthodoxen Ansichten in der kongregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zahlreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinistisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Kongregationalisten, wo jede Gemeinde selbständig dasteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Exkommunikation eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versöhnungslehre und brachte dagegen die alten sozinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Brieklay und Bessham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeistert für sittliche Ideale und sozialen Fortschritt. Er nahm tätigen Anteil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitsache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jare seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb, allgemein geachtet, und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Man vermutet, daß er sich in den letzten Jaren wider mehr dem Dogma von der Gottheit Christi näherte.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke erschien zu Boston im Jare 1847 in 6 Bänden. Eine Auswahl davon erschien in deutscher Übersetzung von Sydow und Schulze. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christentum (*Evidences of Christianity* 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Charakter Jesu, über Milton, Fenelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen.

Quellen: Channing's Works, 6 voll., Boston 1848 (deutsche Ausgabe von Sydow und Schulze, Berlin 1850). — *Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts*, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boston und London 1848. Vergl. auch ein darauf basirtes französisches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémusat.

Ph. Schaff.

Chantal, f. Franz v. Sales.

Charakter. *Χαρακτήρ*, von *χαράσσειν* = eingraben, einprägen herstammend, bedeutet teils das Werkzeug des Eingrabens, teils das Resultat, und steht in dieser zweiten Bedeutung schon bei den Alten bildlich wie unser „Gepräge“ für die einer Sache, einem Subjekt oder einem Verhalten zukommende Eigentümlichkeit oder ein Ganzes von Eigentümlichkeiten, womit es sich von anderem unterscheidet und anderem gegenüber darstellt, — so auch schon für Stil, Redeweise, ferner für Denkungsart; vgl. Theophrasts „*ἠθικοὶ χαρακτήρες*“. Im neueren Sprachgebrauch wird das Wort ganz speziell mit bezug aufs ethische Gebiet gebraucht, nämlich für fest ausgeprägte, persönliche, sittliche Eigenart; vgl. zur Definition des Begriffs unter den neueren Ethikern vor allen Kant in seiner „Anthropologie in pragmat. Hinsicht“ §. 87 (während es z. B. der Reinhardtschen Moral noch an einer scharfen Fassung des Begriffes fehlt). Mit dem Charakter in dieser Bedeutung des Wortes haben wir es hier zu tun.

Das Sittliche aber ist wesentlich Sache des Willens, der Selbstbestimmung. Wesentlich also um den Willen handelt sich beim Charakter, und zwar, indem wir von festem Gepräge oder habitueller Art und Beschaffenheit reden, nicht um vereinzelt, wechselnde Selbstbestimmungsakte, sondern um den Willen, sofern er eine bestimmte und stete Richtung angenommen, an gewisse Prinzipien und Regeln sich fest gebunden, gewisse Grundmotive zu den seinigen gemacht hat und demgemäß nun auch in den einzelnen Akten konsequent sich selbst bestimmt und nach außen darstellt.

Der Wille nun ist Wille im wahren Sinn des Wortes nur, sofern er eben sich selbst bestimmt oder frei ist, sofern er also auch das feste Gepräge, das er angenommen hat, nicht etwa schon von Natur besitzt, oder durch fremde Einwirkung empfangen, vielmehr selbst sich gegeben hat. Es kommt hier, wie Kant sagt, „nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was der Mensch aus sich selbst macht“. Aber indem wir mit unserer Selbstbestimmung gewissen Prinzipien beharrlich uns hingeben oder den Willen in gewisser Richtung erhalten und üben, gewinnt dieser durch sich selbst jene Festigkeit. Man kann dann den Charakter eine zweite Natur nennen: die einzelnen Akte gehen aus ihm mit einer gewissen notwendigen Konsequenz hervor.

Von der ganzen ursprünglichen Naturanlage des Menschen muß demnach der Charakter wesentlich unterschieden werden, und zwar nicht bloß von der intellektuellen und ästhetischen Begabung und Disposition, sondern auch von derjenigen, welche aufs Begehren und Streben und Wirken nach außen sich bezieht. Dahin gehören mannigfache und verschiedenartige Kräfte und Regungen des Seelenlebens, welche Voraussetzung, Mittel und Material für Willen und Charakter bilden, an sich aber noch etwas Vor sittliches sind. So die verschiedenen Temperamente, vermöge deren die einen Seelen von Eindrücken und Empfindungen im tiefsten Innern ergriffen, durchdrungen, ja durchwült werden, hiebei aber ihrerseits teils gewaltig aus der Tiefe heraus nach außen sich zu entladen und zu reagiren, teils vielmehr mit der Fülle und Last ihres Sinnes und Trachtens sich in sich abzuschließen pflegen (Choleriker und Melancholiker), vermöge deren wiederum andere (Sanguiniker und Phlegmatiker) nicht so im tiefen Grund, sondern mehr nur auf der Oberfläche des Seelenlebens sich erregen lassen und hiebei ihrerseits teils der leichten Erregung in leichter Bewegung nach außen hin entsprechen, teils ebenso schwer und nur allmählich sich selbst in Bewegung setzen, wie sie nur schwer jenen Eindrücken sich öffnen. So die natürlichen Sympathieen und Antipathieen, ein unwillkürlicher Zug zum Austausch der Gefühle und gegenseitiger Mitteilung dem Einen und vielleicht zu ebenso abstoßendem Verhalten dem Andern gegenüber, auch überhaupt eine natürliche Neigung, sich selbst weit aufzuschließen und andere, wie man sagt, ins Herz aufzunehmen, oder eine Neigung, vielmehr in sich selbst und in einen kleinen, begrenzten Gemeinschaftskreis sich zurückzuziehen. So auch eine gewisse natürliche Energie und Beharrlichkeit des Begehrens, Drang nach Selbstständigkeit, Kraft und Trieb, weithin zu wirken und sich geltend zu machen, oder vielmehr ein Mangel an Spannkraft, ein Bedürfnis, an andere sich anzuschließen,

eine Beschränktheit der geistigen Sinne aufs Nächstvorliegende bei vielleicht um so größerer Feinheit und Bartheit der psychischen Organe und Fähigkeit im Dulden und Ausdauern. Bei allen diesen Anlagen und Kräften ist insofern noch ganz dahingestellt, ob sie in sittlich guter Weise, oder vielleicht nur zur Befriedigung der Selbstsucht dessen, der sie besitzt, werden gebraucht werden; denn auch z. B. ein von Natur leicht mitfühlendes und, wie man sagt, von Natur gutes Herz, kann doch mit einem Willen, der schließlich nur eigene Schmerzlosigkeit und Lust sucht, zusammen bestehen.

Von keiner solchen Naturbestimmtheit können wir es abhängig machen, daß der innere Mensch prinzipiell für oder gegen Gottes Willen oder die sittlichen Grundforderungen und Ziele sich entscheide und demnach einen gottgemäßen guten, oder einen gottwidrigen, bösen Grundcharakter annehme, — daß er, wie die Heilsoffenbarung es fordert und möglich macht, im Glauben durch Gnade ein festes Herz gewinne (Hebr. 12, 9), daß er durch den Geist stark und in wahrhafter, selbstverleugnender Liebe festgewurzelt und gegründet werde (Ephes. 3, 16 f.), daß er zur Mannhaftigkeit und Vollkommenheit in Christo heranreife (Eph. 4, 13; 1 Kor. 16, 13), daß er so auch bereiftehe, jede individuelle Pflicht, die seine besondere Begabung und Stellung und Aufgabe in der Welt mit sich bringt, getreulich wahrzunehmen und mit Entschlossenheit und Ausdauer zu erfüllen: und eben dies macht ja das Grundwesen eines christlich guten sittlichen Gepräges oder Charakters aus.

Aber allerdings behalten jene natürlichen Dispositionen für Willen und Willensleben und so auch für den Charakter ihre hohe Bedeutung. Wo wahrer Wille oder Vermögen der Selbstbestimmung fürs Gute und Böse vorhanden ist, wie hiezu die Erlösung alle erheben will, da können jene den Willen in seiner Entscheidung nicht binden, aber doch in seiner ganzen Gestaltung beeinflussen. Nach den einen Seiten erleichtern sie die stete Hingabe an die von Gott gesetzten Aufgaben und Zwecke, sofern auch natürlichen Neigungen darin ein Genüge geschieht; nach andern Seiten hin bringen sie besonders schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich. Temperamenteinflüsse erleichtern oder erschweren das sittliche Festwerden überhaupt, im Guten und im Bösen, — lassen auch die aufs Sittliche bezüglichen Eindrücke und Affekte, die der Willensentscheidung zur Voraussetzung dienen, leichter in die Tiefe dringen oder nur auf der Oberfläche hingehen, — führen bald zu einem zähen Widerstand gegen sittliche Anforderungen, bald zu einer leidenschaftlichen Erregung, bei der wir nicht zur Entscheidung fürs Gute uns innerlich zu sammeln vermögen oder in der wir gar geradezu dem Bösen uns hingeben und in bösem Charakter uns befestigen. So muß nun der Wille am Naturell arbeiten, damit es nicht die Bildung des Charakters im ganzen störe und verderbe, noch auch die Erfüllung bestimmter einzelner Pflichten hemme, vielmehr dem guten sittlichen Wollen untertan, in sich selbst harmonisch disponirt und für den Dienst auf speziellen Pflichtgebieten geschickt werde. Zum guten und festen Charakter gehört eben auch diese Durchbildung und Umbildung des Naturells. Er kann und soll ferner, wenn er einzelne natürliche Dispositionen nicht völlig zu durchdringen vermag, wenigstens ihnen gegenüber sich behaupten und durch Bucht, die er ihnen gegenüber übt, seine Geltung wahren: so ist ein maßhaltender und grundsätzlich milder Charakter möglich, während noch ein cholericus heftiges Temperament sich regt, so charaktervolle Gewissenhaftigkeit und tiefer, ausdauernder sittlicher Ernst bei einem zur Flatterhaftigkeit geneigten leichtblütigen Temperament u. s. w. Andererseits üben jene natürlichen Elemente des Seelenlebens auch da, wo der Wille schon entschieden aufs Gute sich richtet, nicht bloß one unser Wollen, ja oft one unser Wissen jene Einflüsse auf uns aus, sondern wir dürfen und sollen ihnen auch selbst einen gewissen Einfluß auf die habituelle Art, wie wir unsern vom Guten beseelten Willen wirksam werden lassen, gestatten und mit Rücksicht auf sie die Regeln für unser individuelles Verhalten bilden: denn wir sehen in ihnen eine natürliche Ausstattung, die speziell für besondere Formen und Gebiete des Handelns uns tüchtig macht, während doch in diesen allen eine und dieselbe sittliche Grundrichtung und Tugend, dieselbe Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. sich betätigen kann und soll. Dazu kommen Einwirkungen und Weisungen, die unserer äußerer Lebens-

gang und unsere individuelle Stellung in der menschlichen Gemeinschaft für unser Verhalten mit sich bringen. So wird unter diesen Einflüssen der Charakter bald mehr ein männlicher, heroischer, spröder und herber, bald mehr ein weiblicher, zarter und milder werden, so bald mehr ein weltmännischer, bald mehr ein still häuslicher, bald mehr ein in sich verschlossener, bald mehr ein offener u. s. w.: die verschiedenen Eigenschaften sind an sich bei gleicher Grundgüte des Charakters, d. h. gleich entschiedener sittlich guter Grundrichtung, möglich; möglich sind ebenso nach beiden Seiten hin Einseitigkeiten und sittliche Verirrungen.

Es entsteht so eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit von Charakteren. Sie kommt her teils von sittlicher und unsittlicher Selbstbestimmung, teils von Einflüssen verschiedenen Naturells und von verschiedenartiger Wechselbeziehung zwischen dem Willen und zwischen natürlichen Dispositionen und Lebenseindrücken. Sie bezieht sich teils auf jenen Mittelpunkt des Willenslebens, die tugendhafte Grundgesinnung, Gewissenhaftigkeit, Treue, teils auf jene verschiedenartigen Modifikationen der Ausprägung guten oder bösen Willens; ferner teils auf den Inhalt der Grundsätze, Regeln und Gewonheiten, welche man sich zu eigen gemacht, teils auf die Festigkeit, die man darin sich angeeignet hat.

Die ware sittliche Güte des Charakters aber liegt immer eben in jenem Willen, der den sittlichen Prinzipien sich hingibt, das Naturell diesen dienstbar und hiermit zugleich auch für die ihm individuell zugewiesenen Aufgaben geschickt zu machen sich bemüht und in seiner guten Grundrichtung, wie in dem ganzen seiner Begabung und Stellung angemessenen individuellen Verhalten immer mehr fest zu werden strebt. Wo es an diesem guten Willen fehlt, wird nicht ware Versittlichung des Naturells, sondern nur etwa eine feine und kluge Kultur desselben erreicht. Die Festigkeit des Charakters ferner, welche da erlangt werden mag, ist teils nur Sache des Naturells, teils hat der Wille sie in rein selbstischer und hiermit unsittlicher Tendenz sich gegeben, teils ist sie in Wahrheit geradezu Herrschaft des Lasters über den innern Menschen. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob eine Festigkeit auch im Bösen, oder Charakterlosigkeit, d. h. Mangel an aller Festigkeit, schlimmer sei. Die Entscheidung müßte jedesmal davon abhängen, wie weit etwa einerseits bei jener doch auch noch ein gewisses sittliches Bewußtsein von der Verpflchtung zu einem steten, konsequenten Verhalten und ein entschuldbarer Irrtum in betreff der richtigen Grundsätze mitwirkte, andererseits diese durch ungünstige Einflüsse des Naturells und der Lebenslage teilweise entschuldigt und nicht geradezu durch bewußte Gleichgültigkeit gegen die sittlichen Forderungen und Widerwille gegen sittliche Bucht, Arbeit und Kampf verursacht werde. Eine Festigkeit im Bösen durch unbedingte Hingabe des Willens selbst ans Böse wäre geradezu teuflisch. — Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Sinne wir Schillers Sage, daß jeder eigene, mit sich selbst übereinstimmende Charakter recht habe, zustimmen oder ihn verwerfen müssen.

In neuerer Zeit ist ferner oft gefragt worden, ob auch Jesu ein individueller Charakter beizulegen sei. Wirklich werden wir darauf hingeführt durch diejenigen Momente im Begriff des Charakters, die nicht einfach durch die sittliche Güte des Wollens, sondern durch dessen Beziehung zu natürlicher Ausstattung, Beruf u. s. w. bedingt sind. Dürfen wir denn nicht Jesu mindestens einen männlichen Charakter im Unterschied vom weiblichen zuschreiben? Weiter wäre davon teils im Leben Jesu, teils in der Dogmatik bei der Christologie zu reden.

Auf Ausbildung und Befestigung des Charakters muß natürlich von Anfang an das christlich-sittliche Streben sich richten: vor allem aber wider mit bezug auf jenen Mittelpunkt. Die allseitige Ausprägung fordert, damit sie richtig sich vollziehe, schon eine gereifte Umsicht und Einsicht nicht bloß in die sittlichen Grundprinzipien, sondern auch ins eigene Naturell und in die Menschheit und Welt, in der wir Stellung zu nehmen und zu wirken haben. Von dem Verhalten und den Mitteln, welche dazu gehören, hat die Ethik bei der Lehre von der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung zu handeln.

Unter den neueren Ethikern ist über „Charakter“ besonders Nothe (bei dem aber die spezifische Bedeutung des Willens nicht zu ihrem Rechte kommt), Pal-

mer, Martensen zu vergleichen; ferner die an feinen Bemerkungen reiche (von einer Frau verfaßte) Schrift: Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches, herausgegeben von Rasemann 1877. J. Büßlin.

Charisma, f. Geistesgaben.

Charlier, f. Gerson.

Charron. Unter den philosophischen und religiösen Denkern des 16. Jahrh.'s in Frankreich gebürt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Sohn eines Pariser Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, studirte er die Rechte zu Orleans und zu Bourges und praktisirte mehrere Jahre lang als Advokat. Sein strebsamer Geist fand aber in diesem Verufe die Narung und die Beruhigung nicht, nach der er sich sehnte. Er trat daher in den geistlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jahre hindurch in verschiedenen Städten des südlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margaretha angestellt. Im Alter von 47 Jahren kehrte er nach Paris zurück, in der Absicht, in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen seines Alters zurückgewiesen und hielt sich daher seines Gelübdes entbunden. Er begann von neuem seine Wirksamkeit als Prediger im Süden; in Bordeaux machte er die Bekanntschaft Montaignes, der von nun an durch seine freiere, zum Skeptizismus sich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Bischof von Cahors, ihn als Generalvikar anzustellen; das Jahr darauf wurde er von dieser Kirchenprovinz als Deputirter zur Versammlung des französischen Clerus abgesandt, wo er in solchem Ansehen stand, daß man ihn zum ersten Sekretär wählte. 1603 starb er zu Paris eines plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1) *Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*; zuerst zu Bordeaux, 1594, ohne Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Venoit Vaillant und dasselbe Jahr zu Bordeaux, 8°, diesmal mit Charrons Namen (und öfter). Die Veranlassung zur Herausgabe dieses methodischen und in mancher Hinsicht gründlichen apologetischen Werkes muß wol in dem Erfolg gesucht werden, den Mornays treffliche Apologie des Christentums gefunden hatte, deren Titel mit der Charrons Ähnlichkeit hat: *de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles* (zuerst 1581). Die drei Wahrheiten, welche Charron aufstellt, sind: 1) gegen die Atheisten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2) gegen die Heiden, Juden und Muhammedaner, daß die christliche Religion die allein ware sei, und 3) gegen die Häretiker und Schismatiker, daß das Heil sich nur in der katholischen Kirche finde. Da er in diesem dritten Teile Mornays Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformirten Theologen verwickelt, die durch seinen Tod unterbrochen wurde.

2) Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Messe, die Erkenntnis Gottes, die Erlösung, die Gemeinschaft der Heiligen. Bordeaux 1600; Paris 1604, 8°.

3) *Traité de la Sagesse*, in drei Büchern, Bordeaux 1601, 8°, und sehr oft; Charrons Hauptwerk. Er will darin den falschen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrtümer und Vorurteile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die ware Weisheit des Menschen bestehe darin, sich selbst, die Natur und Grenzen seiner Kräfte zu erkennen und nach dieser Erkenntnis sein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Mensch hat zwar das Bedürfnis nach Wahrheit; da diese aber nur bei Gott sei, so könne er sich durch sich selbst nicht zur vollkommenen Auffassung derselben erheben. Daher bei Charron ein gewisses skeptisches Mißtrauen sowol gegen das menschliche Wissen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig ist, daß der nämliche katholische Priester,

der den Satz durchgeführt hat, daß Heil sei nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit großer Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religion müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart sein, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußern Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämtlich den Charakter der Nationen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so fragt sich's, woran man die ware erkennen solle? Nach Charron ist es schwer, aus dieser Ungewißheit herauszukommen; die ware Frömmigkeit müsse daher in etwas innerem bestehen, in der Erkenntnis Gottes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennützigte Tugend. In der Darstellung dieser letztern folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Civiltugenden der alten Moralisten aufstellt und die von der Kirche gelehrt ignorirt. Diese Grundsätze fanden heftige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beieferte sich, Charron als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präsident Jeannin expurgirte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8°). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der ware Text 1607, mit Jeannins Bemerkungen (Paris, 8°). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevirischen veranstaltet (zuerst Leyden 1646, 12°), sowie die von Didot (Paris 1789, 3 B., 8°). Die beste und vollständigste ist die von Renouard (Dijon 1801, 4 Bände, 12°). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charron selbst noch kurz vor seinem Tode besorgt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris, nach Charrons Tode, 1606, 8°). S. Rochemaillet, Eloge de Charron, vor der Ausgabe von 1607 und in den neuern; — und den ausführlichen Artikel von Bayle.

G. Schmidt.

Chassidim, s. Israel.

Chatel, s. französisch-katholische Kirche.

Chazaren, s. Cyrillus und Methodius.

Chemnitz stammte aus einem alten wendischen Adelsgeschlecht in Hinterpommern, das den Namen Kemnitz fürte, von Kamin (Stein), einer Festung, welche auf einem hohen Steinfelsen gelegen war. In den Kriegen mit den Tempelherrn verloren die Kemnitzer im 13. Jahrhundert ihre in und um Danzig gelegenen Güter und siedelten über nach Prignitz in der Priegnitz, wo sie eine sehr angesehene Stellung einnahmen, im Laufe der Zeit aber ihren Adel aufgaben und sich bürgerlichen Gewerben widmeten. Von diesen stammte Paul Kemnitz, der in Treuenbrieken das Gewerbe eines Tuchmachers und zugleich Handel mit Landesprodukten, Flach, Hanf und Fischen, betrieb. Sein drittes Kind war unser Chemnitz (so latinisirte er später seinen Namen, unterschrieb aber daneben auch Kemnitz, Kemnicus, Kemnitius), der am 9. Nov. 1522 geboren wurde und in der Taufe den Namen Martin erhielt.

Früh verlor er den Vater, etwa im J. 1533, und dieser hinterließ die Familie (die Mutter und drei Kinder) in dürftigen Umständen. Dennoch, weil man „ein sonderlich ingenium“ an ihm wahrnahm, hielt ihn die Mutter „zur Schule“ und in ihr lernte er immer mehr, als ihm aufgegeben wurde. Aus seiner Jugendzeit erzählt er selbst, daß er „still und für sich hin gewesen sei, mit anderen Kindern nicht auf der Gasse habe spielen wollen, sondern sich in einen Winkel gesetzt und sein eigen Spiel gehabt habe. Daneben habe er melancholisirt und mit sich selber geredet“. Ein Unfall, der ihn in seinen Knabenjahren traf, drohte die Hoffnung, daß er sich zum Gelehrten werde ausbilden können, zu zerstören. Er fiel bei der Rückkehr aus dem Haus des Großvaters in einen Bach, und fing von da an so zu stottern an, daß er nicht ein Wort ungestammelt reden konnte. Man hoffte indess, daß das Übel, weil es nicht angeboren, wieder verschwinden werde und es hörte in der That nach Ablauf von 3—4 Jahren wider auf. In seinem 14. Lebensjare schickte

ihn die Mutter, damit er besseren Unterricht genösse, nach Wittenberg, wo sie Verwandte hatte, und er besuchte die dortige Trivialschule, aber schon nach Ablauf eines halben Jahres lehrte er, weil die Mutter die Kosten seines dortigen Aufenthaltes nicht mehr aufbringen konnte, wider nach Treuenbriezen zurück und genoss da eine zeitlang des Unterrichts seines alten Lehrers. Jetzt aber verlangte der Bruder, daß er ihm im Geschäft des Tuchmachens behilflich sei. Zu diesem Geschäft hatte er so wenig Lust als zu einem anderen Handwerk, aber auf seinen Wunsch, wider auf eine Schule geschickt zu werden, erhielt er stets den Bescheid, es koste zu viel. Endlich fand sich ein Verwandter aus Magdeburg, der ihn mit dahin nahm. Dort blieb er von 1539 bis 1542. Als er aber dann die Akademie besuchen sollte, fehlten wider die Mittel dazu und er mußte sich zur Annahme einer Stelle als Kollaborator in Calbe an der Saale bequemen. Dort hielt er aber nur so lange aus, bis er sich Einiges erspart hatte, dann bezog er die Universität Frankfurt a. d. O. Da aber das mitgebrachte Geld nur für ein Jahr reichte, übernahm er wider das Amt eines Schulmeisters (in dem Frankfurt nahe gelegenen Städtchen Briezen), blieb aber auch dort nur so lange, bis er sich wider einigens erspart hatte, dann ging er (1545) nach Wittenberg, um seine Studien wider aufzunehmen. Die Empfehlung eines Verwandten verschaffte ihm Zutritt zu Melanchthon, auf dessen Rat er sich vorzugsweise auf das Studium der Mathematik verlegte, das ihn dann zu dem in dieser Zeit viel getriebenen Studium der Astrologie überleitete. Diesem Studium widmete er, wie er selbst sagt, vielleicht zu viele Zeit, und damit hängt es zusammen, daß er Luthern, den er noch predigen und disputiren hörte, wenig Aufmerksamkeit schenkte. Der jetzt ausbrechende Krieg machte auch diesem Aufenthalt ein baldiges Ende, und damit schloß sein Universitätsstudium. Was er später noch lernte, verdankte er dem Privatstudium. Er versuchte jetzt, im Mai 1547, sein Heil in Königsberg, wo der ihm verwandte und als Dichter berühmte Dr. Sabinus (Schüler), der Schwiegerjohn Melanchthons, sich aufhielt. Zwanzig Taler war die ganze Summe, welche ihm die einigen, und zudem nur unwillig, zur Reise vorgestreckt hatten. Sabinus nahm ihn freundlich auf und verschaffte ihm die Aufsicht über einige polnische Obelleute. Jetzt nahm er seine astrologischen Studien wider auf und versuchte sich im Stellen der Nativität. Dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden, erhielt er die Leitung der Schule im Kneiphof und wurde ihm, als die Universität ihre erste Magister-Promotion abhielt, auf Vorschlag des Sabinus, die Ehre zu teil, mit zwei anderen promovirt zu werden. Die Kosten der Promotion trug der Herzog. Um diese Zeit scheint er aber auf das Studium der Theologie sein Augenmerk gerichtet zu haben, denn als Sabinus eine Reise nach Wittenberg machte, begleitete ihn Chemnitz dahin und beehrte von Melanchthon eine Anweisung, wie das Studium der Theologie am besten einzurichten sei. Als er dann nach seiner Rückkehr in Königsberg die Pest vorfand, gab er seinen Schuldienst auf und zog mit Sabinus nach dem Städtchen Saalfeld. Dort beschäftigte er sich größtenteils mit theologischen Studien und las die Schriften des Lombardus und Luthers Postille. Dann, 1550, kehrte er wider nach Königsberg zurück, aber mit dem Entschluß, Preußen ganz zu verlassen. Da trat aber die für seinen Lebensgang günstige Wendung ein, daß der Herzog, welcher wegen seiner astrologischen Kenntnisse viel auf ihn hielt, ihn zum Bibliothekar der herzoglichen Schlossbibliothek ernannte (April 1550). Dadurch gewann er eine gesicherte Lebensstellung, gab aber jetzt gerade den Gedanken, in der Wissenschaft, welcher er eine solche verdankte, seinen eigentlichen Lebensberuf zu suchen, auf, denn er war mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, daß die Astrologie auf schwachen und unsicheren Fundamenten ruhe. Nach einigem Schwanken entschied er sich für das Studium der Theologie, von dem er sich eine zeitlang wider zurückgezogen hatte, zu dem ihm aber doch immer „propter alendam pietatem“ ein Zug geblieben war. In diesem Studium ging er jetzt sehr gründlich und methodisch zu Werk. Er las alle biblischen Bücher in der Ursprache und nahm die alten und neuen Übersetzungen und Kommentare, so viele er auf der Bibliothek vorfand, zu Hilfe. Er machte sich mit den Schriften der Kirchenväter von der ältesten Zeit an bekannt, widmete

aber insbesondere den theologischen Streitfragen der Zeit ein eingehendes Studium. Da er in Königsberg die „allerbesten Herrentage“ hatte, hätte er nicht so leicht daran gedacht, diese Stadt zu verlassen, wenn nicht jetzt Andreas Osiander, den der Herzog als Professor und Pfarrer von Nürnberg nach Königsberg berufen hatte, dort durch Aufstellung seiner Sonderlehre von der Rechtfertigung Unruhen erregt hätte, unter denen auch er litt. Es wurde ihm insofern Königsberg verleidet, er nahm daher gegen Ende des Jahres 1552 seinen Abschied und wählte (April 1553) wider Wittenberg zu seinem Aufenthaltsort. Dort wurde er Tischgenosse und eifriger Zuhörer Melanchthons. Es hatte allen Anschein, daß er akademischer Lehrer werden sollte, denn gleich das Jahr nach seiner Ankunft war er in die philosophische Fakultät aufgenommen und mit dem Auftrage betraut worden, die Bewerber um den Magistergrad zu prüfen, und noch in demselben Jahre forderte ihn Melanchthon auf, über seine *loci communes* Vorlesungen zu halten. Diese, die er am 9. Juni 1554 begann, fanden so großen Beifall, daß er alsbald einen größeren Hörsaal wählen mußte. Aber nur wenige Monate hatten die Vorlesungen gewährt, so erhielt er durch Vermittlung des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin, der ihn von Königsberg her kannte, einen Ruf nach Braunschweig als Koadjutor des Superintendenten und Prediger bei St. Aegidi. Er nahm den Ruf an, obwohl man sich in Wittenberg Mühe gab, ihn zu halten, und trat am 15. Dezember 1554 sein Amt an dem Ort an, welcher die bleibende Stätte seiner Wirksamkeit werden sollte.

Obwol jetzt zunächst die Föhrung eines Kirchenamts sein Beruf war, so schloß dieser doch eine Tätigkeit, analog der akademischen, nicht aus, denn es lag in seiner Verpflichtung, wöchentlich lateinische Vorlesungen zu halten. Demzufolge nahm er seine, in Wittenberg gehaltenen, Vorlesungen über Melanchthons *loci* wider auf, aus denen dann seine berühmten *loci theologiae* entstanden. Gleichzeitig beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium der hebräischen Sprache, um die alttestamentlichen Weissagungen auf Christum erklären zu können. Es währte nicht lange, so galt Chemnitz als einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit und sofort wurde ihm auch reichliche Gelegenheit gegeben, in fast allen Lehrstreitigkeiten, welche in seine Zeit fallen, seine Stimme abzugeben und durch eine Reihe grundgelehrter Schriften in seine Zeit einzugreifen. Eine doppelte Wirksamkeit haben wir also bei ihm zu unterscheiden, eine praktische, die er in seinem Amt betätigte, und eine, die über diesen ihm zunächst obliegenden Beruf hinausgriff.

Als Koadjutor arbeitete er in herzlicher Gemeinschaft mit seinem Superintendenten Mörlin. Als Prediger fand er anfangs nicht großen Beifall, sein Organ war rauh und heiser und die Bürger fanden seine Predigten schwer verständlich. Es gelang ihm aber allmählich, die Schwierigkeiten, welche sein Organ ihm bereitete, zu überwinden und seine Predigten dem Verständnis zugänglicher zu machen. Eigentliche Redegabe besaß er nicht und Mörlin blieb der anregendere und feurigere, aber um so lehrhafter waren seine Vorträge. Mit besonderem Ernst hielt er auf die kirchliche Disziplin und wußte sie in Gemeinschaft mit Mörlin auch dem Rat der Stadt gegenüber aufrecht zu erhalten. 1567 wurde er dann Superintendent in Braunschweig, denn Mörlin wurde nach Königsberg zurückberufen. Der Herzog Albrecht von Preußen hatte erst, von dem Wunsche geleitet, seinem durch die osiandrischen Wirren zerrissenen Lande eine festere Ordnung in Lehre und Gebräuchen zu geben, versucht, die beiden braunschweigischen Theologen Chemnitz und Mörlin wider nach Königsberg zu ziehen und sie mit diesem Geschäft zu betrauen. In Braunschweig gewährte man ihnen aber nur einen Urlaub auf einige Monate. Nachdem sie ihr Geschäft, die kirchliche Ordnung widerherzustellen, vollendet hatten, mußte der Herzog sie wider ziehen lassen, aber in Bälde richtete er an Braunschweig abermals die Bitte, ihm die beiden Theologen abzutreten. Chemnitz wäre nicht ungern gegangen, denn er bewarte der Stadt, in der ihm sein Glückstern aufgegangen war, ein dankbares Andenken, aber Braunschweig ließ ihn nicht fort. Nur die Abtretung Mörlins gestand man unter der Bedingung zu, daß Chemnitz die erledigte Superintendentur übernehme. Dieser schwankte noch

eine Weile, ob er das Amt übernehmen solle und entschied sich erst dazu (15. Oktober 1561), nachdem er in einer Anzahl von Artikeln, welche er vorlegte, seine Stellung als Superintendent seinen Amtsbrüdern sowie dem Räte der Stadt gegenüber gesichert hatte. Der Rat der Stadt drückte seine Freude über den Entschluß durch ein namhaftes Ehrengeschenk aus, das er ihm überreichte, trug im folgenden Jahre die Kosten seiner Doktorpromotion in Rostock, und verlich ihm und seinen Kindern das Bürgerrecht der Stadt, freilich unter der lästigen Verpflichtung, alle weiteren Rufe abzulehnen. Als Superintendent handhabte er jetzt mit unnachgiebigem Eifer die Kirchenzucht gemäß der mit dem Räte der Stadt getroffenen Übereinkunft. Dieser zufolge sollten erwiesene Ehebrecher angehalten werden, vor dem Kolloquium der Geistlichen zu erscheinen und die Versöhnung der Kirche zu suchen. In diesem Punkt erwies sich aber der Rat der Stadt bald säumig, sich darauf berufend, daß dem Volk die geübte Strenge lästig sei und es befürchte, die Geistlichen überschritten ihre Befugnisse und wollten den alten päpstlichen Bann wider aufrichten. Sofort erinnerte ihn Chemnitz daran, daß er ausdrücklich zu dieser Handhabung der Kirchenzucht seine Zustimmung gegeben und sich verpflichtet habe, die Geistlichen in Handhabung derselben zu unterstützen, und der Rat der Stadt mußte ihm das öffentlich bezeugen.

Weiter setzte Chemnitz eine Reihe von Verordnungen durch, welche den Endzweck hatten, das sittliche und kirchliche Leben zu ordnen, unter anderen eine Verordnung, welche den Frauen, wenn sie zum Tisch des Herrn gingen, den Prunk in der Kleidung untersagte.

In allem dem bewährte Chemnitz ein großes Organisationstalent und nach seinem Tode noch wurde ihm nachgerühmt, daß fast alle guten Anstalten in den Kirchensachen dieser Stadt ihm zu danken seien.

Sein Name drang jetzt in immer weitere Kreise, und von den verschiedensten Seiten begehrte man seiner, um Frieden zwischen Geistlichen und Gemeinden zu vermitteln, oder man suchte auch ihn ganz für sich zu gewinnen. Er erhielt zu mehrerenmalen Volationen, im Jahre 1569 von den Ständen Oesterreichs eine Volation als Superintendent; 1570 eine von Preußen als Coadjutor des samländischen Bischofs; 1579 lud ihn der Kurfürst von der Pfalz ein, als Professor primarius nach Heidelberg zu gehen, zum wenigsten auf ein par Jahre lang, um die durch den Abendmalsstreit beunruhigte Universität und Kirche wieder in guten Stand zu bringen. Er schlug alle diese Rufe aus und der Rat der Stadt war ihm dafür dankbar. Es wurden ihm im Jahre 1571 zu der, für die damalige Zeit sehr beträchtlichen Summe von 300 Goldgulden, noch 100 Goldgulden „für seinen Leib“ zugelegt, nebst Versicherung einer namhaften Pension für sich, seine Witwe und Kinder, und als er 1576 durch einen besonderen Vertrag sein stetes Bleiben in Braunschweig zusagte, machte ihm der Rat der Stadt ein Geschenk von 1000 Talern, seiner Frau aber „ein Ehrenkleid zum Andenken“. Um ihm aber das Bleiben zu erleichtern, versprach ihm der Rat da, wo er auswärtz um Hilfeleistungen gebeten werde, einen zeitweiligen Urlaub.

Den wichtigsten Dienst außerhalb der Stadt Braunschweig leistete er dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.

Nach dem 1568 erfolgten Tode Herzog Heinrichs des Jüngeren, der den protestantischen Glauben stets verfolgt hatte, war sein Sohn Julius zur Regierung gekommen und dieser, dem evangelischen Bekenntnis mit Wärme zugetan, hatte sofort beschlossen, die Reformation einzuführen und die beiden Theologen Jakob Andrea und Chemnitz eingeladen, ihm dazu behilflich zu sein. Beide stellten zu diesem Endzweck eine Generalvisitation an, die sie zu Ende des Jahres 1568 beendeten, worauf ein Konsistorium in Wolfenbüttel errichtet wurde, dem Chemnitz und Andrea als Ratgeber zur Seite standen. Noch während dieser Visitation wurde aber eine Lehrordnung, das corpus doctrinae Julium, entworfen, und samt einer Agende bereits am 1. Januar 1569 ausgegeben. Um dieser Lehrordnung willen hatte er dann (1570) einen Strauß mit dem als Generalissimus berufenen Selneider zu bestehen, den er in dem Verdacht hatte, daß er das mittelnbergische corpus doctrinae Philippi zur Geltung zur bringen suche. Selneider mußte in dem-

selben nachgeben und zugestehen, daß die scripta Melanchthonis, weil in etlichen locis Mangel sei, nicht norma doctrinae sein könnten.

Parallel mit dieser sich teils auf sein Amt teils auf die nächste Umgebung bezüglichen Wirksamkeit ging seine Teilnahme an den theologischen Lehrstreitigkeiten und seine litterarische Tätigkeit. Sein Freund Mörlin war es zunächst, der ihn mit zur Teilnahme an den diese Zeit bewegenden Lehrstreitigkeiten heranzog. Man wird annehmen dürfen, daß er damals bereits einen festen dogmatischen Standpunkt einnahm und daß es der Mörlins war, der nicht Philippist sondern Lutheraner war.

Seine erste öffentliche Teilnahme bezog sich auf den adiaphoristischen Streit. Mörlin hatte die Hanseaten bewogen, als Vermittler in diesem Streit aufzutreten und den Melanchthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmahlfrage zu bewegen, und hatte den Chemnitz eingeladen, die auf einem Konvent mit Abgeordneten von Lübeck, Hamburg und Lüneburg entworfenen und gegen Melanchthon gerichteten Artikel zu unterschreiben, und Chemnitz ließ sich durch sein Verhältnis zu Melanchthon nicht abhalten, es zu tun. Er unternahm auch im Januar 1557 mit Mörlin eine Reise nach Wittenberg, die aber keinen Erfolg hatte, und noch in demselben Jahre (im August) reiste er gemeinsam mit Mörlin zu dem Kolloquium in Worms. Auf diesem sollte noch ein Versuch gemacht werden, Protestanten und Katholiken untereinander auszugleichen und Chemnitz war als einer der protestantischen Kolloquenten aufgestellt. Eine Vorbedingung zu einem geächtlichen Ziel wäre die gewesen, daß die Protestanten unter sich einig gewesen wären, aber gerade jetzt kam der Zwiespalt unter ihnen recht zum Ausbruch und Mörlin mit Chemnitz zogen sich, da eine Ausgleichung nicht zu erzielen war, von dem Gespräch zurück. Die einzige Frucht für Chemnitz war die, daß er mit namhaften Männern beider Konfessionen bekannt geworden war.

Zunächst an diese Tätigkeit reiht sich dann seine Teilnahme am Sakramentsstreit. Diese Lehre näher ins Auge zu fassen, hatte Chemnitz schon früher den besonderen Anlaß, daß auch in Braunschweig der Zwinglianismus bei einigen Eingang gefunden hatte. Von Anfang an finden wir ihn entschieden der Lehre Luthers zugetan, die Sache rückte aber in ein neues Stadium ein, nachdem Calvin seine Lehre aufgestellt hatte und diese auch in Deutschland mehr heimliche als offene Anhänger fand. Norddeutschland wurde besonders von dem durch Hardenberg in Bremen erregten Streit bewegt. Zu diesem war Mörlin als Vermittler gezogen worden und erklärte sich dann auf einem in Braunschweig abgehaltenen niedersächsischen Konvent mit Entschiedenheit gegen Hardenberg. Diesem Konvent wonte zwar Chemnitz nicht bei, aber er sandte demselben ein Gutachten zu (anatomae propositionum A. Hardenbergi de coena D., deutsch von Zanger), welches wesentlich zur Absehung Hardenbergs beitrug. Damals hatte bereits die unrebliche Taktik begonnen, bei aller Anhänglichkeit an Zwingli oder Calvin die Lehre doch für die lutherische auszugeben. Dieses unrebliche Treiben deckte Chemnitz in dem Gutachten auf: er wollte, wie er sich ausdrückte, dem zwinglischen Wolf sein Schafskleid ausziehen. Von dieser Streitfrage nahm Chemnitz zugleich Anlaß, in der 1560 erschienenen Schrift: vera et sana doctrina de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena d., auf welche das Jar darauf die repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena (übersetzt von Zanger) folgte, seine Lehre ausführlich darzulegen und exegetisch zu begründen. Er vertritt darin Luthers Lehre und unterscheidet sich von ihr nicht dadurch, daß er die ware und wesentliche Gegenwart Christi nicht auf die Ubiquität Christi gründet, sondern auf die Aussagen der hl. Schrift, denn auf die Ubiquität hat auch Luther seine Lehre nicht gegründet.

Auf ein Eingehen auf die Ubiquitätslehre verzichtete Chemnitz, um recht klar hervorzuheben, daß auf den Aussagen der hl. Schrift der Glaube an die wesentliche Gegenwart Christi ruhe. Daran hat er stets festgehalten und in der 1590 ausgegebenen Schrift: fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena die Lehre in der gleichen Weise dargelegt.

Raum war die erst genannte Schrift über das hl. Abendmal vollendet, so erhielt Chemnitz von außen her Anlaß, einem anderen Gegenstand sein Augenmerk zuzuwenden. Die Jesuiten in Köln hatten 1560 von dem protestantischen Katechismus eines Düsseldorfer Gymnasiallehrers Anlaß genommen, in einer *causula de praecipuis capitibus doctrinae coelestis* die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu rühmen und hatten darin den den Protestanten anstößigsten Lehren mit Keckheit das Wort geredet. Es war die erste Aufssehen erregende Schrift, welche in Deutschland von den Jesuiten gegen den Protestantismus ausging, und Chemnitz war der erste protestantische Theolog, welcher davon Anlaß nahm, auf die von dem Jesuitenorden drohende Gefahr aufmerksam zu machen. Er erwiderte den Angriff mit der nur kleinen Schrift: *theologiae Jesuitarum praecipua capita* (1562), in welcher er nur die gefährlichsten Sätze, welche von den Jesuiten, deren Tendenz die sei, den Protestantismus zu vernichten, in Umlauf waren, zusammenstellte. Chemnitz ging da noch von der Annahme aus, daß die Jesuiten nur, wie er sich ausdrückte, eine Sekte, „eine Faktion, eine Konspiration“ seien, deren Tendenz und Lehren die römische Kirche nicht einhellig teilte. Die von Andradius, einem jesuitischen Mitgliede des Tridentiner Konzils, herausgegebenen Schriften: „*libri orthodoxarum expositionum de controversis religionis capitibus*“, und „*de societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii ejusdam petulantem audaciam*“ überzeugten ihn aber, daß die römische Kirche für die Lehre der Jesuiten einstehe, und da Andradius seine erste Schrift mit der Erklärung ausgab, daß die Väter des Konzils ihn ausdrücklich zur Widerlegung des Buches von Chemnitz aufgefordert hätten, und in seiner Schrift gleich sehr die Beschlüsse der Tridentinums wie die Lehren der Jesuiten verteidigte, so erblickte Chemnitz darin eine höhere Weisung, sich gegen diese tridentinischen Beschlüsse, also gegen den gesamten Lehrbegriff der römischen Kirche, zu wenden und diesen zu widerlegen. So entstand sein berühmtes „*examen concilii Tridentini*“. Auch hier gebürt ihm der Ruhm, der erste protestantische Theolog zu sein, der ein umfassendes Werk gegen den Lehrbegriff der römischen Kirche geschrieben hat. Acht Jahre widmete er diesem Werk, das in 4 Teile zerfällt, von denen der erste 1565, der vierte 1573 erschienen ist und er lieferte ein Werk, das bis jetzt noch unübertroffen ist. Mit großer Gründlichkeit ist darin die Schriftwidrigkeit der römischen Lehre dargelegt, ist der Beweis geliefert, daß die römische Kirche das Altertum nicht für sondern gegen sich habe und daß man nicht der protestantischen Kirche sondern der römischen einen Abfall von dem alten katholischen Glauben zu machen habe. Wol kein Buch aus jener Zeit hat der römischen Kirche mehr Abbruch getan als dieses, und auch katholische Theologen gewannen vor diesem Buch einen großen Respekt. Von einem Kardinal wird berichtet, daß er den Chemnitz für den vornehmsten unter den deutschen Theologen erklärt habe, der nächst Luthern am meisten der römischen Kirche geschadet habe. Andradius vermochte durch seine Entgegnung der Wirkung des Buches keinen Eintrag zu tun. Es hat dasselbe nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern ist auch von Georg Nigrinus in das Deutsche, von Mich. Bassorius in das Französische übersetzt worden.

Über dieser Arbeit versäumte Chemnitz nicht, die Vorgänge in der protestantischen Kirche im Auge zu behalten. Der Abendmalsstreit hatte zu der Lehre von der Person Christi geführt, und die Frucht der Studien, die Chemnitz darüber machte, legte er in dem umfassenden Werk: *de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et aliis quaestionibus inde dependentibus libellus* nieder, das zuerst 1571, dann, neu umgearbeitet, 1578 erschien. Das Problem, um das es sich da handelte, suchte er in etwas anderer Weise zu lösen als die schwäbischen Theologen unter dem Vortritt von Brenz. Gleichzeitig erklärte er sich gegen den Kryptocalvinismus. Den Anlaß gab ihm dazu der Rat der Stadt Halle, der ihn um ein Gutachten über den „*Wittenberger Katechismus*“ bat. Chemnitz gab ein solches (April 1571) ab und ließ im J. 1572 noch gesondert ein Bedenken wider den neuen wittenbergischen Katechismus ausgeben. In dem Gutachten weist er in heftigerer Sprache, als er sie sonst zu führen pflegte, nach, daß der Katechismus calvinisire, „woraus eine christliche Obrigkeit

sehe, was sie amts halber zu tun habe". Chemnitz gab damit den Anstoß, daß man im Fürstentum Braunschweig die Vorgänge in Wittenberg genau verfolgte, und schließlich auf einem Konvent in Wolfenbüttel (August 1571) eine, wol von Chemnitz verfaßte, „gemeine Konfession und Erklärung wider die Sakramentirer“ ausgehen ließ, welche von sämtlichen niedersächsischen Ministerien unterschrieben wurde.

Es rückte nun auch die Zeit heran, wo Chemnitz sich an dem Konkordienwerk beteiligen sollte. Jakob Andrea, von früher her mit Chemnitz bekannt, hatte von der ersten Zeit an, wo er den Plan einer Konkordie gefaßt hatte, den Chemnitz mit heranzuziehen gesucht, teils wegen seiner festen entschiedenen Stellung den Calvinisten gegenüber, teils wegen seines mächtigen Einflusses auf Niedersachsen. So lange aber Andrea noch an dem Gedanken an eine Vereinbarung mit den Wittenbergern festhielt, konnte Chemnitz kein Vertrauen zu ihm fassen, zumal er auch von anderer Seite her vor Andrea gewarnt worden war. Er trat diesem erst näher, nachdem er solchen Gedanken entsagt hatte.

Die Annäherung der beiden Männer begann mit den „sechs chr. Predigten von den Spaltungen“, welche Andrea 1573 herausgab und in welchen er die Not der Kirche darlegte. Er hatte sie dem Chemnitz in Braunschweig und dem Hyträus in Rostock mit der Bitte gesendet, ihre Unterschrift nicht nur in Niedersachsen sondern auch in Oesterreich zu erwirken. Chemnitz fand aber bald, daß sie in dieser Form keine Annahme finden würden, doch glaubte er, daß die niedersächsischen Theologen geneigt sein würden, den Inhalt derselben sich anzueignen, wenn er in die Form von Artikeln gebracht würde. Dieser Arbeit unterzog sich Andrea selbst und lieferte eine kurze explicatio controversiarum, welche von den Tübinger Kollegen und den Stuttgarter Theologen unterschrieben war. Diese schickte er an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz, an den letzteren mit der Bitte, ihm seine Meinung darüber zu sagen und sie den niedersächsischen Theologen zur Unterschrift vorzulegen.

Dafür schien dem Chemnitz die Zeit noch nicht gekommen, vorerst, meinte er, sollten noch Gutachten von den verschiedenen Ministerien eingeholt werden. Nachdem das geschehen war, kam es endlich (1575) zur schwäbisch-niedersächsischen Konkordie. Mittlerweile war aber im Kloster Maulbronn (Januar 1576) von Lucas Osiander und Balthasar Biedenbach eine neue kürzere Vereinigungsformel abgefaßt worden. Diese wurde auf Betrieb des Kurfürsten August von Sachsen, der um diese Zeit für das Konkordienwerk gewonnen worden war, einer größeren Anzahl von Theologen, unter denen sich auch Chemnitz und Andrea befanden, zu Torgau vorgelegt und so entstand mit Zugrundlegung der schwäbisch-sächsischen und der Maulbronner Formel das torgauische Buch, auf das jetzt Chemnitz große Friedenshoffnungen baute. Es wurden über dasselbe Gutachten von auswärtigen Theologen eingeholt, die freilich sehr verschieden ausfielen, indem die einen sich gegen die darin enthaltene Lehre von der Ubiquität erklärten, die anderen größere Strenge gegen die Melanchthonianer geübt sehen wollten. Die Theologen Andrea, Chemnitz und Selnecker überkamen daher die Aufgabe, in dem Kloster Bergen bei Magdeburg zusammenzutreten und die Meinungen über dieses Buch unter sich auszugleichen. Auch über das jetzt (28. Mai) zustandegekommene bergische Buch wurden wider Censuren eingeholt, welche einem Konvent in Tangermünde vorgelegt wurden. Dieser aber weigerte sich, eine Veränderung an dem Buche vorzunehmen und es bedurfte noch dreier Versammlungen, in Langensalza, in Herzberg und in Jüterbock, bis alle Schwierigkeiten, welche der Annahme des bergischen Buches entgegenstanden, überwunden waren. Man dankte das vor allem den Bemühungen von Chemnitz, den Reisen und Briefen, die er es sich hatte kosten lassen. Bevor aber das Konkordienwerk ganz zu seinem Abschluss gekommen war, widersprach dem Chemnitz noch das Leid, daß er mit dem Herzog Julius von Braunschweig zerfiel und dieser sich von dem Konkordienwerk zurückzog. Das Zerwürfniß war insolgedessen entstanden, daß der Herzog (1578), aus Gewinnsucht, seinen Sohn Julius mit allen Gebräuchen der alten Kirche zum Bischof von Halberstadt hatte weihen und zwei seiner Söhne hatte tonsuriren lassen. Darüber war das

ganze protestantische Deutschland in Entsetzen geraten und Chemnitz hatte es für seine Amtspflicht gehalten, dem Herzog Vorstellungen darüber zu machen. Er hatte ihm in seinem Schreiben vorgeworfen, er habe seinen Söhnen das Warzeichen des Antichrists und das Angeheuer aus der Apokalypse ausprägen lassen. Dieses Schreiben nahm der Herzog so übel auf, daß er ihn seines Amtes als Schulrat entließ, allen Verkehr mit ihm abbrach und seinem Sone Paul die Bestätigung als Abt zu St. Aegyd in Braunschweig verweigerte. Unter dem Eindruck dieses Ereignisses hatten die das Konkordienwerk betreibenden Fürsten den Herzog nicht zu den Konventen in Jüterbock (Jan. und Juni 1579), auf welchen über die Vorrede und die Publikation der Konkordienformel beraten worden war, eingeladen. Darüber verstimmt, hatte der Herzog sich von dem Werk, das er bis dahin mit Feuereifer und mit großen Geldsummen gefördert hatte, zurückgezogen. Als endlich Chemnitz zum letztenmal (Febr. 1580) mit Andrea in Bergen zusammen war, um nochmals die Vorrede zu revidiren, so fehlte nicht viel, und er hätte sich auch noch mit Andrea entzweit, denn dieser, sonst der Nachgiebigere, machte jetzt dem Chemnitz Vorwürfe, als dieser einigen Milderungen, nicht in der Sache sondern in der Form, das Wort reden wollte. Chemnitz gab nach, aber die beiden Männer, welche so eifrig zur Erzielung einer Konkordie zusammengearbeitet hatten, schieden jetzt kühl von einander. Freilich waren sie einander innerlich nie recht nahe gekommen. Durch die trüben Erfahrungen, die Chemnitz da zuletzt noch machte, ließ er sich aber doch nicht abhalten, dem Konkordienwerk noch weitere Dienste zu leisten. Da dasselbe von verschiedenen Seiten angefochten worden war, übernahm er in Gemeinschaft mit Selneder und Kirchner den Auftrag, eine Apologie desselben abzufassen; es ist die aus 4 Theilen bestehende s. g. Erfurter Apologie, welche 1582 in Magdeburg gedruckt wurde. Sie aber gab Anlaß zu neuen Mißhelligkeiten. Die Helmstädter Theologen behaupteten in ihrer über die Erfurter Apologie abgegebenen Censur, daß die ausgegebene Konkordienformel nicht genau mit dem Exemplar, das sie unterschrieben hätten, stimme, und erhoben auch sonst noch einige Bedenken gegen dieselbe. Um diese Angelegenheit zu erledigen, wurde von den drei Kurfürsten und dem Herzog Julius ein Kolloquium in Duedlinburg (Dez. 1582) anberaumt, bei dem auch Chemnitz, von dem Kurfürsten von Brandenburg eingeladen, sich einstellte. Es war die letzte öffentliche Handlung, der er beivonte, und er mußte da noch den Schmerz erleben, daß auf ihm die Helmstädter die Ubiquitätslehre darin zu positiv ausgedrückt fanden, womit die Einleitung zu dem allmählichen Zurückgang der Helmstädter von der Konkordienformel getroffen war.

Die Anstrengungen der letzten Jahre, insbesondere der Handel mit den Helmstädtern, hatten Chemnitzens Kraft erschöpft, und obwol er noch nicht die Mitte der sechziger Jahre erreicht hatte, nahte doch das Ende seiner Tage heran. Seine Kräfte und sein Gedächtnis nahmen mit dem Jahre 1583 schnell ab, und zugleich bemächtigte sich seiner eine düstere Gemüthsstimmung. Da er fühlte, daß seine Tage gezählt seien, kam er um seine Entlassung ein, der Rat der Stadt lag ihm aber an, noch ein halbes Jahr abzuwarten und zuzusehen, ob sich seine Kräfte nicht wieder einstellen würden. Da das aber nicht der Fall war, legte er am 9. September 1584 seine Stelle nieder. Er hätte jetzt gerne die Ruhe noch benützt, um seine *locos communes* noch einmal durchzusehen und seine Evangelien-Harmonie zu beenden, aber in der Fastenzeit des Jahres 1588 steigerte sich sein Uebelbefinden. Am Donnerstag vor Ostern legte er sich in Folge eines Fieberanfalls auf sein Sterbebett und wartete in stiller Ergebung auf seinen Tod, der des andern Tages eintrat, am 8. April 1586. Sein Tod erregte in allen Kreisen des protestantischen Deutschlands die schmerzlichste Theilnahme, die ihren Ausdruck in einer Anzahl von Elegien, Oden, Epigrammen in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache fand. Man ehrte gleichwohl seine Leistungen und seine Gelehrsamkeit wie seinen Charakter, und es geschah das von Freund und von Feind. Eine einzige Ausnahme machte ein Pamphlet, das fünf Jahre nach seinem Tode von einem Gegner der Konkordienformel ausging. Darin wurde ihm nachgesagt, daß jene trübe Gemüthsstimmung ihren Grund in der Reue über seine Theilnahme an dem Konkordienwerk gehabt habe und wird ihm übermäßiger Eifer nach Geld und Gut

vorgeworfen. Der Rat der Stadt Braunschweig, der ihm stets ein dankbares Gedächtnis bewarte, hielt es für seine Pflicht, „eine Rettung der Ehren des Glaubens und Bekenntnisses D. Chemnitii“ (1592) in Druck ausgehen zu lassen.

Chemnitz war kein schöpferischer Geist, aber ein Mann, wie ihn diese Zeit gerade brauchte, denn nach einer so produktiven Periode, wie die der Reformation war, war das nächstliegende Bedürfnis das, den da angehäuften Stoff zu ordnen und zu erhalten, und dazu eignete sich Chemnitz in ausgezeichnete Weise. Er betrachtete es als die oberste Aufgabe der protestantischen Theologen, mit der Durchführung des von Luther zur Geltung gebrachten Schriftprinzips einen ganzen Ernst zu machen, darum fürte er in allen seinen Schriften den Schriftbeweis mit der größten Sorgfalt und überragte darin die meisten Theologen seiner Zeit. Weil ihm aber Luther der eigentliche und einzige Reformator war, wollte er, daß man in allen Lehrfragen auf ihn zurückgehe und alles im Sinn und Geist Luthers entscheide. Als die lutherischen Theologen in zwei Richtungen auseinander zu gehen anfingen, nahm er sofort eine entschiedene Stellung ein; er stand in Sachen der Lehre auf Seite der streng lutherischen Partei und ließ sich durch sein früheres Verhältnis zu Melanchthon nicht hindern, schon in betreff des Interims, dann in den sich anreihenden Lehrfragen, Partei wider ihn zu nehmen. Aber er war, wenn auch strenger Lutheraner, doch nicht Zelot. Er hatte sich einerseits schon in den osiandrischen Streitigkeiten, gegen das, was der Prophet Ezechiel „übertünchen“ nannte, ausgesprochen, gegen den Versuch, an sich unversöhnliche Gegensätze um des Friedens willen abzustumpfen, andererseits aber tabelte er, namentlich an Flacius, nicht nur die Verbammungslust, sondern auch die Neigung zu neuen Lehren und zu neuer Redeweise. Er nahm den Melanchthon gegen Flacius in Schutz und tabelte an dem letzteren, daß er über den Schwächen desselben seine großen Verdienste übersehe. An Melanchthon schätzte er nicht nur dessen Geist der Mäßigung, den er sich selbst aneignete, sondern auch den glücklichen Anfang, den er mit Herstellen einer Dogmatik gemacht habe. Er rühmte an ihm, daß er sich das große Verdienst erworben habe, Luthers Lehre nicht allein in bekennismäßige Form, sondern auch durch seine loci communes zu systematischer Ausbildung gebracht zu haben und der Gedanke, der ihn in seinen Vorlesungen über Melanchthons loci, welche bald nach seinem Tode, 1592, von Polycarp Leyser herausgegeben wurden, leitete, war wol der, mit Anschluß an die Methode Melanchthons ihn in den Punkten zu korrigiren, in welchen er den Sinn und Geist Luthers vermißte. Auf eine Fortbildung der Dogmen sah er es nicht ab. Nur in der Lehre von der Ubiquität hat er Eigentümliches aufgestellt. Seine Interessen waren viel mehr darauf gerichtet, einen festen Lehrbegriff zur Geltung zu bringen. Darin hielt er viel auf die corpora doctrinae, in welchen auch der Ausdruck ein fest bestimmter war, denn dadurch glaubte er, Einhelligkeit in der Lehre zu wahren. Das hängt wol damit zusammen, daß er vorwiegend praktischer Kirchenmann war. —

Die Hauptquelle für das Leben von Chemnitz ist: Ph. Jul. Methmeyer, „berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie“ (Braunschweig 1707, 4^o), pars III, 1710. Da auch ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften. Viele Manuscripte noch auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel, Briefe und Gutachten in den Ministerialarchiven norddeutscher Städte.

Ältere Schriften über Chemnitz: Gasmeri oratio de vita, studiis et obitu Chemnitii 1588, und neuere: Queck, oratio de M. Chemnitio, Jen. 1845. Theoph. Preffel: „Martin Chemnitz“, Elberfeld 1862 in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche“, eingeleitet von R. Nitzsch, VIII. (Supplement-) Theil; Dr. C. G. H. Lenß, „Dr. Martin Chemnitz“, ein Lebensbild aus dem 16. Jahrh., Gotha 1866; Herm. Hachfeld, „Martin Chemnitz, nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnis zum Tridentinum“, Leipzig 1867. G. Schmid

Cherbury, s. Deismus.

Cherubim, s. Engel.

Chile. Kirchliche Statistik. Die seit dem 16. Febr. 1817 bestehende Republik Chile hatte auf einem Flächenraum von 6238 Quadratmeilen oder 343,458 Quadratkilometern im Jahre 1854 nur 1,439,120,

1857 1,558,319,

1865 1,819,223,

1869 1,938,861 Bewohner.

Die meisten von diesen sind spanische Abkömmlinge, die Hal der Mischlinge ist eine weit geringere. Die in jener Hal nicht mitbegriffenen unabhängigen Indianer, die Araucanos, will man neuerdings auf etwa 70,000 Seelen berechnen; andere Angaben nennen freilich eine viel geringere Hal. Ihrer Abstammung entsprechend sind die Chilenos durchgängig katholisch und so ist denn auch laut § 5 der Verfassung „die katholisch-apostolisch-römische Religion die Religion der Republik von Chile mit Ausschluß der öffentlichen Übung jeder andern“. Das Patronat über die Kirche steht dem Präsidenten der Republik zu, sowie dieser auch die obersten kirchlichen Würdenträger auf Vorschlag des Statsrates zu ernennen hat. Ebenso bedürfen die päpstlichen Bullen und die bischöflichen Verordnungen zur Veröffentlichung seines Placets. Da Rom hieran und an einigem anderen Anstoß nimmt, ist der mehrfach von der Regierung angestrebte Abschluß eines Konkordats noch nicht gelungen. An der Spitze der Kirche steht der Erzbischof von Santiago, unter ihm die Bischöfe von La Serena, oder Coquimbo, Conception und Ancud oder Chiloe. Die Hal der Geistlichen ist eine zu geringe. Es fehlt an Mitteln, sie zu erhalten und die Pfarreien zu mehren. Die Kirche in Chile war nie reich; nach der Losreißung von Spanien zog der Stat die Kirchengüter und den Zehnten ein und übernahm dafür die Besoldung der Geistlichen und die Unterhaltung der kirchlichen Gebäude. Da nun auch das Unterrichtswesen, dem man anzuerkennende Sorgfalt zuwendet, die Mittel des States sehr in Anspruch nimmt, kann zur Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse nur das nötigste geschehen. Gebildet werden die Geistlichen auf vier vom Stat mit jährlich etwa 25,000 Pesos unterhaltenen und von Priestern geleiteten Seminarien. Auch gibt es an der Universität zu Santiago eine theologische Fakultät. — Von den im Lande bestehenden Orden dienen Kapuziner, Franziskaner und Jesuiten in der Mission an den Indianern. Es bestehen etwa 20 Missionsstationen, die zum Teil aus Statsmitteln unterstützt werden. Es gibt im State eine ziemliche Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern. Den Mönchsklöstern ist 1830 ihr Klostergut unter der Bedingung zurückerstattet, daß sie Freischulen errichteten. Die Nonnen der verschiedenen Orden widmen sich fast alle der Erziehung; auch die Normalschule für Volksschülerinnen steht unter der Leitung von Nonnen. Daneben wirken die barmherzigen Schwestern an Spitälern. — Die Hal der kirchlichen Feste ist in Chile zum Besten des Volkes mehr beschränkt, als in den übrigen südamerikanischen Republiken. Außer den Sonntagen werden nur 12 kirchliche Feste im Jahre gefeiert. Alle öffentlichen Prozessionen, mit Ausnahme der Prozession am Fronleichnamsfest, sind verboten. — Aus Fremden, Engländern, Amerikanern, Deutschen, haben sich in der Hafenstadt Valparaiso und in der Hauptstadt Santiago zwei kleine protestantische Gemeinden gebildet, jedoch ohne das Recht öffentlicher Kultusübung. Sie besitzen ein eigenes Bethaus, in dem sonntäglich nach anglikanischem Ritus Gottesdienst gehalten wird, und einen eigenen Friedhof. Erst seit dem Kirchhofsgesetz vom 13. Nov. 1877 sind nämlich die der Verwaltung des States oder der Gemeinden zugewiesenen Kirchhöfe nicht mehr konfessionell. Ziemlich viel eingewanderte evangelische Deutsche leben in den südlichen Provinzen Valdivia und Planquihue. Sie haben 1863 durch Vermittlung des Centralvorstandes des G.-A.-Vereins einen evangelischen Geistlichen erbeten und ihn 1865 vom evangelischen Oberkirchenrat in Berlin erhalten. Dieser wohnt in Puerto Montt. Eine zweite Gemeinde ward etwas später in Osorno abgezweigt. Beide bedürfen noch der Unterstützung des Gustav-Adolph-Vereins.

Quellen: Stein-Wappaus, Handb. d. Geogr. und Statistik, 7. Aufl.; III, 1, S. 727 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. Mitteilungen vom Centralvorstand des G.-A.-Vereins. G. Plitt.

Chiliasmus, eine geschichtliche Erscheinung, deren Begriff und Wesen sich mit Sicherheit nur aus der Geschichte selbst bestimmen läßt.

Die Zeitdauer der 1000 Jahre, auf welche zunächst die Etymologie führt (*χίλιαι ἐτη*), bildet bloß ein untergeordnetes und nicht immer streng festgehaltenes Moment desselben. Aber das Grundmerkmal in allen seinen Gestaltungen der Entstehungszeit ist die Idee eines herrlichen Friedens- und Wohlstandes, in welchem Christus nach der glorreichen Wiederkunft als am Schluss der zeitlichen Weltordnung die verkörpert und auferweckten Frommen auf Erden um sich sammeln und persönlich unmittelbar regieren werde. Sichtbare Wiederkunft Christi zur Errichtung einer irdischen Theokratie, als Mittelpunkt der im Wesen des Christentums begründeten vollen Weltherrschaft und Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseits; Vernichtung der antichristlichen und Unterwerfung der für das Göttliche bildsamen Weltmächte; Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Frommen für das tausendjährige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ αἰτία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*), der übrigen Toten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des im Genuß teils geistiger teils sinnlicher Güter sich betätigenden Glückes; Mitherrschaft der Verkörpert über die unverkörperte Menschheit: — das sind hiernach die Hauptmomente dieses Begriffs, welcher indes bei den spätern Chiliasien nach der Natur der dem ganzen Vorstellungskreise von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit selbst in bezug auf Grundgedanken nicht unwesentliche Modifikationen erlitten hat. Jedenfalls schließt der Chiliasmus die Vorstellung von einer diesseitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung aus. Das tausendjährige Reich ist nicht die Darstellung eines idealen Weltzustandes, in welchem das Christentum vor und unabhängig von der persönlichen Gegenwart Christi die ursprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, sondern die „außergeschichtliche Hineinplanung“ des verkörpert Jenseits in die Unfertigkeit des ringenden Diesseits. Eben deshalb ist dem Chiliasmus der Charakter des Übernatürlichen wesentlich. Aber dieses Jenseitige tritt „nur in dem Maß abrupt auf, als die immanente weltumbildende Kraft des Christentums noch zurück und die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt“ geschärft ist. So läßt sich sagen, daß das tausendjährige Reich in gewissem Sinn „das Resultat der unausgesetzten Wechselwirkung zwischen der diesseitigen Lebenssphäre und dem jenseitigen Reich Christi“ darstellt. Unter allen Umständen bildet der Chiliasmus nur eine Entwicklungsform der Apokalypsil, one ihren Inhalt zu erschöpfen, und hat die Apokalypsil zugleich als Teil in sich, wiesern dieselbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn die Vorausverkündigung und Berechnung derselben sich zur besonderen Aufgabe macht, one daß sich jedoch das eine oder das andere zu seinem Wesen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre teilt er die Hoffnung auf die sichtbare Wiederkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwischen den Eintritt dieser Wiederkunft und den Endabschluß des irdischen Weltäon noch den Mittelzustand des tausendjährigen Reiches einschleibt.

Einen Hauptanteil an seiner Verbreitung hatte zu aller Zeit der Glaube an die biblische Begründung. Die, buchstäblich verstanden, noch unerfüllten Verheißungen des alten Testaments (wie 1 Mos. 12, 1 ff.; 15, 3 ff.; 27, 17 ff.) oder des Herrn (Matth. 5, 4; 19, 29; Luk. 14, 12 ff.), insbesondere die prophetischen Gesichte bei Daniel und Ezechiel, die Rede des Paulus von einem dereinst wider endenden Reich Christi (1 Korinth. 15, 25 ff.) und ähnliches schienen die Wahrheit eines tausendjährigen Reiches ebenso zu verbürgen, als sie die Ziffern und Farben für die dramatische Einzelschilderung lieferten. Aber die Haupturkunde wurde von Anfang an die Offenbarung Johannis, in deren wörtlicher oder geistiger Auslegung sich zugleich die Stellung der Einzelnen zum Chiliasmus charakteristisch ausdrückt, so daß die Geschichte des einen fast durchweg die des andern ist.

Der Inhalt der apostolischen Predigt wußte nichts von einer Vollendungszukunft, wie die des Chiliasmus. Weder in den Worten Christi noch in den Briefen der Apostel zeigt sich von ihm eine Spur. Die Wiederkunft des Herrn

ist nach Matth. 25, 31 ff. (vgl. 2 Petr. 3, 10) keine andere als die zum Endgericht, mit welchem sich die Entwicklung dieser gegenwärtigen Weltordnung abschließt. In ihren Vorzeichen gehört nicht bloß, daß Abfall, Gottlosigkeit und fleischliche Sicherheit überhandnimmt, sondern einen Höhepunkt erreicht, welcher selbst den Gläubigen versuchlich wird (Matth. 24, 24. 37 ff.; Luk. 18, 8 vgl. mit 2 Thess. 2, 3). Nicht die Ruhe des Genusses, sondern Kreuz, Trauer und Verfolgung werden die Christen bis ans Ende der Tage haben (Matth. 24, 13. 21 ff. vgl. mit Apost. 24, 22; 2 Timoth. 3, 12). Das Unkraut soll vermisch mit dem Fruchtgetreide wachsen bis zur Zeit der Ernte (Matth. 13, 30). Christus kennt bloß eine Auferstehung sowol der Bösen als der Guten (Joh. 5, 28 ff.; Matth. 25, 31 ff.). Die perspektivische Auffassung dieser Stellen, welche harmonistisch in sie die Voraussetzungen des Chiliasmus einrückt, hat keinerlei Stütze, weder im Zusammenhang noch im Wortlaut der Schrift. Und wenn Christus bei Luk. 14, 14 der Uneigenmütigkeit derjenigen, deren Liebeserweise unabhängig sind von der Warscheinlichkeit der Widervergeltung, Erfaß bei der Auferstehung der Gerechten verheißt, so nennt er, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu leugnen, nur die der Gerechten, weil allein auf sie der Gedankenzusammenhang leitet. Ebenso trägt der Glaube der Apostel an die Nähe des Weltendes wol ein apokalyptisches, aber kein chiliasmatisches Kolorit. Die Stufenfolge der Auferstehung bei Paulus (1 Korinth. 15, 23 ff.) ist allerdings auch eine zeitlich successive, doch so, daß das Ende des irdischen Weltäon, wo der Sohn dem Vater die Herrschaft zurückgibt, sich unmittelbar an die engverbundenen Akte der Totenauferweckung und des Weltgerichts anreißt (*εἰτα τὸ τέλος*). Der Ausspruch Thess. 4, 16 ff. stellt die Auferweckung der in Christus Entschlafenen allein der Entrückung der lebend Verwandelten, nicht der Auferstehung der übrigen Toten entgegen. Aber neben Zukunftsbildern dieser Art fehlt es freilich auch nicht an solchen, welche dem Buchstäblichkeitsgeist roh chiliasmatisch Gesinnter zum Stützpunkt werden konnten. Man denke an das Zukunftsessen der Erwählten mit den Patriarchen im Himmelreich (Matth. 8, 11), an das auf neue Weise fortzusetzende Trinken des Weinstockes (Matth. 26, 29) und das Essen des Passah im Reich des Vaters (Luk. 22, 16), an das Sitzen der Apostel auf den zwölf Stühlen bei der Wiedergeburt, um die Geschlechter Israels zu richten (Matth. 19, 28). Endlich unzweifelhaft enthält die Apokalyphtik der Offenbarung (20, 4 ff.) die Grundzüge des Chiliasmus. Es war nur durch das gänzliche Mißverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Szenen und Gesichte möglich, daß die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jahre, innerhalb deren die Herrschaft der Erwählten mit Christus dauern soll, nicht die Widerkunft Christi, sondern irgend einen Punkt der Vergangenheit gelten lassen wollte. Schon die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.) schließt diese Deutung aus. Ebenso wenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiderleben der andern Toten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit nach dem Tode im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Wiedergeburt (Augustinus) oder das geistige Widererstehen der zeitgeschichtlichen Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener sein. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, welche noch ihrer befriedigenden Lösung wartet. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyphtik ausdrücklich an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliasmatischen Hoffnungsbilder fast durchaus aus den prophetischen Gesichten des alten Testaments oder durch unbewusste Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apol. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

So sicher nun aber auch der kirchliche Chiliasmus seine nächste Quelle in der Apokalypse des N. T.'s hatte, so vielfach berührt er sich im übrigen nach Form wie Inhalt mit der jüdischen Messiasidee, so daß kein Bedenken sein kann, ihn nach seiner letzten Wurzel auf den jüdischen Volksglauben zurückzuführen. Bereits die Propheten des A. Test.'s hatten ja ein Reich des Messias verheißt, in welchem

nach Wiederherstellung des jüdischen Staats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jehovahs das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußeren Wohlstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus diesem Zukunftsbild griff der Außerlichkeitsgeist des späteren Judentums, welcher die Aussprüche der Propheten ohne Unterscheidung zwischen Sache und Bild ins Sinnliche deutete, unter dem Druck der bürgerlichen Lage mit Vorliebe die politische Seite heraus, und es schien selbstverständlich, daß an dem Triumph des erwählten Volks über die Unterdrücker auch die inmittelst verstorbenen Israeliten Anteil haben würden. So entstand der jüdische Volkstraum von einem theokratischen Weltreich, in welchem unter der sichtbaren Herrschaft des Messias das allerwärtsher aus der Zerstreuung gesammelte und aufgeweckte Israel, nach Zerstörung der Weltreiche und ihres Götzendienstes, im alleinigen Dienst Jehovahs, herrschend über die Nationen, ein Leben unaussprechlicher Wonne voll Frieden und Gerechtigkeit führen werde. Es war ganz unabweislich, daß, als mit der Menschwerdung des Herrn sich die Messiasidee des N. T.'s im höchsten und vollsten Sinn verwirklichte, auch aus jenem Messiasideal des Volksglaubens einzelnes mit in die christliche Zukunftshoffnung übergang, nur daß, was der Jude sich von der ersten Erscheinung des Messias versprach, der Judenchrist in die Zeit der Wiederkunft Christi hinausrückte und alles überhaupt in die entsprechende christliche Form umbildete. Beweis dafür ist das Vorwalten des Jüdischen im Bilde des erwarteten Reichs und seiner Freuden, die hervorragende Stelle, welche Jerusalem und das Volk Israel als Mittelpunkt der neuen Theokratie einnimmt, die Salenmystik der sieben Weltjartausende. Daß gleichwol in seinem Grundkern der kirchliche Chiliasmus keineswegs bloßes Judenchristentum sei, dafür spricht schon die Auffassung des tausendjährigen Reichs als Übergangs- und Vorbereitungsstufe für ein höheres Dasein, während dem jüdischen Gesichtspunkt das Glück des Messiasreichs nicht sowohl „Vorpiel himmlischer Seligkeit, sondern in der Hauptsache Ziel und letzter Abschluss“ ist. Selbst von der judenchristlichen Form streifte die spätere Entwicklung mancherlei ab. Heidenchristen übersetzten sie in die Sprache ihrer Mythologie vom goldenen Weltalter. Neue Inspirationen und Apokalypsen gaben dem Chiliasmus eine oft sehr individuelle Gestaltung. Die Theosophie des 17. Jahrhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Netinger ausgebildeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige“ Schriftforschung schöpfte ihn selbständig aus dem tiefergefaßten heilsgeschichtlichen Organismus des Alten und Neuen Testaments.

Das *Wahre am Chiliasmus* ist einerseits die teleologisch wolberechtigte Erwartung, daß das Christentum in einem Blütealter der Kirche noch einmal seine durch Jahrhunderte über die Menschheit ausgegossene göttliche Segensfülle wie in einem Brennpunkt sammeln werde; andererseits das Bedürfnis einer organischen Vermittlungsstufe für die Welt des Jenseits. Seine Schwierigkeiten sind teils der Mangel einer festen Grundlage in der klar bezeugten biblischen Eschatologie teils das teleologisch wie ethisch Undenkbare eines Rückfalls von jenem Höhepunkt christlichen Heilsbesizes, wie er ihn am Schluss jenes tausendjährigen Blütealters nach Apokal. 20, 7 ff. annehmen muß.

In der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden sich drei Hauptperioden. 1) In den ersten Jahrhunderten bildete er einen Grundbestandteil wenn auch nicht des allgemeinen Kirchenglaubens, so doch der Schulorthodoxie, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2) Seit der Reformation lebte er als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Sekten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstjüchtigen Wünsche flüchteten, mit neuer Macht auf. 3) Tiefer ins Leben der Kirche drang er seit Mitte des 18. Jahrh.'s. Überall waren es zugleich gewalttätige äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, daß das Warten Gottes in der Geschichte, ähnlich wie seine Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Zeichen der Zukunft in sich trage, Gestalt und Farbe liehen.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus die kräftigsten Impulse aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrertum als die Krönung, wurde das Reich Christi als der große Erntetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost in der Gewißheit der nicht fernem Vergeltung. Das älteste bekannte Denkmal des kirchlichen Chiliasmus ist nächst der biblischen Apokalypse der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15), dessen Ursprung jedenfalls nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters reicht. Von Kleinasien, seinem Stammsitz, verbreitete er sich alsdann über die andern Teile der Kirche, zuvörderst unter die Judenchristen. Man trifft ihn bei Cerinth (Euseb. hist. ec. 3, 28; 7, 25), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25; Benjam. c. 10), bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1; 66, 20). Der Hirt des Hermas (vis. 1, 3) hat wenigstens leise Anklänge. Unter den Heidenchristen, in deren Mitte er noch vor Ausgang des ersten Jahrhunderts sich einbürgerte, kennt der Märtyrer Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (dial. c. Tryph. c. 80) zwar Rechtgläubige, welche die Hoffnung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck der vollkommenern Rechtgläubigkeit. Tatsache ist, daß, wie in den Briefen der apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius und Polycarp, so in den apologetischen Schriften des Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet: wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob dieses Stillschweigen seinen Grund nicht vielmehr in vorsichtiger Verhüllung als Leugnung der politisch nicht gefarlosen Lehre hatte. Irenäus (advers. haer. 5, 32 ff.) glaubte, wie der apostolische Vater Papias, sein Bekenntnis zum 1000jährigen Reich sogar auf die Aussage solcher, welche noch das Angesicht von Aposteln gesehen, gründen zu können. Die erste Abneigung gegen den Chiliasmus weckte seine schwärmerische Übertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, welcher den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte (adv. Marc. 3, 24), nicht vollständig loszureißen vermochte. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11) nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, konnte in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergößens nichts als das Märchen Jüdischgesinnter und Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch vorerst nur auf die Gebildeten. In Ägypten entstanden, als ein bibelfester Bischof Repos gegen die ideale Ausdeutung der prophetischen Verheißungen Einsprache erhob (*ἄλογος ἀλληγοριστῶν*), unter Gemeinden wie Lehrern heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung verhütete der milde Bischof Dionysius von Alexandrien († 266) durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen (*περὶ ἐπιγγελιῶν δύο συζητήματα*). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus († 311), auch hierin der Widerpart des großen Origenes, verteidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem. virginum 9, 5). Sein letzter Nachklang in der griechischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Basil. epist. 263; Epiph. haeres. 77, 26). Länger behauptete er sich als Volksglaube im Abendlande und namhafte Kirchenväter, wie Lactantius (um 320, institut. divin. 7, 14 ff.) und Victorinus (Bischof von Bettau Anfang des 4. Jahrhunderts) schilderten ihn in den sinnlichsten Farben. Noch Hieronymus (in Jes. l. 18 praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte keinen Verwerfungsspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Verteidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (de civit. dei 20, 7, 9), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltabzugs in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre. Es wurde Grundfaß, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Man sieht, nicht der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung, nicht die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Bereits mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem

christlichen Bekenntnis der Staatsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensnerv durchschnitten, wozu kam, daß er von der Kirche nicht sowol nach seinem teleologischen Grundgedanken, als in der Außerlichkeit seines ebionitischen Zerrbildes verworfen wurde. Nur als solches hat er seine Stelle in den Regerverzeichnissen des Philastrius (c. 59) und Augustinus (c. 8). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln interesselos fort. Denn so wenig es jetzt auch an den furchtbarsten Katastrophen in Natur wie im Völkerverleben fehlte, so lag's doch in der Gesamtstimmung der Zeit, daß weder jene Katastrophen noch die wachsende Entartung der Kirche chiliaistische Zukunftshoffnungen wecken konnten. Der herrschende Weltfönn war vorerst mit dem Weltfieg der Kirche vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphirenden Kirche. Den reformatorisch Gefönnnten aber erschien zur Vollenbung der Kirche nicht sowol die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfnis. Die allgemeine Erwartung des Weltendes am Schluß des ersten christlichen Jahrtausends war nichts als eine Folge der seit Augustinus üblichen Auffassung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjährigen Reichs von den Anfängen des Christentums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Wibergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit widerkehrenden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armut erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Kontemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spirituellen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Papstes. Wiesern daher beim Anbruch dieses dritten Weltalters eine Wiberkunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes. Auch was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalypstik oder gefiel sich in rechenkünstlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter herübergekommene Überzeugung, daß die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte die Entwicklung des göttlichen Reiches bis in das Einzelste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tief-erregten Zeit das Verständnis suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen“ Papsttums erblickte man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Haß gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjährigen Reichs. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Wibergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Ban zu brechen, dessen unmittelbare Nähe separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor Alters, entzündete sich an dem Märtyrertum der verfolgten Protestanten die eschatologische Gewisheit der nahenden Erlösung. Tausend Vorgänge am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Luferscheinungen, Naturwunder, Staatsveränderungen erschienen der gläubigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen, deren Zeichensprache Visionen, Träume, Gesichte im einzelnen deuteten oder verstärkten. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch, bald still zuwartend das güldene Zeitalter der verjüngten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Papsttums und der Weltreiche weis sagten. Die Reformatoren teilten den Glauben an die Nähe des Weltendes one chiliaistische Zukunftsnegier. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abtun

der Obrigkeiten und des kirchlichen Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes (1534) das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntnis (art. 17), die reformirte in der helvetischen Konfession (c. 11), diese Karikatur des waren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Die spätern Dogmatiker blieben bei dieser Verwerfung, welche in Grunde den Chiliasmus in jedweder Form traf, stehen, indem sie das tausendjährige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerte, aber selbst von den Schwingungen der Reformation mächtig berührte Werk mit chiliastischer Endausicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (*onus ecclesiae* 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen. Der Hauptherd der nachreformatorischen Apokalypstik wurden die Sekten der reformirten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts tiefergehende Bewegungen.

Unter den Chiliasten des 16. Jahrhunderts tritt kein Name von Bedeutung hervor. Noch der eigentümlichste ist der Wibertäuser David Joris aus Delft, zuletzt in Basel († 1556), welcher die Katastrophe von Münster mißbilligte, weil erst mit ihm, als dem Christus-David, das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden angebrochen sei. Aber selbst bei einzelnen Sozinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Während inmittelst die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhmes durch ideale Schilderungen des widerkehrenden Paradieses mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckte, und Valentin Weigel († 1588) den Heiligen auf Erden die selige Herrschaft des Christus in uns one Prediger und Schulgelehrsamkeit verhielt: öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jahrhundert. Die das Leben der Völker auf das tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Mißhandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Konventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern, welche, unter wilden Deklamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen, die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Not der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten immer neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte nicht lange nach Anfang des 17. Jahrh. ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das Neue Testament des heiligen Geistes, one Möglichkeit der Sünde für die Wibergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Selgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Wiberkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (*bonum nuntium Israeli de Messia* 1655; *prodromus evangelii aeterni*). Vorzüglich fruchtbar an Propheten solcher Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen wolverdiente Bischof Comenius, welcher eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (*lux in tenebris* 1657. ed. 3. 1665), starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjährigen Reichs. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jurieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermut durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (*l'accomplissement des prophéties* 1686). Die Inspirirten der sevennischen Berge nahmen ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Konvulsionen mit sich durch einen großen Teil Europas. In den Niederlanden verteidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, *assertion du rogne de mille ans, de Judaeorum conversione*) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (*Deklarationschrift* 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Frie-

den Reiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt eintreten werde, während die Phantastereien der feurigen Antoinette Bourignon, welche sich zur Wiederherstellung des Christentums gegen Welt- und Schulbildung berufen fühlte, einen einflussreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (*économie divine* [1687] 4, 12. 14) fanden. In England hatte besonders Joseph Mede (*clavis apocal.* 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Gläubigen als Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder tun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (*telluris sacra theoria* 1680. 89: 1. 4 — *de statu mortuorum et resurgentium* c. 10) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Mißtrauen gegen ihren religiösen Skeptizismus als durch das Bizarre der behaupteten Erdovolutionen.

Der lutherischen Kirche trat der Chiliasmus hauptsächlich durch den Pietismus näher. Schon die zahlreichen Weigelianer hatten den Ideen ihres Meisters ein bestimmter chiliaistisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wiederaufnahme der seit Alters übel berufenen Schwärmerei von der Wiederbringung aller Dinge (1700 ff., 3 fol.) wie durch die neuen Offenbarungen, deren er sich rühmte. Spener selbst kam durch seine „Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ (1693) in den Verdacht eines feinen Chiliasmus, welchen er one Zweifel nach Apokal. 20 in den Grundzügen festhielt, während Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht, 1730, Fol.) ihm einen schärfer apokalyptischen Inhalt gab, nach dem Gesichtspunkt, daß die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Durch die Verleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade wurde der Chiliasmus alsdann seit Anfang des 18. Jahrhunderts bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinerem Umlauf gebracht.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete ihm der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel, welcher dadurch, daß er die Apokalypsik mehr dem Bekenntnis der Kirche näherte, zugleich die dritte Periode des Chiliasmus eröffnete. Seine „erklärte Offenbarung“ (1740) und 60 Reden fürs Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalypsik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, daß der Chiliasmus in kurzem Glaubensartikel sein würde, nicht alsbald zur Wahrheit werden, und beruht es auf einem sehr engegefaßten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845, S. 6 f.) die chiliaistische Anschauung der Endzeit für die Überzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstral besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, verteidigten, popularisirten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriß der apokalyptischen Arithmetik nicht alles feuerfest fanden, billigten die chiliaistische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Detinger in Murrhardt († 1782) brachte sie in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der württembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengels Schülern einflussreichste Crusius (*hypomnemata ad theol. prophet.* I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegsgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseits nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristentum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indes der geniale Lavater (Ausichten in die Ewigkeit, 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegesgefühl und einen größern Reichthum an Poesie hineinrug. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis,

1808, 1809, gedruckt 1843) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideeen Bengels nicht verkennen. Neuen Bündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch-kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Oder man befreundete sich mit ihr durch die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborgs. Die Hauptlager des neueren Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. Von England aus etablierten seit 1832 die Irvingiten ihre apostolische Kirche mit dem Feldgeschrei, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sei. Andere Auserwählte pilgerten, wie schon der württembergische Pfarrer Friedrich anriet (1800), nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu sein. Aus gleichem Grund ließen sich die nach Kaukasien ausgewanderten Württemberger nur mit Mühe von dem Wiederaufbruch nach Palästina abhalten. In dem Salzseetal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Widerverkörperung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengels (Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander) fuhr fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjar aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. In Württemberg, im Wuppertal u. a. wurde das tausendjährige Reich zeitweise zu einem Grundartikel des Christentums, welchen man fleißigst in Schriften, Pfarrkreisen, auf Kanzeln oder in Konventikeln abhandelte. Bei Rothe (theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an Detinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, vornehmlich auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus“ der modernen Schriftauslegung ruht er bei Hofmann (Weisagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitsch (die biblisch-prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurz (Lehrbuch der heiligen Geschichte, 5. Auflage, S. 293 ff.), Gebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857, S. 372 ff.) und Boldt (der Chiliasmus, Dorpat 1869), wogegen bei andern sich dogmatische und exegetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl. I. S. 192 f.), Nitsch (System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851, S. 1271 ff.) und Erhard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.).

I. Zeit und Dauer des tausendjährigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit. Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine festsetzten, so kam selbst dem besonnenen Bengel kein Zweifel, daß, möchten auch in seinem apokalyptischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angenommenen Entscheidungsjares in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Wahrheit ausgedrückt werden würde. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte man sie auf die Kanzel. Im 18. Jahrhundert entstanden die kühnen Systeme apokalyptischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber überall beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte das meiste auf das Glück der Divination und Kombination ankam, konnte nicht fehlen, daß diese Systeme in Ziffern wie Sachen weit auseinander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mußten sich die Zahlen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jaren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße.“ Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, welche als chronologische Hauptregulatoren dienten, wurde das hohe Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie,

Naturphänomene u. a. in den apokalyptischen Schmelztiegel gebracht. Die gewöhnlichste Annahme der Kirchenväter war, daß die Zukunft des Herrn mit dem Schluß des sechsten Weltjartausends bevorstehe. Konkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106) nach Analogie der Tage des Jares und nach Jes. 61, 2 als Eintrittszeit das Jar 365 nach Chr., Hippolytus das Jar 500, Zuriou das Jar 1785, Bengel das Jar 1836, Stilling in spätern Schriften das Jar 1816, Sander das Jar 1847, die „sechs Perioden der christlichen Kirche (1851)“ den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Übereinstimmung herrschte über die Dauer, für welche die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, das Sechstagerwerk der Schöpfung, verglichen mit Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8, die prophetische Symbolik bot. Ebenso also wie sich nach den Tagen der Schöpfung die Zal der Jartausende des Weltbestandes berechnete, so gab der Sabbat, an welchem Gott zu schaffen aufhörte, das Vorbild für den großen Weltabbat des tausendjährigen Reiches. Auch bei neuern (z. B. Poiret, Stilling) lehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wider. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzal. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Kombination der Schriftstellen Jes. 65, 22 mit 1 Mos. 2, 17; 5, 5; Psalm 90, 4 bei Justinus. Nach Hofmann ist das achte Jartausend der Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstand. Nur das Evangelium des Mikodemus (c. 19) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jare. Und Bengel unterschied durch exegetisches Mißverständnis zwei sich einander folgende Jartausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Apokal. 20, 1—3) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6): ein Irrtum, von welchem wenigstens ein Teil seiner Schule sich los sagte. Nachdem zunächst Deringer wider beide Jartausende teilweise hatte chronologisch durcheinander laufen lassen, gab Stilling, welcher sich zu der alten Weltzeitrechnung von 7 Jartausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Es spricht für die Besonnenheit des neuern Chiliasmus, daß er, die tausend Jare der Apokalypse als prophetisch-symbolische Zal auffassend, über die Dauer des Reiches der Herrlichkeit überhaupt nichts näheres festsetzen will (Rothe, Ehrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjährigen Reiches keine nähere Angabe hat, so konnte, wo man die Parallele 5, 10 außer Acht ließ, die Wal zwischen Himmel und Erde freigestellt erscheinen. Es erklärt sich aus dem Bestreben, das sachlich Unvereinbare auch äußerlich möglichst getrennt zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn, † 1626) comment. in apocal. 20) ein doppeltes parallel laufendes Jartausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Peterfen, Joachim Lange, Hebart das Reich der ersterstandenen Märtyrer im Himmel, Auberlen die verklärte Gemeinde der seit der ersten Erscheinung Christi aus Juden und Heiden gesammelten, bei der Wiederkunft mit Christus in den Himmel zurückgegangenen Gläubigen (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment desselben unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit der Grundidee des Chiliasmus hielt sich die überwiegende Mehrheit der Chiliassten überzeugt, daß als alleiniger Schauplatz des Reiches Christi die Erde zu denken sei, und ebenso naturgemäß ergab sich da, wo nicht sektirerische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepusa, die Irvingiten ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseeal, zum Zion des neuen Weltreichs stempelten, als Centralstätte dieses Reichs das wideraufgebaute, erweiterte und verschönerte Jerusalem, für welches das Jerusalem droben, unser aller Mutter (Gal. 4, 26), nach Zrenäus das Urbild ist. Oder das himmlische Jerusalem, stralend in Gold und Edelgestein, senkt sich unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, daß jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken

herabhängen sehen, zum Zeichen, daß Christi Tag nicht mehr fern sein könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwählten des Reichs. Es war eine exegetisch zu ängstliche Vorsicht, wenn man sie nach Apoc. 20, 4 auf die Zahl der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Gefallenen und in der letzten Verfolgung Treugebliebenen beschränkte; und ein bloßer Ausfluß des Sektengeistes, wenn kleinere kirchliche Parteien alle, welche nicht ihrer Genossenschaft angehören, von der Teilnahme ausschlossen, wie die Irvingiten stündlich (nach 1 Thessal. 4, 17) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren, weil nur sie die Erben und Baugesellen des Reiches Christi sind. Weit universalistischer hat von Haus aus der kirchliche Chiliasmus die Reichsgrenzen gesteckt. Alle gläubigen Christen samt den Frommen des Alten Testaments sind nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, Irenäus) seine Bürger. In ihren Chor versetzt Poiret sogar alle, welche jemals um des Wortes Gottes willen gelitten haben, mit Einschluß der vom Logos erleuchteten Heiden (z. B. Sokrates), nur mit dem Unterschied, daß die Rolle des Herrschens allein den völlig Widergeborenen, dem übrigen bloß das Los seliger Untertanen zufällt. Fast durchgehends wurden den Auserwählten noch die lebend Verwandelten beigegeben (1 Thess. 4, 17). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auferstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Teil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blütealter glorreicher Erquickung und Vollendung sein (Piscator, Bengel, Crusius, Kurz). Andererseits leidete sich dieser chiliasmische Heilsuniversalismus mitunter in eine Gestalt, daß er, durch buchstäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ezech. Kap. 37 ff.), fast in Verleugnung der Absolutheit des Christentums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indes Epiphanius unglaublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Detinger, Hef haben die Wiederherstellung Israels bis auf die Erneuerung des levitischen Kultus als „symbolische Rück Erinnerung“ an das durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in dem Volk der Juden nicht allein den Grund, sondern ebensosehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Daß das bekehrte und nach Canaan zurückgeführte Israel als das von Zion aus herrschende Gottesvolk an der Spitze der Menschheit und so als der Kern und Mittelpunkt des Reiches Christi inmitten des verkürzten Naturlebens noch eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildeten Glanzes zu erwarten habe, ist eine sehr verbreitete Ansicht (auch bei Hofmann, Auberlen, Bold). Nach Jurieu sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Detinger ein Volk eitel Fürsten (Psalm 45, 17), welchem die Heidenchristen zu dienen haben. Ebrard begründet die Wiederaufrichtung des Reiches Israel aus Apoc. 1, 6 f. 3, 20 f. Röm. 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjährigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, daß es, wenn nicht selbst schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie“ der Vollendung sei. Es ist ein sinniger Gedanke, welchen zuerst Irenäus ausspricht, daß die Verkürzten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Übergangszustandes bei den spätern Chiliasmten nach, bei den einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Veranlichung mit Gott, bei andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Ebergestimmten die Hauptsache, daß Burnet neben dem successiven Ausreisen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Christentums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus man die Gewißheit dieser Vollendung schöpft. Die persönliche Gegenwart des Erlösers inmitten der um ihn versammelten Gemeinde ist deshalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, welche sich freilich sehr mannigfaltig

gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, daß, ähnlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wohnen werde (Poiret). Wo man ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, mußte, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig sein konnte, zu der Zukunft gegriffen werden, daß man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden errichtet, samt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sei's daß er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, in jeweiligen leibhaften Erscheinungen offenbart (Petersen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Detinger). Nach Burnet thront er, ähnlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stuhl. In sichtbarer Gestalt läßt auch Nothe den Herrn zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so tut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollendeten alles wider ab, was Sinnliches an ihrem Widererscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur den wenigsten unter den Chiliasen schien die Verherrlichung der Kirche möglich auch one sichtbare Widerkunft des Herrn, welche erst am Schluß des irdischen Weltäon eintritt, doch so, daß die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfährt (Kurz).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des Weltzustandes im tausendjährigen Reich sieht man überall die Warnung bestätigt, daß die Bilder des Jenseit meist Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnenrausch bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetztesten Ansprüche nebeneinander. Allerdings der rohe Judaismus eines Cerinth, welcher sich nach Apokal. 19, 7 ff. die Wonne eines täglich erneuten Hochzeitsmals versprach; der Ebioniten, welche ihren Gläubigen nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel und Krüssschäben von Gold oder Edelsteinen die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden in Aussicht stellten; der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch, Honig und Wein überfließen ließen: konnte nur in Schwärmern, wie Felgenhauer, Widerhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen trugen sich, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, wenigstens mit Träumen einer monströsen Naturfruchtbarkeit (Trenäus) und Nachkommenschaft (Commodian, Lactantius), deren Unerreichbarkeit mit dem Begriff eines verklärten Leibes nur scheinbar gemildert wurde durch die subtilen Bestimmungen Petersens, daß die Verklärten Engelsbrod genießen, und Poirets, daß ihre Fortpflanzung hermaphroditisch durch die Kraft der Liebe Gottes geschehen werde. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärteins gemacht. Nach Nothe ist die materielle Naturordnung in der das Reich Christi bildenden Menschheit so völlig aufgehoben, daß ebenso wenig mehr eine geschlechtliche Zeugung als der sinnliche Assimilationsprozeß statthat. Ähnlich Burnet, Lavater, Obrard. Wo man das tausendjährige Reich am idealsten faßte, waren Abtun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntnis der Wahrheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Wesenheit die beliebtesten Attribute, wozu als entsprechendes Naturidyll die Freiheit von allen Übeln, zumal von Armut und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben trat. Daß dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens sein werde, lag schon im Bilde des Weltababats angedeutet. Sein Grundcharakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistleiblicher, d. h. ein festliches Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Widergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden“ mit dem Aufhören der Politik als des steten Zunders der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbatsruhe des Volkes Gottes soll keineswegs als dumpfe Resignation eines schlechtthin auf sich bezoge-

nen Schattenlebens gedacht werden. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sei früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Grundzug im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch Weltentsagung hatte sich das Christentum den Beruf zur Weltverklärung erkämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Weltherrschaft zuerst konkreter bewußt“. Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, daß die verherrlichte Reichsgemeinde als Kirche das Missionsamt an Juden und Heiden zu üben (Lavater, Erhard), namentlich als israelitische Missionskirche die übrige Menschheit zu Christus zu führen habe (Auberlen), während nach andern (Peter Vange) dieses Missionswerk samt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsperiode für das tausendjährige Reich fällt. Wo ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jartausends überhaupt nur als geläuterter und potenziertes Abbild des Irdischen, eine Teilnahme Auferstandener, deren Auferweckung erst der Zukunft des zweiten Millenniums angehört, betrachtet wurde, konnte es selbst an den gewöhnlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blütezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewerk, wird weggelassen und an die Stelle selbstfüchtiger Besonderung tritt Gleichheit und Gemeinschaft der Güter (Detinger). So lange der Mensch in den gewonten Formen denkt, wird, was im besondern Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewußt sich auch auf die goldene Zeit übertragen. Kein Wunder daher, daß Detinger im Reich der Herrlichkeit auch seine theosophisch- alchymistischen Liebhabereien nicht missen wollte. Nach Lavater wird dort die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. sein. Den Camisarden in ihrem Verzweigungskampf für religiöse Freiheit stellte sich das Glück der chiliaistischen Zeit vorzugsweise als Sieg des Protestantismus über das Papsttum und Allgemeinheit der Weissagungsgabe dar. Aus derselben Hoffnung auf die nahe Herrschaft der reinen Lehre eine Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermut, welcher titanisch seine Blitze gegen Babel und Neber warf. Endlich als folgerechte Entwicklung der spekulativen Voraussetzungen ergab sich für Nothe als Aufgabe des tausendjährigen Reichs die, daß es vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Widerauflösung der äußern materiellen Natur in ihre Elemente zu bewirken habe.

Eine Hauptschwierigkeit mußte bei dem Charakter der Jenseitigkeit, welchen der Chiliasmus auch in seinen nüchternsten Gestaltungen trägt, über die Frage entstehen, ob wie der Tod, so bereits auch die Sünde in den Sieg verschlungen sei. In den Bildern vom goldenen Weltalter lag die Richtung hierauf. Das Gebundensein des Satans (Apokal. 20, 2 f.) hob wenigstens die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Wirklich soll nach den alten Vätern (Barnabas und Lactantius) die verherrlichte Erde frei sein von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Wahrheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Kurz läßt die niedrigsten wie die höchsten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt sein. Allein so verheißungsvoll diese Zukunftsbilder lauten, doch gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit nur da Raum, wo entweder das Moment der Bollendungsbestimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder sektirerische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Widergeborenen als Axiom festhielt. Vielmehr unterscheidet das Wesen des chiliaistischen Übergangszustandes gerade dadurch sich von dem der himmlischen Herrlichkeit, daß durch ihn sich noch immer der rothe Faden der Sünde hindurchzieht. Eine Zweifel wird die Sal der Gottlosen bei weitem durch die der Heiligen überboten werden (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurz, Pet. Vange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der

Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Wengel, Dettinger, Kurz).

Eben in dieser Mischgestalt des ethischen Lebens bewährt sich die notwendige Korrespondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur zwar trägt nach wie vor das Gewand der Verweslichkeit, da, wie die Schrift lehrt (2 Petr. 3, 7; Apokal. 21, 1) der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungszustand des Jenseit angehört. Aber der Verklärungszustand der Auferstandenen fordert mindestens die Anfänge ihrer Verjüngung. Nach Peter Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebenssphäre, durch welche sich die Fülle ihres Reichthums und ihrer Heilskraft vollständig erschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechselflose Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Tierwelt: das sind die Vorzüge, in welchen die Natur während der Dauer dieser Übergangszeit nach der Ansicht der meisten Chilias ten strahlt. Zrenäus äußert hierbei den Gedanken, daß die Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehen würde. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Thessal. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 10). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichteib der göttlichen Majestät und der Heiligen, während die Sonne ihre Stelle am Firmament nicht mehr als Leuchte, sondern als Puzstück hat.

Ein befriedigendes Werk über den Chiliasmus fehlt noch. Corrodiz kritische Geschichte des Chiliasmus (Frankf. 1781, 2. Titelausgabe Zürich 1794, 4 Bde.) genügt kaum als Stoffsammlung. Für einzelne Abschnitte brauchbar: Joh. Gerhard. loc. theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq. und Münscher Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten: in Henkes Magazin VI, 2 S. 233 ff. — Zu vergl. auch Dorner Lehre von der Person Christi I. S. 240 ff.

Semisch.

China, f. Missionen, protestantische, katholische.

Chion, f. Saturn.

Chibviten, f. Canaan.

Chlodwig, f. Franken.

Chor, f. Baukunst, christliche.

Choral, f. Kirchenmusik.

Chorgerichte, obere und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. Nachdem das Reformationsmandat vom 7. Febr. 1528 die Gewalt der Bischöfe infolge ihres Ausbleibens von der Disputation für aufgehoben erklärt (v. Stürler, Urk. der Bern. Kirchenreform. Bd. I. Bern 1862, S. 255; Richter, Ev. R.-Ordn. Bd. I. S. 104), trat sofort das Bedürfnis ein, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sog. Devolution der Episkopalrechte oder einer supponirten Delegation seitens der Gemeinde (nach Zwingli), sondern unmittelbar als christliche, von Gott zu Ruh und Frommen ihrer Untertanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und berufen glaubte. Schon am 29. Mai gl. J. wurde zu dem Ende ein „Chorgericht“ aufgestellt; es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft“ (Chorherrnstift zum Münster, woher vermutlich der Name) und aus 2 Mitgliedern des Kleinen, 2 später, 4 des Großen Rates und 2 Predigern bestehen. Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen und außerdem sollte es auch die „Anspracher der Gottesgaben“, d. h. die zur Zurückforderung früherer Vergabungen an die Kirche laut Ref.-Mandat Berechtigten anhören und bescheiden. Seine Urteile wurden (19. Jan. 1529) für endgültig erklärt und am 8. März erließen Räte und Bürger die erste (gedruckte „Ordnung und Satzung des Tegrichts, Straff des Gebruchs und Hury“) offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benützung derjenigen von Zürich vom Jare 1525 (Zwinglis Werke II. 2. S. 356 ff.; Richter a. a. O. S. 21 f.). Sie beginnt mit agendari-

sehen Vorschriften über Taufe, Abendmal und „Zuführung der Gelübten“, und geht sodann über zur Organisation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage; die beiden Ratsglieder sollten als Richter oder Obmann alterniren, das Siegel führen, ins Recht bieten u. s. w. Die Entscheide waren in der Regel inappellabel; nur „wo jemannts in söllichem verfürzt, das wir im Nüme rächt eröffnen mögent“. Es folgen ferner die Satzungen über Eheschließung, Ehescheidung, Widerverehelichung u. s. w. über das Verfahren wegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Hurerei. Die Strafen bestanden in Verstößung von Ehren und Ämtern, Gefangenschaft, Landesverweisung, nur selten in Geldbußen, die erst später überhandnahmen. — Zugleich wurde für jede Landgemeinde eine entsprechende Behörde, aus wenigstens zwei frommen, redlichen Männern samt dem Pfarrer bestehend angeordnet, die gleich den Eherichtern in der Stadt sittliche Vergehen untersuchen und der Ordnung gemäß mit Zutun des Vogts bestrafen sollten. Erzeigte sich der Leptere saumselig, so sollten ihn die andern dem Ehegerichte in der Stadt zu Handen des Rates verleiden. Auch hier schwebte unverkennbar das zürichsche Institut der Ehegauen von 1526 als Muster vor; nur ist von Exkommunikation, gemäß den seither veränderten Ansichten Zwingli's darüber, nicht mehr wie dort die Rede; auch erscheinen die Ehegauer mehr als die bernischen Chorrichter wie Gehilfen des Pfarrers für Zucht, Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens. Diese untern oder Land-Chorgerichte handelten übrigens in Disziplinarsachen mit eigener Kompetenz; nur in schwereren Fällen bildeten sie nachgerade die erste Instanz und in Ehesachen stand ihnen bloß die Präkognition und Berichterstattung zu. (Vergl. für Zürich Wirz, Hist. Darstellung der Verordnungen, welche die Gesch. des Kirchen- und Schulwesens in Zürich betreffen, Zürich 1793, Th. 1, S. 143 ff.; Mörikofer, U. Zwingli, Th. 1 S. 260, Th. 2 S. 43 ff.)

Während nun die Ansprachen an das Kirchengut bald wegfielen, erhielt das Ober-Chorgericht den fernern Auftrag, über Lehre und Leben der Prediger und Seelsorger zu Stadt und Land Aufsicht zu üben, dieselben wo nötig sammethaft in den Kapiteln oder besonders zu beschicken und zu examiniren. Ungehorsame dagegen würde man nach Verdienen ernstlich bestrafen. Es solle auch kein Kollator einen Pfarrer anstellen ohne vorherige Prüfung und Zulassung des Ehegerichts. — Daraus konnte sich allerdings eine größere, auch kirchliche Bedeutung und Wirksamkeit des Chorgerichts, eine den evangelischen Konsistorien ähnliche Stellung entwickeln; allein, obschon dieser Passus bis tief ins 17. Jahrhundert stehend blieb, so geschah es doch keineswegs, weil die Censur der Geistlichen von ihnen selbst in den ordentlichen Kapiteln oder Maßversammlungen im Beisein der Amtleute geübt wurde, und andere theils geistliche, theils weltliche oder gemischte Kollegien in die kirchlichen Geschäftszweige sich theilten. Dem Chorgerichte blieb hauptsächlich die Behandlung der Ehesachen, der Paternitätsgeschäfte und die Sittenpolizei und es bildete sich allmählich eine ziemlich weltliche und formelle Gerichtspraxis, gegen deren Ausartung die Regierung später widerholt, z. B. 1708 und 1773, remediren mußte.

Die Chorgerichte hatten überhaupt von Anfang an mit vielen Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie waren, zumal auf dem Lande, sehr unpopulär; Amt und Pflicht eines Chorrichters hatten etwas Gefährliches und wurden daher vielfach mit Unlust und Launigkeit versehen; das Volk erblickte darin eine Fessel alter und neuer Freiheit. In den Tagen drohender Reaktion nach dem Kappelerkriege (4. Dez. 1531) verlangten daher die Ausgeschlossenen der Landschaft u. a., daß den Pfarrern nicht erlaubt sein solle, Einzelne vorzuberscheiden, ja daß die Chorgerichte abgeschafft oder doch die Prediger daraus entfernt werden sollten. Die Regierung verhiess im sog. Kappelerbriefe Mäßigung und Milde; hielt jedoch das Institut selbst aufrecht und in der Stadt wenigstens behielten die Geistlichen ihre Stellung im Gerichte. (v. Tillier, Gesch. d. Freist. Bern, Bd. 3, S. 310 ff.; Kirchofer, B. Haller, S. 169; Pestalozzi, B. Haller, S. 51.) In kurzem (21. Sept. 1533) fand man sich indes wider genötigt, schärfere Strafen gegen sittliche Vergehen, besonders gegen Ehebruch, zu verhängen

und der allzuleichten Scheidung zu wehren; es stellte sich überdies als ein Übelstand heraus, daß „die Predikanten nit by den Gerichtern etwas Zyt han gesehen“, da doch „allerley Hendell, darumb dem gemeinen Man nit sonnders zu wissen, z. Th. Gotteshendell u. unser Mandat betreffend“ vorkämen; weshalb die Prediger allenthalben widerum zum Chorgericht verordnet wurden (26. Okt. 1536). Hierbei geschieht auch zuerst der „Egoumer“, d. h. „Uffsäher der Lastern und ergerlichen Lébens“ ausdrückliche Erwänung; zu solchen hatte der Amtmann fromme und ernstgesinnte Ehrenleute zu bestellen, welche bei Eidespflicht auf alles unehrbare, unchristliche und üppige Wesen gecliffentlich acht haben und die Fehlbaren one Ansehen der Person dem Chorgerichte samt dem Pfarrer zur Vorladung, Ermanung und sofern sie sich nicht bessern würden, zur Bestrafung anzeigen sollten (27. Mai 1558). Name und Verrihtung derselben scheint jedoch bald auf die Chorrichter insgemein übergegangen zu sein.

Nach der Einnahme und Reformation der Waadt wurden die Chorgerichte daselbst nicht sofort und allgemein eingeführt, vermuthlich weil man das Volk dafür noch zu unreif und unwissend glaubte und es durch Predigt und Unterricht allmählich heranzubilden hoffte. Allein diese Mittel erzeugten sich bei dem Mangel an religiöser Bildung und der tiefgewurzelten Sittenlosigkeit zu wenig wirksam und die Polizei- und Strafgesetze gegen Laster und Aberglauben blieben selbst in Lausanne und andren Städten, wo Chorgerichte (Consistoires) bestanden, nur zu oft kraftlos und unausgeführt. Das ware Heilmittel dagegen sah die Mehrzahl der Waadtländer Geistlichkeit, Biret, Balier und Beza an der Spitze, theils in der ihnen einzuräumenden Befugnis, auch die Erwachsenen und Hausväter insbesondere zu prüfen und zu unterrichten, theils in der Einföhrung eigentlicher Kirchenzucht nach calvinisch-genferischem Vorbilde bis zum Ausschluß vom Abendmale für die Unverbesserlichen und Ungläubigen, mit klarer und durchgängiger Scheidung von der bürgerlichen Straf- und Rechtspflege. Allein dies widerstrebte entschieden der zwinglischen Anschauung vom Kirchenregiment und den spezifisch-bernerischen Begriffen von strenger Statseinheit mit Einschluß der Kirche; zudem herrschte sowol gegen Calvin selbst als gegen jeden Schein hierarchischer Tendenzen ein unverholenes Mißtrauen und hatte doch nicht nur Zwingli zuletzt den Bann neben der Strafe der christlichen Obrigkeit für unnötig erklärt, sondern auch die Berner Synode von 1532 bestimmt ausgesprochen: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen lassen, so fern flyß ankert wird, und wöllend nit bald hemant wyter zu bannen fürnemmen“. — Man glaubte demnach allen billigen Forderungen gerecht zu werden, indem man fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermanung und Strafe einschärfte, und überdies auf Birets u. a. persönliche Vorstellungen die Einföhrung der Chorgerichte in allen Kirchspielen des savoyischen wie des deutschen Gebietes anbefahl. Die Exkommunikation betreffend, hieß es, erwarte man noch deutlichere Vorschläge, wie dieselbe auf Grund der bernischen Reformation zu verstehen und zu üben sei. Die übrigen Begehren wurden abgewiesen; nur die, welche nicht einmal das Vater-Unser und den Glauben wüßten oder offenbar falscher und verworfener (latholischer) Lehre anhängen, seien dem Amtmann zu verleiden. Die Antwort bestand in einem ausführlichen Entwurfe zu einer Disziplinarordnung nach calvinischen Grundsätzen, wobei der durchgreifende Unterschied zwischen bürgerlicher und kirchlicher Zucht nach Zweck und Mitteln hervorgehoben wird. Jene mit ihren Strafen möge ganz den Civilbehörden überlassen bleiben; diese bezwecke Erbauung und Besserung; dazu gehöre notwendig die Belehrung von Haus zu Haus, die Unterscheidung von Art und Grad der Sünde, die Klüge und Admonition durch das Konsistorium auch in Dingen, womit die Obrigkeit sich nicht befasse, und endlich die Ausschließung vom Abendmale und der Gemeinschaft der Gläubigen und Wiberaufnahme, was weder dem Prediger, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, sondern allein der Versammlung der Ältesten, auf dem Lande mit Beratung des Konsistoriums der nächstgelegenen Stadt zustehen solle. (Ruchat, Hist. de la Réform. de la Suisse. T. 7. p. 302 ss.) Der Verlauf und Ausgang dieser Verhandlungen ist bekannt genug; durch das faktische Vorgehen

Virets und seiner Freunde, die eigenmächtige Suspension der Abendmahlsfeier kam es zum Bruche und zur Verweisung einer bedeutenden Anzahl von Geistlichen (Hundeshausen, Die Konflikte in der bern. Landeskirche, S. 322 ff.). — Diese Katastrophe hatte nun wenigstens die Wirkung, daß die Regierung, one von ihrem Standpunkte abzugehen, den Klagen über schlechte Vollziehung der Mandate abzuhefeln und die Einsetzung und Abhaltung der Konsistorien überall durchzuführen suchte (26. Febr. 1559). Ihnen wurde auch die Befugnis eingeräumt, „daß sy die, so nit können hätten (s. oben), beßglychen die, so in ergerlichem Leben verharrend — für sich beschicken, examiniren, unterrichten und reformiren“, ihnen freundlich, lieblich und christlich mit dringlicher Vermanung zusprechen, auch ihnen raten, ob sie zu des Herrn Tisch gehen mögen. — „Aber hieby wollen wir nit gestatten, daß sy von dem Tisch des Herrn ußgeschlossen oder suspendiert werdint“. Eine ähnliche Manung erging den 29. Juli für das deutsche und welsche Gebiet zugleich, wodurch auch das Einschreiten gegen üppige Kleidung, Warsagen, Spielen, unßittliche Tänze und Vieder anbefohlen wurde. Dieselben Einrichtungen und Bestimmungen erhielten auch in den Gerichtsherrschaften Geltung und Anwendung (26. Febr. 1561) und in einzelnen Städten, z. B. Brugg und Zofingen, wo bisher der Rat die Chorgerichtsfachen an sich gezogen, wurde dies ab- und die allgemeine Landesordnung hergestellt (8. Juli 1566).

Viret und seine Freunde hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen; das Institut der Chorgerichte war und blieb unter kirchlichem Scheine ein vorwiegend statliches und polizeiliches; als solches hat es unftreitig seiner Zeit für Aufrethaltung äußerer Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit nicht Unerhebliches geleistet. Zur Pflege und Förderung religiöser Erkenntnis, lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit war es dagegen wenig angetan. Mit der Kirche stand es in ziemlich loser und äußerlicher Verbindung; denn daß die Sitzungen gewöhnlich nach dem Gottesdienste im Chor gehalten wurden, der Pfarrer als Mitglied beivonte, Schwören, Gotteslästerung u. dgl. von ihm geandert werden sollte und eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Schule ihm zustand, hatte wol nicht viel zu bedeuten; von einer direkten oder indirekten Teilnahme an kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung, von Mitwirkung bei der Pfarrwahl und von Gemeindevertretung war keineswegs die Rede. In die Reihe gewöhnlicher bürgerlicher Gerichte kamen die Chorgerichte auch dadurch zu stehen, daß von den zuerst inappellabeln Urteilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 der Weiterzug je nach Umständen vor den Rat oder die Zweihundert eröffnet wurde, und seit 1708 bestand das Tribunal statt aus 6 aus 8 weltlichen neben bloß 2 geistlichen Beisitzern. Überdies waren sie an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden, den man nach Bedürfnis erweiterte und vermehrte. Die Hauptausgabe dieser Chorgerichts-Sagung (Christenlich Mandat, Ordnung u. ansehen eines Ehrj. Rathß der St. Bernn vom Rischgang u. Predighören, Kindertouff zc. 1587) zählt schon im Titel ein langes Register der zu bestrafenden Laster und Vergehen auf. Unter den spätern Ausgaben sind besonders die von 1667 und 1787 zu nennen, von denen die letztere in gewissen Abschnitten bis vor kurzem auch für die Civilgerichte Geltung hatte.

Die Chorgerichte bestanden, die helvetische Zeit abgerechnet, bis zur Verfassungänderung von 1831. Von da an wurde das Ober-Chegericht aufgehoben und seine Jurisdiktion ging an die ordentlichen Civilgerichte über. Die untern dagegen dauerten unter dem Namen von „Sittengerichten“ und seit 1852 von „Kirchenvorständen“ fort, freilich mit mehr und mehr bestrittenen und beschrittenen Kompetenzen. Letztere hatten übrigens auch eine Stimme in kirchlichen Dingen und waren in den Synodalbehörden vertreten. (Finsler, Kirchl. Statistik der ref. Schweiz. Zür. 1854, S. 108 f.) Zu welcher Bedeutung und Wirksamkeit die gegenwärtigen Kirchgemeinderäte (1874) gelangen werden, muß die Zeit lehren.

Vorstehendes wurde meist aus den Quellen des Berner Statsarchivs geschöpft. Eine irgend eingehende Behandlung des Gegenstandes ist dem Verf. nicht bekannt.

Zschfel.

Chorenten, f. Messalianer.

Chrisma, f. Salböl.

Christabend

Christbaum } f. Weihnacht.

Christentums-Gesellschaft, die deutsche, verdankt ihre Stiftung dem Augsburger Senior, Dr. Johann Ursperger, einem gebornen Württemberger. Von dem Gedanken bewegt, die damals spärlich zerstreuten Freunde eines lebendigen bibelgläubigen Christentums in eine engere Verbindung und zu einem frischen Zusammenwirken zu bringen, machte er im Jar 1779 und 1780 eine 16monatliche Reise durch England, Holland und Deutschland, regte überall die Sache an, one es irgendwo zu einem festeren Verein bringen zu können, und kam schließlich 1780 nach Basel. Hier war ein fruchtbarer Boden für seine Idee, teils wegen des innigeren religiösen Lebens überhaupt, das hier waltete, teils wegen der dem Baseler Charakter innewohnenden Gabe tüchtiger Verwaltung und ausdauernder Ruhe. Am 30. August 1780 konstituirte sich der Verein unter dem Vorsitz des wadern Professors Herzog. Es war der Stiftungstag der Gesellschaft. Ihr Zweck wurde in ihrem Namen ausgesprochen, den sie zuerst trug, „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit“. Zu dem Ende sollten teils ältere und neue Schriften echt bibelgläubigen Inhalts möglichst wolfeil verbreitet werden, teils sollte jedes Mitglied durch einen unanstoßigen, christlichen Wandel und durch Werke treuer Liebe auf die Hebung lebendiger Gottseligkeit in der Nähe und Ferne hinwirken. Um Zusammenhang und Ordnung ins Ganze zu bringen, wurden feste Lebensregeln für jedes Mitglied aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu erbaulichen Besprechungen veranstaltet und eine umfassende Korrespondenz eingeleitet. Bald war ein eigener Geschäftsführer nötig. Der erste war der württembergische Kandidat Schmid, ihm folgten Steintopff (nachmals deutscher Prediger an der Savoy in London) und Blumhardt (nachmaliger Inspektor der Missions-Gesellschaft). Nach der ursprünglichen Idee galt es, möglichst viele Zweigvereine allenthalben zu stiften. Dieselben entstanden auch bald in großer Zahl in den wichtigsten Städten Deutschlands und der Schweiz (Frankfurt, Nürnberg, Stuttgart, St. Gallen, Bern, Thur u.). Aus der gesamten Korrespondenz und den Verhandlungen der Gesellschaft wurden Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen“ handschriftlich an alle Vereine mitgeteilt. Infolge der wachsenden Ausdehnung genügten aber die handschriftlichen Mitteilungen nicht mehr, und so entstanden im Jar 1783 die monatlich erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“, die vom Agenten der Gesellschaft verfaßt wurden und bis auf den heutigen Tag als vielgelesene christliche Zeitschrift bestehen. In demselben Jare wurde die Frage nach einem Centrum der ganzen Gesellschaft zwischen Nürnberg, das wegen der Nähe des Stifters längere Zeit dafür galt, und Basel, das mehr Tätigkeit entwickelte, verhandelt und für das letztere definitiv entschieden. Zugleich wurde der etwas mißliebige gedentete frühere Name umgewandelt in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“, woraus der einfache Name „deutsche Christentums-Gesellschaft“ sich bildete. Von nun an gewann die Gesellschaft stets an Ausdehnung der Mitgliederzahl und der Geschäftskreise. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen. Bibel- und Traktatverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Reispredigt, Leihbibliothek, Stärkung der Protestanten in katholischen Ländern, Evangelisirung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christentums unter Juden, Türken und Heiden u. dgl. wurde nach Gelegenheit mit Ernst betrieben. Dabei hatte sie ihren Weg mit wenigen Mitteln und unter viel Misskennung und Widerwärtigkeit sich zu banen. Ihr ruhiger besonnener Gang aber und ihre feste Organisation ließ sie alle Schwierigkeiten überwinden; ihre von aller Sektirerei sich freihaltende Richtung gewann ihr immer größeren Einfluß. — Mit der Zeit jedoch mußten sich aus ihrem Schoße von selbst einzelne christliche Sondertätigkeiten herausbilden, und zu selbständigen Vereinen, wenn auch in

festem Zusammenhang mit der Muttergesellschaft, gestalten. So entstand im Jahr 1804 von ihr aus — namentlich durch Vermittlung Steintopffs (von London aus) und Blumhardts — die Baseler Bibelgesellschaft, im Jahr 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, 1820 die Anstalt in Beuggen zur Bildung von Armenthullehrern und zur Rettung verwarloster Kinder, ebenso später der Verein für Freunde Israels, der Traktatverein, die Taubstummenanstalt in Nehen, die Bilinguiermission auf Grischona und andere. Je mehr freilich diese Zweige ein selbständiges Leben erhielten, desto mehr trat die ehrwürdige Muttergesellschaft selbst in den Hintergrund. Die frühere Organisation derselben hatte schon längst aufgehört, und obgleich sie selbst dem Namen nach noch fortbestand und einige Einrichtungen an ihr Dasein noch erinnerten, so war sie doch der Sache nach nicht mehr im Bestand. Der Mann, der seit mehr als 50 Jahren ihr Vertreter, Geschäftsführer und unermüdetlich tätiger Beförderer gewesen ist, und dessen immer frischer Unternehmungslust die meisten Töchtervereine ihre Entstehung verdanken, — der frühere Cameralist C. F. Spittler, der im Jahre 1867 gestorben ist (s. d. Art.) — vertrat lange Zeit hindurch fast allein diese ehrwürdige Gesellschaft. Mit ihm wird sie wol auch dem Namen nach vollends erlöschen. Die wenigen Fonds, die sie noch besaß, werden zu anderweitigen christlichen Zwecken verwendet. Ihr Archiv ist übrigens reich an den merkwürdigsten handschriftlichen Beiträgen zu einer Zeitgeschichte der verfloffenen 70 Jahre. — Vgl. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der histor. Ges. in Basel, Bd. 4, S. 197 ff.

A. Oftertag †.

Christologie. 1) Die Idee und Aufgabe dieses Dogmas ist kurz gesagt die wissenschaftliche Erkenntnis Christi. Nun kann aber a) die wissenschaftliche Erkenntnis Christi in dreifach verschiedenem Interesse angestrebt werden, und sie ist deshalb auch Gegenstand dreier verschiedener theologischer Wissenschaften, nämlich der (biblischen) Geschichte, der Dogmatik, der Ethik. Für jene ist Christus zunächst als eine einmal gewesene und in bestimmten Geschichtsbüchern geschilderte Persönlichkeit mit ihrem Leben, Handeln, Charakter der Gegenstand rein objektiver, möglichst treu und klar reproduzierender Erzählung. Wenn derselben die Fülle und Herrlichkeit des Gegenstands zugleich Wärme der Darstellung, ja selbst Begeisterung einflößt, so ist dies an sich nichts anderes, als was jeder lebendigen Darstellung bedeutender geschichtlicher Persönlichkeiten und Ereignisse zukommt. In der Dogmatik dagegen ist der Fluß der geschichtlichen Entwicklung zum Stillstand gekommen, ihre Christologie faßt Jesum als Objekt unseres Glaubens, als den Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewohnenden göttlichen Lebens und zeigt, warum und wie er dies ist. Doch davon unten mehr. In der Ethik endlich kommt dieses von Christo in uns einströmende Leben sozusagen wider in Fluß, sie zeigt, wie von hier aus sich unser, des Einzelnen und der Gesamtheit Leben nach seinem Gut und nach seiner Aufgabe gestalten. Aus der ethischen Christologie fließt dann die unmittelbare Verwertung ihrer Anschauung fürs praktische kirchliche Leben in der praktischen Theologie, und deren letzter Ausläufer ist die erbauliche Christologie, die nur noch so weit wissenschaftlichen Wert ansprechen kann, als sie in nüchternster Weise wirklich nur die praktischen Konsequenzen der eigentlich wissenschaftlichen Christologie zieht.

b) Die dogmatische Christologie, mit welcher wir uns hier allein eingehender zu beschäftigen haben, hat, wie gesagt, zum Gegenstand Christum insofern, als er Objekt unseres Glaubens ist, und dies ist er als der Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewohnenden göttlichen Lebens. Das aber ist er allerdings nur als die und die einmal, historisch gewesene Persönlichkeit, und insofern kann auch die Dogmatik zwar wol one ein ausführliches „Leben Jesu“, nicht aber one das Resultat eines solchen, nenne man's nun kurzes Lebensbild oder Charakterbild oder wie es sei, durchkommen. Hat doch auch die orthodoxe Christologie hauptsächlich durch die Unterscheidung der beiden Stände (status exinanitionis und exaltationis), die ja nichts anderes sind, als die beiden Hauptperioden des Lebens Jesu, diesem geschichtlichen Prinzip Rechnung getragen. Inwiefern dann dasselbe noch unmittelbarer in die Dogmatik eingzugreifen und

eingegriffen hat, werden wir unten sehen. Aber der eigentlich beherrschende Gegenstand der dogmatischen Christologie ist der im Glauben lebende Christus, ist Christus als das, was er mir (dem Einzelnen und der Kirche) ist, Christus in seiner Lebensbedeutung für uns. Darin liegt einmal, was den Gegenstand des Dogmas im näheren betrifft, die Einheit der Person und des Amtes Christi, zugleich aber das Recht, für die Darstellung beides zu sondern. Da über diesen Punkt allgemeine Übereinstimmung herrscht, so beschränken wir uns auf Citirung einiger Aussprüche, welche denselben genügend erhellen; einmal für die Einheit von Person und Werk sei Schleiermachers Wort angeführt (Dogmatik § 92): „Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde Christi weisen aufeinander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unmittelbar eins“, und das von Thomajus (II, S. 3): „Das Werk ist nichts anderes als die Selbstbezeugung, die Lebensbetätigung der Person; die Person als lebendige gefasst nichts als die leibhaftige, persönliche Vermittlung und Versöhnung“. Was die Trennung beider loci betrifft, so sei wider an Schleiermachers Kanon erinnert, daß „in beiden Lehren das Eigentümliche aufeinander bezogen werden muß“ und so „die aufgestellten Sätze ein ursprüngliches Selbstbewusstsein rein widergeben sollen“.

Allein der Inhalt des Dogmas selber ist mit dem Gefagten eigentlich noch kaum bezeichnet. Da jedoch für die Bestimmung desselben alles auf den Stand- und Gesichtspunkt des Darstellers ankommt, so wird es das Richtige sein, wenigstens die bedeutendsten, möglichen und wirklich vorhandenen Gesichtspunkte, von denen aus die Christologie konstruirt wird, ins Auge zu fassen, womit sich dann alsbald auch verschiedene Methoden des Vorfahren ergeben. Nur ein Stand- und Gesichtspunkt für die Christologie ist in der Dogmatik vornweg ganz auszuschließen, das ist der absolut glaubens- und pietätslose. Die Dogmatik faßt Christum als Objekt des Glaubens; wo gar kein Minimum von Glauben ist, kann zwar eine historische Darstellung der „Ansichten von Christo“ (vgl. Strauß, Dogmatik), aber keine Christologie zu Stande kommen. Diese rein negative Stellung außer Acht gelassen, scheint es uns, könne die Christologie hauptsächlich von drei Gesichtspunkten aus behandelt werden. Bei dem ersten schließt sich die christologische Dogmatik aufs engste und unmittelbarste an die christologische Geschichtswissenschaft an und hält es für ihre oberste, wenn nicht einzige Aufgabe, das Christusbild genau nach der Zeichnung, wie sie von der Geschichte ihren Urkunden gemäß in historischer Entwicklung entworfen ist, systematisch zusammenfassend und als solches in seiner Bedeutung für uns darlegend vorzuführen. Hierbei kann entweder, wie dies namentlich in den dogmatischen Reflexionen und Exkursen der modernen „Leben Jesu“ geschieht, vorherrschend kritisch verfahren werden; oder kann eine möglichst treue und lebenswarme Reproduktion des unmittelbaren biblischen Christusbildes für die Hauptsache gehalten werden, so namentlich von den Vertretern der s. g. biblischen Richtung (Beck, Lindenmeyer u. a.); oder endlich kann die Wiedergabe nicht des in der Bibel gezeichneten geschichtlichen Christusbildes, sondern der verschiedenen, schon durch Reflexion hindurchgegangenen Anschauungen der biblischen Schriftsteller von Christo zur Aufgabe gemacht werden, so von den biblischen Theologien und biblischen Lehrsystemen (wider Beck, sodann des Unterz. Lehrsystem). Bei all diesen verschiedenen Nuancen wird doch diese ganze Richtung als eine einheitliche angesehen und etwa als die historisch-biblisch-analytische bezeichnet werden dürfen. Je mehr aber hierbei wirklich Dogmatik getrieben wird, umso mehr muß diesem Gesichtspunkt und seiner Methode bereits auch der zweite mehr oder weniger einverleibt werden, welchen wir den soteriologischen nennen möchten. Hier bildet immer das Werk Christi, das was die Kirche und der Einzelne an ihm hat, bewußt oder unbewußt die Grundlage der Christologie. Ist für den zuerst geschilderten Gesichtspunkt der Gegenstand der Darstellung der biblische Jesus Christus an sich, dessen Bild dann etwa noch mit dem, für was Kirche und Widerkirche ihn hält, verglichen wird, so ist es für die zweite Art der Untersuchung von vornherein (ex praemissis) der Heiland, der Mittler, der Hersteller der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, der Gottmensch oder wie

die verschiedenen Bezeichnungen heißen mögen, was dargestellt wird. Im ganzen darf gewiß, bei Anerkennung unendlicher Verschiedenheiten, als klassischer Ausdruck dieser Christologie einerseits die evangelisch-orthodoxe Konstruktion (doch mit einer aus dem dritten Gesichtspunkt folgenden Modifikation, s. u.), andererseits die Schleiermachersche Christologie angesehen werden, an welcher letztere dann, mit Anschluß teils an die Orthodorie, teils an die erstgeschilderten Richtungen, teils an die dritte, sogleich zu bezeichnende Methode, sich die meisten neueren Dogmatiker anreihen. Die Methode, welche sich von diesem Gesichtspunkte aus ergibt, ist zunächst ebenfalls eine analytische, die Analyse des Selbstbewußtseins der Kirche und des Christen von Christo. Je mehr sie zugleich Synthese in sich aufnimmt, um so mehr nähert sie sich der dritten Art von Christologie. Eine Synthese geht es aber gerade bei dieser zweiten Methode unmöglich ab. Die Berechtigung derselben neben der historisch-analytischen liegt ja freilich einfach darin, daß Christus keine bloß gewesene, sondern im eminentesten Sinn eine seiende Persönlichkeit ist; allein ganz notwendig muß sozusagen die letztere mit der ersteren in Einklang zu bringen versucht werden. Und wie es hierbei zugeht, mehr oder weniger zugehen muß, zeigt am einfachsten Schleiermachers § 93: „soll die Selbsttätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein“. Nicht so stark, aber ganz ähnlich lautet es in unzähligen Dogmatiken etwa: „um Gott und Mensch zu vereinen, mußte der Erlöser Gottmensch sein“ u. dgl. Der Gefahr, welche in derartigem Konstruieren liegt, kann nur durch möglichst treue Verbindung des ersten, historisch-biblischen, mit diesem zweiten Gesichtspunkt und zwar, wie uns notwendig scheint, unter Präponderanz des ersten entronnen werden. Dazu muß aber endlich auch der dritte Gesichtspunkt und seine synthetische Methode, wenigstens mit einiger Geltung, gefügt werden. Das ist der theologisch-spekulative Standpunkt, welcher gegenwärtig, im ungunstigen Andenken der Hegelschen Konstruktionen, fast allgemein mißgünstig angesehen wird. Gewiß mit Recht, sofern er der dominierende sein will, aber mit Unrecht, wenn er nur ein Moderator und Korrektor der beiden ersteren sein will. Hier geht die Untersuchung von oben nach unten (oft freilich bloß scheinbar); vom Gottes- oder Trinitätsbegriff aus wird die Anschauung des sich offenbarenden Gottes, des Logos, des Gottessohnes in irgend welcher Fassung, pantheistisch oder theistisch, konstruiert. Das relativ Berechtigte hieran liegt darin, daß unser Gottesbegriff denn doch in manchem Betracht eher fertig ist, als unsere Christologie; letztere ist zwar kein Produkt von ersterem, aber sie muß sich — hätte sie es nur immer getan! — am ersteren rektifizieren lassen. Und insofern glauben wir, auch dieser Methode wenigstens relative Bedeutung zusprechen zu müssen.

2) Kurze geschichtliche Übersicht der Entwicklung des christologischen Dogmas in der Kirche. a) In äußerst interessanter Weise lassen sich im Neuen Testament die Anfänge jener drei verschiedenen Arten von Christologie, unter Vermeidung ihrer Gefahren und mit steter, centraler Stellung des soteriologischen Gesichtspunktes (dies ist beim Folgenden stets im Auge zu behalten), beobachten. Die synoptische Anschauung von Christo, oder die s. g. urapostolische (ein sehr mißlicher Ausdruck, den man bei solchen zweifelhaften Dingen lieber vermeiden sollte) ist am meisten mit der historisch-biblisch-analytischen, wie wir sie oben geschildert, verwandt. Jesus von Nazaret, ein Prophet mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk (Luk. 24, 19) — damit ist die historische Persönlichkeit Christi geschildert. Zu dem Eindruck der Geschichte, welcher auf diese Weise widergegeben ist, kommt das biblische d. h. hier das alttestamentliche Christus- oder Messiasbild. Beides analysirt und mit der soteriologischen Erfahrung der Erlösung durch Christum zusammengewoben gibt das synoptische Christusbild. Dasselbe ist, man mag sagen was man will (siehe besonders Weiß, N. T. Theol. 2. Aufl. S. 129. 179 u.), keineswegs das eines geistgefalbten Menschen, welcher erst nach seiner Auferstehung ein göttliches Wesen geworden ist; daß das Urchristentum halb oder ganz ebionitisch gedacht habe,

sollte man nicht mehr behaupten. Allein eingehende Reflexionen über Christi innerstes Wesen, namentlich über die nähere Bestimmung seiner Gottessonnschaft sind diesem Standpunkt fremd; er hat den ganzen Christus, aber eben historisch, nicht dogmatisch. Je klarer aber daneben die Soteriologie die Reflexion beeinflusst, um so mehr tritt eine wirklich abgerundete, dogmatisch ausgebildete, namentlich die Gottheit Christi erfassende Christologie hervor. Den Übergang hiezu bildet hauptsächlich Petrus; auf der Höhe dieses zweiten, soteriologischen Standpunkts steht die paulinische Christologie. Ihre ältere Phase (Gal., Kor., Römer) faßt Christum wesentlich als den Herrn, der pneumatisches Leben an die Stelle der von ihm, besonders in Tod und Auferstehung überwundenen *σὰρξ* setzt und als Haupt der Menschheit erschließt; von diesem Werk aus wird auch hier schon klar die ware und ursprünglich vorhandene Gottheit Christi gewonnen. Für die jüngere Phase paulinischer Christologie (Phil., Eph., Kol. u. s. w.) ist Christus, schon mehr theologisch, der die Fülle der Gottheit wesenhaft in sich tragende und mitteilende Gottesson. Eine eigentümliche Nuance hiezu bringt der Hebräerbrief dadurch bei, daß ihm die göttliche Erhabenheit Christi hauptsächlich aus seinem, des Erhöhten, priesterlichen Wirken resultirt. — Johannes endlich repräsentirt die theologische Christologie, welche aber durch Aufnahme des historischen und des soteriologischen Moments den Gefahren der Speculation entgeht. Christus, das ewige, im Fleisch erschienene Wort Gottes, Leben und Licht der Welt, sich als solches für die gefallene Welt erschließend im Tod, sein Werk nichts anderes als die Ausstrahlung der in seiner Person ruhenden Herrlichkeit des Eingeborenen, das ist kurz gesagt die johanneische Christologie.

b) Die Entwicklung der Christologie in der Kirche bereitet sich vor durch die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Anschauungen schon frühe in einseitiger Weise aufgefaßt und zu Extremen, zu Kezereien — one alle Schuld des N. T. selbst — entwickelt werden. Den synoptischen, historisch-analytischen Standpunkt hat die Kirche selbst treu und nüchtern, reinlich und klar festgehalten und ausgedrückt im apostolicum, dessen christologischer Teil ja fast nur Aussagen historischer Tatsachen sind, unter soteriologischen Gesichtspunkt durch das kurze, aber alles sagende „unsern Herrn“ gestellt und durch Einfügung in die trinitarische Anlage des Ganzen zugleich dem theologischen Gesichtspunkt Rechnung tragend. Einseitig aber wird der bloß historische Standpunkt, der als solcher zuletzt die Gottheit Christi gefährdet, im Ebionitismus (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), und der bloß theologische, der zuletzt die Menschheit Christi gefährdet, im Dokerismus festgehalten und ausgebildet. Der Gegensatz hiezu ruft die kirchliche Weiterentwicklung der Christologie hervor, welche im ganzen und großen drei Perioden durchmacht, die sodann im wesentlichen sich in dem Charakter der drei großen Kirchen fixiren. Interessant ist auch, daß — natürlich nur im allgemeinen — die Entwicklung ziemlich den drei neutestamentlichen Typen, aber in umgekehrter Reihenfolge entspricht, wobei jedesmal die Kirche durch die Gegensätze, die sie zu bekämpfen hat, vor etwaigen Einseitigkeiten mehr oder weniger bewahrt wird. Die erste Periode ist die der orientalischen Christologie, welche ihre Anschauung in den Beschlüssen der Kirchenversammlungen, besonders im Chalcedonense und in den ökumenischen Symbolen (das athanasianum, obgleich occidentalischen Ursprungs, gehört der Hauptsache nach doch hieher) fixirt hat. Im ganzen ist dieselbe die Weiterbildung der johanneischen theologischen Christologie und verläuft bekanntlich in zwei großen Stadien, deren erstes die Gottheit und die Menschheit Christi an sich im Gegensatz teils zum Arianismus, teils zum Apollinarismus durch die Kanones von Nicäa und Konstantinopel festsetzt, deren zweites sodann hauptsächlich das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi im Gegensatz gegen Nestorianismus, Monophysitismus und Monotheletismus durch die Beschlüsse von Chalcedon und Konstantinopel (680) zu bestimmen sucht. Im ersten Stadium ist sich die Kirche, besonders Athanasius, des soteriologischen Moments klar bewußt und stellt die theologische Konstruktion der Christologie, die Festsetzung warer Gottheit und warer Menschheit wesentlich unter diesen Gesichtspunkt (vgl. den Grundsatz *τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀτρέματευτον*; vgl. Tho-

masius II, S. 33; Lindner I, S. 166). Im zweiten Stadium aber tritt dieses Interesse allmählich gegenüber dem theologisch-formalistischen zurück, und so kommt eine lebensvolle Anschauung der also konstruirten Person Christi, hauptsächlich des historischen Christus kaum zu Stande, wie eine einfache Erinnerung an die, besonders dem Johannes Damascenus zu verdankenden Sätze von der An- oder Enhypostasie der menschlichen Natur, ja auch schon von Christo als einer *ἰνὸστασις οὐρανοῦ* zeigen kann. Es hängt dies auch damit zusammen, daß der orientalischen Kirche im Werk Christi das prophetische Amt, die Offenbarung der Wahrheit im Vordergrund steht. Wird dadurch allerdings ein wesentliches Moment der oben geschilderten ersten neutestamentlichen, synoptischen Anschauung festgehalten und wäre hiemit eine Handhabe zu lebensvoller Erfassung des historischen Christus gegeben, so ist doch, wenn sonst die theologische Konstruktion überwiegt, Dorner (II, S. 5—7, dagegen Thomafius II, S. 35) Recht zu geben, daß, wenigstens in der Konsequenz, für die bloße Verkündigung der Wahrheit eine Menschwerdung Gottes kaum nötig ist, die wahre Menschheit Christi also für die griechische Kirche eine prekäre Stellung behält.

Sobald die occidentalische Kirche in christologischer Beziehung ihre Eigentümlichkeit, unabhängig vom Orient, entfaltet, was allerdings in ihr weniger durch formelle Beschlüsse und Satzungen, als vielmehr durch, die von selbst erfolgenden Konsequenzen der von ihr in den Vordergrund gestellten Interessen und Anschauungen der Fall ist, so zeigt sich, daß ihre Christologie zwar durchaus auf dem petrinisch-paulinischen Standpunkt ruht, aber von hier aus in einseitiger Entwicklung verläuft. Die Soteriologie beherrscht hier alles, wie ja auch die großen anthropologischen Kämpfe, namentlich zwischen Augustinismus und Pelagianismus wesentlich vom Interesse der Soteriologie diktiert sind. Wenn nun aber Dorner sagt, daß es wesentlich das königliche Amt Christi sei, was in der römischen Kirche in den Vordergrund trat (II, S. 5), so glauben wir, daß daneben und zuerst doch das hohepriesterliche die Anschauung beherrsche. Christus als Hohepriester und zwar — fast in der Art des Hebräerbriefs — vor allem als Erhöhter dieses sein Priesterwalten fortsetzend, aber — dies nun ganz gegen Paulus und Hebräerbrief — wesentlich fortsetzend im priesterlichen Dienst der Kirche, in ihrem Kult, Messopfer u. s. f., dies scheint uns das Wesentliche der römischen Anschauung. Allerdings tritt damit der durch die Kirche vertretene Christus selbst zurück, wird zuletzt zu dem im Himmel thronenden, sein Werk per vicarium besorgenden, bloßen „Hergott“, und auf diese Weise allerdings spielt auch das königliche Amt, aber auch dieses geübt durch die Kirche, eine bedeutende Rolle. Den beiden genannten, immerhin echt theologischen Gesichtspunkten muß aber zum Verständnis der römischen Christologie, besonders des Werks Christi, wol noch ein dritter, echt römischer hinzugefügt werden, nämlich der juristische. Das Werk Christi auf Erden wird vorherrschend unter diesen, den Gesichtspunkt der satisfactio gestellt — vgl. die Anselmische Versöhnungslehre —, und wie derselbe für das Verhältnis des Menschen und seiner Leistungen zu Christo und der Kirche von Bedeutung ist, braucht nicht ausgeführt zu werden. Für die Anschauung von der Person Christi selbst ergibt sich aus dem Gesagten die Gefahr teils der nestorianisirenden Trennung beider Naturen (trotz der Verwerfung des Adoptianismus), teils der monophysitischen bloßen Betonung der göttlichen Natur. Die schlimmste Konsequenz des Ganzen aber ist die fast gänzliche Aufhebung der Christologie und Soteriologie in der Ecclesiologie.

Diesem ganz unpaulinischen Wesen gegenüber geht auch in unserm Dogma die evangelische Kirche wirklich reformirend und restaurirend zu Werke und wir können es daher nicht billigen, wenn Dorner mit der Reformation keine neue Periode der christologischen Entwicklung beginnen läßt. Die evangelische, namentlich lutherische Anschauung greift zunächst mit klarem Bewußtsein auf den paulinisch-soteriologischen Gesichtspunkt zurück; eine einfache Erinnerung an die Bedeutung der Christologie für den Abendmahlstreit, an die beiden entgegengesetzten Grundsätze, den lutherischen *humanitas capax divinitatis* und den

umgekehrten reformirten u. s. f. kann dies genügend zeigen. Auch die Lehre von der *communicatio idiomatum* ruht zuletzt noch auf soteriologischen Gründen; aber das Fehlen des *genus tapeinoticum*, die Unfähigkeit der lutherischen Orthodoxie, eine wirkliche *κένωσις*, vollends *secundum divinitatem* (wobei die F. C. alsbald ein Zurückfallen in die *haeresis Ariana* fürchtet) anzunehmen, beweist doch, daß mit der unveränderten Übernahme und Weiterentwicklung der, wesentlich orientalischen Trinitätslehre und Christologie die evangelische Kirche zunächst einen bedeutenden Fortschritt in christologischer Erkenntnis nicht gemacht hat, obgleich sie die römischen Irrtümer überwand. So war es auch nicht zu verwundern, daß sie zwar nicht bloß, doch aber hauptsächlich erst dadurch weitergeführt wurde, daß die theologische, teils theosophische (vgl. Jakob Böhme), teils philosophische (namentlich Hegel) Spekulation das Bild des geschichtlichen Christus in ein Nebelbild theistischer oder pantheistischer Phantasie aufzulösen drohte. Zum Glück hat hiegegen die evangelische Kirche schon von vornherein das Gegenmittel in dem ebenfalls von ihr mit Energie aufgenommenen historisch-biblischen Prinzip besessen, dessen Konsequenzen freilich erst in der Neuzeit gezogen worden sind. In welcher verschiedenen Weise, haben wir schon unter Nr. 1 angedeutet. Für die eigentliche dogmatische Christologie scheint uns dasselbe unbedingtes, volles Ernstmachen mit der Kenose zu verlangen, wie solche in allerlei Mäandern namentlich von Thomasius, Sartorius, Liebner, Hofmann, Geß und dem Unterz. geltend gemacht worden ist. Doch ist hiegegen auch mit Energie die orthodox-lutherische Lehre, namentlich von Philippi und Rahnis, wider aufgefrischt worden. Die Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen Theologie wird wol die sein, die Christologie wirklich lebensvoll herauszubilden sowohl aus den biblischen Urkunden, als aus dem Leben der Gemeinde mit Beobachtung des theologischen Faktors, namentlich seines Monotheismus als beständigen Korrektors gegenüber Ausschreitungen nach rechts und links.

Litteratur. Geschichtliches: vor allem Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2. Aufl. 1845; ders., *Gesch. der protest. Theologie*, 2. Aufl. 1867, besonders S. 314 ff., 413 ff., 569 ff.; Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit*, 1841; Strauß, *Dogmatik*; Schmid, *Dogmatik der ev.-luth. Kirche*. — Die Dogmengeschichten, besonders Hagenbach, Thomasius, Lindner u. — Zur biblischen Lehre: Die biblischen Theologien, besonders Weisß. Monographien: Schumann: *Christologie oder Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers*, 1853; Weisßlag, *Die Christologie des N. T.*, 1866. Biblische Lehrwissenschaften und Dogmatiken, besonders Hofmann, *Schriftbeweis*; Beck, *Lehrwissenschaft und Leitfaden der Glaubenslehre*; des Unterz. *christl. Lehrsystem*; vgl. auch Wörner, *Der Weg der Christus-erkenntnis*, 1865. Die „Leben Jesu“ brauchen nicht genannt zu werden. — Dogmatiken, namentlich Philippi, Thomasius, Liebner, Rahnis, Nißsch *System* u.; Geß, *Monographie* u. **Robert Kübel.**

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. Dieser von alter Zeit her in der griechischen und lateinischen Kirche hochberehrte Heilige soll (nach den Martyrologien Ados, Usuard, Notkers u., auch dem Mart. Rom.) zu Samos in Lycien gelebt, viele Heiden zum Christentum bekehrt und seine Heldenlaufbahn mit einem glorreichen Martyrium, unter Kaiser Decius, oder nach andern Angaben unter einem Kaiser (oder König) Dagnus, besiegelt haben. — Schon diese allen älteren Quellen so ziemlich gemeinsamen Angaben schließen erhebliche historische Schwierigkeiten in sich. Ein Ort Samos in Lycien ist gänzlich unbekannt; ebenso aber auch der angebliche Kaiser Dagnus, den die Vollandisten mit Decius zu identifiziren suchen, während es vielleicht näher liegt, den Namen als aus Daza, dem Beinamen Maximins, korrumpirt zu betrachten, — denn mehrere alte Versionen der Sage lassen Samos, den Geburts- und Sterbeort Christophs, in der Tat in Syrien, dem Herrschaftsgebiete des Maximinus Daza liegen. — In ihren jüngeren Ausgestaltungen erscheint die Christophorus-Sage als ein Tummelplatz der üppigsten phantastischen Einfälle. Nach einer von den Vollandisten aus einer Fuldaer Pergamenthandschrift mitgetheilten „Passio“, von unbekanntem mittelalterlichen Verfasser, gehörte der Heilige zum Volke der Caninaei (wofür andere

Quellen Chananaei, einige aber auch Chynocephali bieten), war hundsköpfig und von Riesengröße, nämlich 12 Ellen hoch. Durch das an Arons blühenden Mandelstab erinnernde Wunder einer in den Boden gesteckten eisernen Rute, die er Blätter und Blüten treiben läßt, befehrt er 18000 Bewohner der Stadt Samos zum Christentum. Von dem darob erzürnten Könige Dagnus ins Gefängnis geworfen, bewirkt er hier die Befehrung zweier Weiber, Nicäa und Aquilina, die um ihn zu verführen abgesandt worden waren, sowie weiterhin, nachdem seine Marterung schon begonnen, noch die vieler Taufender, bis zur Gesamtzahl von 48000. Nachdem er auf einer glühenden eisernen Bank geröstet und verschiedenen anderen Martyrern unterworfen worden, soll er, wie einst der h. Sebastian, durch Pfeilshüsse getötet werden; aber starke Winde wehen die Pfeile rechts und links an ihm vorbei, ja einer derselben fliegt rückwärts dem Wüterich Dagnus ins Gesicht und beraubt ihn eines Auges. Der Heilige stirbt, nachdem er dem geblendeten Tyrannen noch Beschmierung der Stelle seines verlorenen Auges mit einem im Namen Christi angerührten Kote (Joh. 9, 6) als Heilmittel angeraten. Dagnus wendet dieses Mittel, und zwar auf der Richtstätte des Märtyrers, unter Benutzung von dessen Blute zum Bereiten des Kots, im Namen des Herrn an, erlangt so sein Auge wider und befehrt sich nun zum Christentum. — Etwas minder abgeschmackt und ungeheuerlich ist jene, wie es scheint mit Elementen tief Finniger altgermanischer Mythologie versehete Fassung der Legende, welche den Riesen Christophorus zuerst dem Teufel dienen, dann (um mit Christo, dem Stärkeren als der Teufel, bekannt zu werden) den Dienst eines Färmanns oder Trägers armer Wanderer über einen Fluß übernehmen läßt, — bis endlich ein Kind, das er, um es gleichfalls hinüberzutragen, auf seine Schultern gesetzt, sich als Christum den Herrn der Welt erweist, ihn mitten im Strome untertaucht und ihm so tausend den Namen „Christusträger, Christophorus“ beilegt. In zusammenfassender Vollständigkeit vereinigt alle verschiedenen Elemente der Sage die „goldne Legende“ Jakobs de Voragine († 1298). — Merkwürdig ist die weite Verbreitung des Kultus dieses vielleicht ganz und gar fabelhaften oder doch nur einen geringfügigen Kern von Historizität darbietenden Heiligen. Laut den griechischen Menologien, die den 9. Mai als seinen Gedenktag überliefern, erscheint er im Orient nicht minder gefeiert, wie laut abendländischen Traditionen in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland u., wo der 25. Juli der ihm geweihte Kalendertag ist. Zahlreicher wunderkräftiger Reliquien des h. Christoph wird Erwähnung getan, u. a. seines Hauptes, das 1204 bei der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner dort erbeutet und nach Frankreich gebracht worden sein soll, desgleichen seines riesengroßen Schenkels und Beins, die bis 1453 in Konstantinopel aufbewahrt worden wären u. Die christliche Kunst im Mittelalter hat sich besonders darin gefallen, die Riesengestalt des Christophorus als eine Art von Schutzwächter in den Vorchallen der Kirchen anzumalen, gewöhnlich mit dem Christuskinde auf der Schulter ein Wasser durchwatend, mit einem grünenden Stabe als Stütze in der Hand. Auch in der religiösen Poesie des Mittelalters wie noch der neueren Zeit spielt die Christophorus-Legende eine nicht unbedeutende Rolle. Bruderschaften des h. Christophorus zu verschiedenen Wohltätigkeitszwecken, besonders zum Verpflegen und Geleiten einsamer Wanderer, werden gegen die Reformationszeit hin mehrfach erwänt; so besonders die von Heinrich v. Rempten 1386 gestiftete Borarlberger, welche zum Schutze der dortigen Reisenden ein St. Christophs-Hospiz auf der Höhe des Arlbergs unterhielt. — Vgl. Acta Sanctorum, tom. VI. Jul., p. 125—149; auch Stadler und Heim, Vollst. Heiligen-Lexikon, Bd. I, S. 609 ff., sowie Piper, Evang. Kalender, Bd. VI (1855). **Jöbler.**

Christophorus, Papst, Nov. 903 bis Juni 904, brachte seinen Vorgänger Leo V. in den Kerker und wurde von seinem Nachfolger auch verdrängt und in ein Kloster gesperrt.

Herzog.

Christorden, ein portugiesischer Ritterorden, gestiftet 1317 durch den König Dionysius zur Verteidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren, unter dem Namen der Ritter Jesu Christi, bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts in 450 Komtureien ausgedehnt, mit ungeheuren Einkünften, in neuester Zeit

das Schicksal aller religiösen Stiftungen Portugals teilend. Im Jar 1550 wurde durch Julius III. die Würde eines Großmeisters für immer mit der Krone von Portugal verbunden.

Herzog.

Christo sacrum. So heißt eine in den Jaren 1797 bis 1801 durch den ehemaligen Bürgermeister von Delft, Onder de Wijngaart Canzius, und einige Mitglieder der Wallonischen Gemeinde gestiftete religiöse Gesellschaft in Holland, deren Zweck sein sollte, die Christen verschiedener Bekenntnisse in eine Gemeinschaft zu sammeln. Die Grundlage dieser Gemeinschaft sollte das positive Christentum sein, das sich im Glauben an die Gottheit Christi und an das verführende Leiden und Sterben des Heilandes zu erkennen gibt. Im übrigen sollte jeder seine Freiheit behalten. Die Gesellschaft, aus Protestanten aller Konfessionen bestehend, vermehrte sich bis gegen 3000. Auch einige Katholiken traten bei. Die Regierung sicherte ihr im Jare 1802 Religionsfreiheit, aber die Kirchenbehörde zeigte bald eine feindselige Stimmung. Ihr Gottesdienst, der sich in seinen Hauptformen an den anglikanisch-bischöflichen anschließt und der in „Chrodienste“, in denen das Liturgische vorwaltete und in „Lehrdienste“ mit Predigt und Katechese zerfiel, blieb auf die Muttergemeinde Delft beschränkt und nach und nach schmolz das Häuflein gar sehr zusammen. Zwar feierte es noch im Jare 1822 das Jubelfest seines 25jährigen Bestehens, allein schon im Jare 1827 fand der Reisende Fliedner in einem Morgengottesdienste, dem er beiwonte, nur 6 bis 7 Mitglieder versammelt. Auch finanzielle Hindernisse kamen ins Spiel; eine längere Abwesenheit des Herrn Onder de Wijngaart Canzius übte nachteiligen Einfluss; kurz, im Jare 1836 wurde die Kirche geschlossen und 1838 die ganze Gesellschaft aufgelöst, nachdem sie ihre Mission, christliche Toleranz und höheres Leben zu fördern, nach dem bescheidenen Maß ihrer Kräfte erfüllt hatte. Ihre Grundsätze finden sich näher entwickelt in der bei ihrem Entstehen veröffentlichten Schrift: het genootschap Christo sacrum binnen Delft. Leyden 1801, worin sie sich zugleich gegen den Vorwurf der Sektirerei und des Deismus verteidigt, sowie in der Festpredigt des Stifters (1822). Ihr Emblem, das auf einigen ihrer Schriften angebracht ist, besteht in einem Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte zu lesen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ (Joh. 14, 6). Vergl. Ijpeij, Geschiedenis van de Christelijke kerk in de achttiende eeuw, Utr. 1809, Tom. X, p. 90—146; Grégoire, Histoire des sectes religieuses u. s. w. Tom. V, p. 331 sq.; Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue KG. Bd. I, St. 2, S. 170 ff., St. 3, S. 155 ff.; Fliedners Kollektenreise Thl. II, S. 574 ff.; Gueride, KG. Thl. II, S. 1200; Wiggers kirchliche Statistik II, S. 278; V. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, (1856) bladz. 6—10.

(3. J. van Oosterzee) Hagenbach †.

Chrodegang, Chrodegandus, Ruotgang u. a., Son des Sigramnus und der Landrada, aus den edelsten Familien der ripuarischen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi, dem belgischen Limburg) im Anfange des achten Jahrhunderts geboren, wurde dem geistlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeistlichkeit aufgenommen und von Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten Vortrag zu halten hatte. Im Jare 742 wurde er durch Karls Son Pippin zum Bischofe von Metz befördert und trug wesentlich dazu bei, die lange gestörte Verbindung des fränkischen Reichs mit Rom wider herzustellen. Als Stephan II. stark von den Longobarden bedrängt war, erhielt im Jar 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, sich nach Italien zu begeben und den Papst nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von statten ging. Zur Belohnung dafür soll ihm vom Papste die Würde eines Erzbischofs, der Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugnis, die Bischöfe zu konsekriren u. a. gegeben worden sein. Seine Güter verwendete er auf die Hilfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anstalten, namentlich Klöster, unter denen das von Gorze und das widerhergestellte Lorsch obenan steht; auch wird sein Eifer in dem Ausschmüden und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jare 764 unternahm er eine Reise

nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen, vor allem aber ist sein Gedächtnis durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disziplin bleibend geworden. Zucht und Sitte war in der fränkischen Kirche verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieselbe zum teil widerherzustellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetste Mittel dazu schien ihm die Übertragung der Ordnung und Lebensweise der Regularen auf die Weltgeistlichkeit. Wie er in den von ihm gestifteten Klöstern die Regel Benedikts von Nursia streng durchführte, so suchte er, was vor ihm schon Eusebius von Vercelli, Augustin u. a. one dauernden Erfolg unternommen, aufz neue mit festeren Normen in Vollzug zu setzen. Seine zu dem Zwecke ausgearbeitete Regel, welche aus 34 Kapiteln besteht, ist einem großen Teile nach eine wörtliche Wiederholung der Regel des Benedikt, nur setzt er an Stelle des Abbas und Praepositus den Episcopus und Archidiaconus, an die der monachi die canonici, selbst der Ausdruck claustrum für das neue Institut ist beibehalten. Die vita canonica selbst, die Abhaltung der horae canonicae u. s. w. ist im ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; indes in zwei Punkten weichen beide Regeln von einander ab, und mußten es, da eine völlige Gleichstellung der Säkularkleriker mit den Regularen nicht wol tunlich war. Diese Unterschiede bezogen sich auf die verschiedene Stellung der einzelnen Ordines majores und minores zu- und untereinander, während bei den Mönchen dieselben wegfielen; sodann rücksichtlich der Vermögensverhältnisse, indem der Regularar tot für die Welt, nicht fähig des Besitzes und Erwerbes in eigenem Namen ist, während der Weltgeistliche das votum paupertatis nicht zu leisten hat. Die Regel in ihrer ersten Gestalt (bei Mansi, Collectio Conciliorum, Tom. XIV. Fol. 313 sq.; Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Tom. II, Fol. 69 sq. u. öfter) ist nur für die Kathedrale in Metz bestimmt; sie ist später bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieser Gestalt bei d'Achery, Spicilegium, Tom. I, Fol. 565 sq.; Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. I, Fol. 96 sq. u. a. und bei Migne patr. lat. Bb. 89, Fol. 1097) und hat nunmehr eine allgemeinere Fassung, in welcher sie auch in der regula Aquisgranensis im Jar 817 und späterhin Berücksichtigung gefunden hat. Chrodegang half dabei römische Gebräuche in Deutschland verbreiten. Paul Warnefried sagt deshalb von ihm: Ipsum clerum abundanter lege divina Romanicus imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecipit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit (Pertz, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 268). Nach demselben Berichtersteller hat Chrodegang das Bistum Metz 23 Jare 5 Monate 5 Tage verwaltet. Er starb am 6. März 766 (die bisweilen angegebene abweichende Jarzal 765 erklärt sich aus der Berechnung des neuen Jars von Ostern ab) und wurde im Kloster Gorze begraben.

Man vergleiche über ihn Pauli Warnefridi, Liber de episcopis Mettensibus, verfaßt im Jar 784, am besten gedruckt bei Pertz, Monum. Germ. II. 267. 268. — Die Vita Chrodegangi des Johannes von Gorze (?), verfaßt, wie es scheint, zwischen 965 und 973, gedruckt in den Monum. Germ. X. 552 sq. Acta Sanctorum der Vollandisten Martii Tom. I. Fol. 453 sq. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, § 87. 88; Hahn, Jahrb. S. 146.

(G. F. Jacobson †) Mejer.

Chronik. Mit dem Namen „Chronik“ oder „Bücher der Chronik“ benennt man jetzt das große im dritten Teil des hebräischen Kanons stehende Geschichtswerk, welches in der Hauptsache die Geschichte des Zeitraums von David bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer umfaßt und somit dem zweiten „Buch Samuelis“ und den beiden „Büchern der Könige“ parallel läuft. Der von den Juden diesem Werke beigelegte Name *ספרי דברי הימים* d. i. (Buch der) „Begebenheiten der Tage“, „Zeitgeschichte“ charakterisirt es nur im allgemeinen als ein Geschichtsbuch; die Griechen gaben ihm mit Rücksicht auf sein Verhältnis zu dem älteren kanonischen Geschichtswerke den bezeichnenderen Namen *Παραλειπόμενα* d. h. „das Ausgelassene, praetermissa“ (nicht: „das Nachgelassene, die Überreste“),

um anzudeuten, daß es eine Ergänzung des älteren Werks sei; Hieronymus aber (im prologus gal.) meinte es mit Anschluß an die hebräische Benennung besser ein *Chronicon totius historiae divinae* nennen zu können, und von daher schreibt sich sein jetzt gewöhnlicher Name. — Die Zerfällung dieses Werkes in zwei Bücher ist nicht ursprünglich, sondern scheint wie die ähnliche Zweiteilung der Bücher Samuelis und Könige von den Griechen ausgegangen zu sein, wogegen die älteren Juden und noch die Masoreten es nur als ein Buch zählten. Sollte indessen geteilt werden, so konnte der Teilungseinschnitt an keinem passenderen Orte gemacht werden. — Das Buch der Chronik selbst hinwiderum bestand ursprünglich nicht für sich, sondern es gehörte dazu das Buch Esra (im alten Sinne des Wortes, wonach es die beiden später „erstes und zweites Buch Esra“ oder „Esra und Nehemja“ genannten Schriften umfaßt): Chronik und Esra zusammen bildeten ein fortlaufendes Werk mit einem Plan, von einem Verfasser. Diese erst neuerdings (von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge u. s. w. 1832, S. 18 ff. und Ewald, Geschichte des Volks Israel, 3. Ausg., Bd. 1, S. 244 ff., zum teil auch von Movers, Kritische Untersuchungen u. s. w. 1834, S. 14) erkannte und von Bertheau im Kommentar zur Chronik und zum Esra gegen Hävernitz, Keil und Nägelssbach mit Recht festgehaltene, auch bei De Wette-Schrad. § 238 und Graf (die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866) S. 119 anerkannte Zusammengehörigkeit beider Bücher erweist sich schon allein aus einer richtigen Analyse des Verhältnisses von 2 Chr. 36, 22 f. (wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht) zu Esr. 1, 1—4 (wo jener in der Chronik abgebrochene Satz wiederholt und richtig zu Ende geführt ist); sie bestätigt sich aber auch durch andere Zeichen. Zwischen der Chronik und dem Buch Esra (samt Nehemja) zeigt sich eine Gleichartigkeit der Sprache und des Stils, eine Ähnlichkeit in der Art der Quellenbenutzung, in der Auswahl des geschichtlichen Stoffes und in der Darstellung gewisser mit Vorliebe behandelter Gegenstände (Genealogieen, statistische Verzeichnisse, Beschreibungen von Festen und Kultushandlungen, Darstellungen der Geschäfte der Leviten und ihrer Ordnungen, der Einrichtungen des Gottesdienstes, der Tempelmusik u. s. f.), wie sie sich nur aus der Identität des Verfassers erklären läßt (s. die Nachweisungen, bei De Wette-Schradler, Einleitung § 235—238; Keil, Einleitung S. 497 f., Bertheau zur Chronik S. XIII—XXI und zum Esra S. 12—14), welche Identität des Verfassers der Chronik und wenigstens des Buches Esra im engern Sinne schon frühe von den Exegeten erkannt und ziemlich allgemein behauptet worden ist. Auch liefern die in Chronik und Nehemja enthaltenen Andeutungen über die Zeit der Abfassung für beide Bücher das gleiche Ergebnis (s. unten); und irgend erhebliche Bedenklichkeiten stehen der Annahme einer Zusammengehörigkeit beider Bücher nicht entgegen; die von Keil a. a. O. S. 498. 519. 527 f. und Nägelssbach (s. d. Art. Esra Aufl. I) erhobenen lösen sich leicht und die von dem Rabbiner A. Rosenzweig („zur Einleitung in die Bücher Esra und Nehemia“, Berl. 1876) vorgetragene Ansicht, daß Esr. 7 — Neh. 13 einst ein selbständiges ums Jahr 300 geschriebenes Werk unter dem Namen Esra, und 1 Chron. 1 — Esr. 6 ein späteres zwischen 350 und 200 verfaßtes Werk gewesen seien, ist zu wenig begründet und hat zu große Schwierigkeiten gegen sich, als daß sie haltbar erscheinen könnte. Man wird darum als gewiß annehmen können, daß 1 und 2 Chronik, Esra und Nehemja ursprünglich ein großes, die israelitische Geschichte bis auf die Zeiten des Esra und Nehemja herab umfassendes Werk bildeten, und erst später, doch schon vor den Zeiten der LXX, aus Gründen, die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen (Ewald S. 284, Bertheau, S. XIX), in mehrere Teile zerlegt wurden. — Geschrieben aber ist dieses Werk, wie sich von selbst versteht, nach den Zeiten des Esra und Nehemja (s. Neh. 12, 47), und bestimmter um das Jahr 330 oder noch etwas später, im Anfang der griechischen Herrschaft in Asien. Die früher gewöhnliche (noch von Eichhorn, Hävernitz, Keil festgehaltene) Ansicht, daß Esra die Chronik und das Buch Esra, Nehemja oder Nehemja und ein anderer (Esra) das Buch Nehemja geschrieben haben, kann nur aus Vorliebe für die Tradition noch festgehalten werden; was ihr Wares zu Grunde liegt, ist nur, daß in den Büchern Esra und Nehemja größere und klei-

nere Bruchstücke von eigenhändigen Denkschriften dieser beiden Männer enthalten sind, sowie das durch die Bücher Chronik, Esra und Nehemja hindurch eine gemeinsame Hand sich verfolgen läßt. Dagegen wird durch die Herabführung des davidischen Stammbaumes bis in das sechste Glied nach Serubabel 1 Chr. 3, 19—24 und durch die der Hohenpriesterreihe bis auf Jaddua, den fünften nach Serubabels Zeitgenossen Josua, Neh. 12, 10 f., sowie durch die Erwähnung desselben Jaddua als Hohenpriesters in Neh. 12, 22 (vgl. V. 23), welcher nach Jos. Ant. XI, 7 und 8 am Ende der persischen und Anfang der griechischen Zeit sein Amt bekleidete, unzweifelhaft gemacht, daß das Buch nicht früher als damals geschrieben ist, aber wol auch nicht später, weil sichtbar Jaddua als der letzte vom Verfasser erlebte Hohenpriester erwähnt ist, (durch die Annahme von Glossen in den genannten Stellen, oder durch die von Movers S. 29 f. und Hävernik, Einleitung II, 1, S. 266 f. vorgebrachte Erklärung von 1 Chr. 3, 16 ff. kann man sich jener Folgerungen jetzt nicht mehr erwehren; vgl. noch Neh. 12, 26, 47). Aus der Art, wie Cyrus und seine Nachfolger überall „Könige von Persien“ genannt werden (2 Chr. 36, 22 und in Esr. und Neh.) hat Ewald S. 250 scharfsinnig geschlossen, daß die griechische Herrschaft bereits angetreten war; die Rechnung nach Dariken (1 Chr. 29, 7 und in Esr. und Neh.) hat natürlich mit dem Sturz der persischen Herrschaft nicht sogleich aufgehört; und der von Keil aus 1 Chr. 29, 1, 19 genommene Grund für vornehemjanische Abfassungszeit läßt sich eher für das Gegentheil geltend machen. In das dritte Jahrhundert aber (Junz, Rosenzweig, Röldefe, Alttest. Literatur S. 64) oder in noch spätere Zeit die Abfassung zu setzen, wird durch keinerlei Gründe empfohlen und durch den Umfang der oben ausgehobenen genealogischen Reihen ausdrücklich widerraten. — Daß nun dieses Buch in seinem ersten Teile (oder: die Chronik) nur dazu geschrieben wäre, die Nachrichten der älteren kanonischen Geschichtsbücher zu ergänzen, läßt sich nicht mit Grund behaupten, denn es widerholt eine Masse Nachrichten, die schon in jenen stehen. Der Verfasser wollte vielmehr ein selbständiges Werk schreiben, und die alte Geschichte in einer neuen Weise und von neuen Gesichtspunkten aus, aus denen sie bisher noch nicht beschrieben war, darstellen. Im allgemeinen wollte er die Geschichte seines Volks von Uranfang an bis auf Nehemja herab beschreiben und beginnt 1 Chr. 1 ff. darum mit Adam; da er aber über diese ältesten Zeiten keine eigentümlichen Geschichtsquellen mehr hatte und diese ganze ältere Geschichte der Menschheit und Israels als aus andern Büchern, vor allem dem Pentateuch hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, so geht er über diesen älteren Zeitraum kurz weg und eilt zu der Zeit hin, von da an sich sein Buch zur eigentlichen Geschichtsdarstellung gestalten konnte, zur Zeit Davids. Aber auch von diesem Zeitpunkt an will er nicht eine ausführliche Beschreibung der ganzen israelitischen Geschichte oder erschöpfende Zusammenstellung aller noch vorhandenen Nachrichten geben, sondern er will aus dem reichen geschichtlichen Stoff nur das auswählen und darstellen, was auf die speziellen Zwecke, für die er lebt und schreibt, eine Beziehung hat. Wie zu seiner Zeit, nach dem Verlust der äußern Selbständigkeit und Herrschaft, die gesetzliche Religion mit ihrem Dienst und ihren Einrichtungen das vorzüglichste Gut war, welches Israel aus der alten Zeit in die neue hinübergerettet hatte, und zugleich die Grundlage der ganzen äußeren Ordnung und aller Lebensverhältnisse der neuen Gemeinde, so richtet er auch in der Darstellung der alten Geschichten sein vorzügliches Augenmerk auf die Geschichte der gesetzlichen Religion und des gesetzlichen Kultus und will, seinen Volksgenossen zur Lehre und Warnung, diejenigen Zeiten und Zustände in ein recht helles Licht stellen, in welchen dieser gesetzliche Gottesdienst mit dem jerusalemischen Tempel als seinem Mittelpunkt, mit den Priestern und Leviten als seinen Organen, blühte und seine Segnungen trug. Die Richterzeit und vor-davidische Königszeit, als aus welcher so Erfreuliches nicht zu melden war, übergeht er darum; auch die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, das von Anfang an auf den Abfall von der gesetzlichen Religion, von Jerusalem, vom davidischen Hause gegründet war, zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung; auch innerhalb der Geschichte des jerusalemischen Reiches läßt er eine Masse von Nach-

richten, die sich bloß auf die politischen Zustände oder auf die persönlichen Lebensverhältnisse einzelner Männer beziehen, weg, stellt dagegen alles, was er von Überlieferungen über den Tempel, den Kultus, die Festfeiern, Tempelmusik und Tempelgesang, die Priester und Leviten und deren Ordnungen und Geschäfte, sowie über die Verdienste der Könige und anderer Männer um die Religion und den Gottesdienst vorband, mit großer Ausführlichkeit dar und ergeht sich mit Vorliebe in der Beschreibung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten der ältern Zeit, behandelt dagegen die Regierungen und Verhältnisse, über welche so Erfreuliches sich nicht melden ließ, nur in aller Kürze. Im Gegensatz zu den älteren Geschichtsbüchern, welche vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, trägt so die Geschichtschreibung der Chronik (samt Esra und Nehemia) einen priesterlich-levitischen Charakter, weswegen man mit Recht schließt, daß der Verfasser selbst zu der Klasse der Priester (De Wette) oder eher Leviten (levitischen Musiker, Ewald S. 254 f. und Rosenzweig S. 34) gehörte. Auch scheint sein levitisch gebildeter Geist an Geschlechtsverzeichnissen und dürren statistischen Übersichten und Erläuterungen eine besondere Freude gehabt zu haben; aber nicht bloß daraus, sondern auch aus dem besondern Gewicht, das in dieser nachexilischen Zeit auf die Nachweisung des Stammbaums und Bürgerrechts gelegt wurde, erklärt sich die Aufnahme so vieler Namens- und anderer Verzeichnisse in sein Buch. — In diesem Sinne stellt nun der Verfasser als Einleitung oder ersten Teil seinem Werke eine kurze Übersicht über die Urgeschichte von Adam an bis auf David voran, 1 Chr. 1—10; diese ganze Zeit handelt er aber nur in Form von Genealogieen, durch Angabe der Reihenfolge und Gliederung der Geschlechter und Stämme ab, und streut nur dann und wann auch merkwürdige geschichtliche Bemerkungen ein. Nachdem er die Geschlechter von Adam bis auf Jakob herabgeführt, beschreibt er, in den Kreis der 12 Stämme eingetreten, ihre Verhältnisse, besonders ausführlich die von Juda und dem davidischen Geschlecht und von Levi, aber schon von Kapitel 8 an verläßt er Gesamtisrael, tritt seinem Hauptgegenstand, dem jerusalemischen Reich, durch die Beschreibung der Verhältnisse Judas, Benjamins, der Leviten und Jerusalems näher und leitet zur Geschichte Davids hinüber. Er faßt aber in diesen Übersichten nicht bloß die Verhältnisse, wie sie vor David waren, zusammen, sondern berücksichtigt dabei auch die späteren Königszeiten. Nun kommt er im zweiten Teil des Werks, 1 Chr. 11 bis 2 Chr. 36, auf die Königs Geschichte von David bis zu Jerusalems Zerstörung. Am ausführlichsten verweilt er 1 Chr. 11—29 bei Davids Regierung; sie ist auch ihm, wie den prophetischen Geschichtschreibern, der Glanzpunkt der ganzen Königszeit, denn David ist der Gründer der Herrschaft zu Jerusalem, Ordner der Einrichtungen der Priester und Leviten, Schöpfer des gottesdienstlichen Gesangs und der Musik, Vorbereiter des Tempelbaues. Das hierauf Bezügliche beschreibt er darum in großer Weitläufigkeit 1 Chr. 13—18. 22—29, läßt dagegen die Jugendgeschichte Davids, seine Regierung in Hebron, die Geschichte der Aufstände u. dgl. aus. Auch von Salomo 2 Chr. 1—9 erzählt er hauptsächlich nur die Geschichte des Tempelbaues und seiner Einweihung, sowie seine anderweitige Sorge für den Kult. Endlich läßt er 2 Chr. 10—36 nach der Erzählung des Abfalls der 10 Stämme eine fortlaufende Geschichte der Könige Jerusalems folgen, verweilt aber auch hier mit besonderer Vorliebe bei den Regierungen und Zeiten, wo die gesellschaftliche Religion ordentlich gehandhabt wurde oder die Hoheit und Heiligkeit Jerusalems, des Tempels und seiner Diener besonders deutlich sich kund tat (vor allem unter Asa, Josaphat, Joash, Hizkia, Josia). Im dritten Teil des Werks (Esra und Neh.) behandelte er dann in ähnlichem Geiste die nachexilische Geschichte. — Von seinen Erzählungen und Nachrichten hat nun dieses Werk einen guten Teil mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern gemein, oft genug wörtlich oder fast wörtlich damit gleichlautend; ein anderer, ebenso bedeutender Teil desselben aber ist ihm eigentümlich. Dieses Verhältnis hat man früher, in der Zeit der vorzugsweise negativen Bibelkritik so erklärt, daß man annahm, der Chroniker habe seine mit jenen Büchern gemeinsamen Nachrichten eben aus ihnen geschöpft, alles aber, was er Abweichendes und Eigentümliches hat, für Mißver-

fähdnis, Umdeutung, Ausschmückung, absichtliche Entstellung und reine Erdichtung ausgab (so namentlich De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung 1806 und Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter 1823). Gegen solche harte Urtheile ist aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Chronikers (hauptsächlich durch die Bemühungen von Keil, Apologetischer Versuch 1833, Movers in der angeführten Schrift 1834, Hävernit in der Einleitung 1839 und Ewald in der Geschichte Israels) längst wider gerettet und selbst Graf hat sie nur in abgeschwächter Weise reproduziert. Man erkennt nun wider an, daß der Chroniker nach Quellen gearbeitet hat und daß von absichtlichen Erdichtungen oder Entstellungen der Geschichte bei ihm keine Rede sein kann. Welcher Art diese Quellen waren, kann man aus seinen eigenen Berufungen darauf noch erkennen, und aus der richtigen Erkenntnis derselben erklärt sich auch das Verhältnis seines Werks zu den älteren kanonischen Geschichtsbüchern zur Genüge. Diese Frage nach den Quellen, die noch Movers und De Wette in der Einleitung sehr ungenügend gelöst hatten, ist weiterhin durch Keil, Hävernit, Ewald, Bertheau befriedigender beantwortet. Für seine Genealogieen und andern Verzeichnisse standen dem Verfasser alte Schatzungslisten als Quellen zu Gebot; solche Listen, auf welche die vorerilische und namentlich die nachexilische Gemeinde großen Wert legte (Esra 2, 59. 62), hatten sich, zum teil vielleicht zufällig und vereinzelt, zumeist aber in die Geschichtswerke schon aufgenommen (I. 9, 1; 23, 27; 27, 24), noch erhalten. Für die eigentliche Geschichtserzählung sodann beruft sich der Verfasser teils auf Worte oder Geschichten von einzelnen Propheten (I. 29, 29; II. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 26, 22; 32, 32), teils (und zwar unter verschiedenen synonymen Titeln) auf ein Geschichtsbuch der „Könige Judas und Israels“, worin die Geschichte beider Reiche bis zu ihrem Ende beschrieben war. Die genauere Erörterung der Fälle, wo er sich auf dieses Geschichtsbuch beruft, hat ergeben, daß dasselbe sowol von den Annalen beider Reiche, auf welche sich die kanonischen Bücher der Könige so oft berufen, als von den kanonischen Büchern Sam. und Kön. selbst verschieden ist, und vielmehr ein großes aus jenen Annalen beider Reiche zusammengearbeitetes Sammelwerk war, in welchem die Geschichte beider Reiche synoptisch, und vielleicht schon unter Benützung der kanonischen Königsbücher, dargestellt war. (Daß „der Midrasch des Buchs der Könige“ II. 24, 27 damit nicht einerlei, sondern eine besondere Erklärungsschrift dazu sei, siehe erörtert bei Bertheau S. XXX f.) Die Prophetengeschichten sodann, auf die er sich beruft, waren höchst wahrscheinlich nicht, wie noch Keil, Einl. S. 492 und Kommentar S. 22 annimmt, selbständige einzeln vorhandene geschichtliche Schriften von Propheten, sondern, aus den bei Ewald I, S. 266 ff. und Bertheau S. XXXI ff. angeführten Gründen, Teile oder Abschnitte eben jenes selben großen Geschichtsbuches (s. II, 20, 34 u. 32, 32, auch 12, 15), die er, weil er sie als aus Prophetenschriften entzogen denkt (s. II, 26, 22), unter den Namen dieser Propheten zitiert. Dabei ist immerhin möglich, daß solcherlei Schriften auch noch einzeln im Umlauf waren: so wenigstens die II, 33, 19 genannte, wenn die Lesart dort richtig ist. Somit war jenes große geschichtliche Sammelwerk, in dem er auch die meisten jener Namensverzeichnisse vorfand, die Hauptquelle seiner eigentümlichen Nachrichten; andere Schriften, die er daneben noch haben mochte (Bertheau S. XXXV f.), waren sicher von untergeordneter Bedeutung. Daß er auch das jetzt kanonische Königsbuch kannte, wird niemand leugnen können; daß er es als Hauptquelle benützt habe (Graf, Riehm in den Studien und Krit. 1868 S. 377 f.), ist nach dem obigen nicht anzunehmen; daß er aber darauf Rücksicht nahm, ja sogar in manchen Darstellungen sich daran angeschlossen, wird mit Recht von Ewald S. 265 f., 282 f., Bleek, De Wette-Schrad. § 231, Bertheau S. XLIV f. angenommen, wenn auch über das Maß der Benützung die Ansichten noch auseinandergehen. Der Umstand, daß die Chronik so viele mit dem kanonischen Königsbuch wörtlich gleichlautende Abschnitte hat, muß nicht immer aus einer direkten Benützung desselben, sondern kann auch daraus erklärt werden, daß dem großen Quellenbuch des Chronikers und den Büchern Samuel und Könige dieselbe Quelle zu Grunde liegt, und jenes vielleicht schon mit Rücksicht auf die kanonischen Kö-

nigsbücher gearbeitet war. — Hiernach handelt es sich nun bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronikers um das Zweifache: wie weit seine Quellen selbst zuverlässig waren, und inwieweit er diese seine Quellen treu benutzte? So weit wir aus der Chronik selbst über die Zuverlässigkeit der Quellen noch ein Urtheil fällen können, haben wir keinen Grund, dieselbe zu verdächtigen; eine Masse von Differenzen zwischen der Chronik und den Königsbüchern in Namen, Jahren, einzelnen Ausdrücken u. s. f. erklärt sich zur genüge durch zufällige Verderbnisse des Textes, sei es der Königsbücher oder der Chronik und ihrer Quellenbücher. Wol aber scheint aus der Gleichartigkeit mancher vom Chroniker mitgetheilten (Propheten- und Königs-) Reden (s. Bertheau S. XLII f.), sowie auch aus der zweimal gebrauchten Benennung seiner Quelle mit „Midrasch“, (II, 13, 22; 24, 27) zu folgen, daß schon in diesen Quellen die alte Geschichte zum theil in freier, erbaulich-erklärender Weise dargestellt war. Aber daneben muß zugegeben und anerkannt werden, daß er auch selbst in seiner Weise manches änderte, dazu und davon tat; seine Sprache, seine Zeit, seinen Geist und seine eigentümlichen Zwecke merkt man trotz aller Quellenmäßigkeit aus seinen Darstellungen heraus. Er übersetzt oft genug die ältere Sprache in die Sprache seiner Zeit, ändert in den Ausdrücken und Sachen, läßt Einzelheiten weg, oder setzt Erklärungen bei, one damit immer das Richtige zu treffen, streut allerlei Reflexionen und Bemerkungen ein (s. die Belege bei De Wette-Schrad. § 227—229; Keil, Einl. S. 482—486); er läßt die eigentümlichen dogmatischen Anschauungen seiner Zeit einfließen (vgl. 1 Chr. 21, 1 mit 2 Sam. 24, 1), stellt gerne mit Weglassung von Mittelsachen die Begebenheiten in ein wunderbares Licht; in den den Männern der Vorzeit in den Mund gelegten Reden hat er selbst auch freier eingegriffen und in seiner Weise manches ausgeführt, wozu er nur etwa die Grundgedanken übernommen hatte; in den häufigen Beschreibungen der religiösen Feierlichkeiten und Feste der Vorzeit hat er sich deutlich von dem Vorbild der Festfeier seiner Zeit zu sehr leiten lassen. So hat er öfters kurze ältere Nachrichten mit seinem Geiste wider zu deutlicheren festen Bildern belebt, so daß zwar die Grundvorstellung der Sache bei ihm richtig und geschichtlich, die Ausführung aber im Geschmacke der späteren Zeit ist (De Wette-Schrad. § 230); und solche Eigentümlichkeiten von ihm muß man allerdings beachten, wenn man sein Werk zu geschichtlichen Zwecken benutzen will. — Seine Sprache, soweit sie nicht auf seinen Quellen beruht, zeigt in Ausdrücken und Wendungen den sinkenden Hebraismus der späteren Zeit; ebenso seine Orthographie. In den genealogischen Verzeichnissen hat er eine gewisse Technik seiner Zeit in Anwendung gebracht, deren Verständnis für uns viele Schwierigkeiten bietet. — Die Aufnahme der Chronik in den Kanon scheint auf der richtigen Einsicht in die Wichtigkeit der vielen ihr eigentümlichen Nachrichten und Erzählungen, durch welche sie die alten Bücher ergänzt, zu beruhen; sie mußte aber als ein jüngeres und nicht im prophetischen Geiste geschriebenes Buch folgerecht in die dritte Klasse kanonischer Bücher, die Hagiographen, gestellt werden. In die Peshito scheint sie ursprünglich nicht aufgenommen gewesen zu sein; der syrische Text derselben gleicht einem jüdischen Targum; die Nestorianer scheinen sie nicht gelesen zu haben (s. G. B. A. 1868, S. 1826). Für uns hat die Chronik nicht bloß als Geschichtsquelle, durch welche die älteren Bücher ergänzt oder berichtigt werden, sondern auch als Hilfsmittel zur Erkenntnis der Textgeschichte einen hohen Wert. — Die Gestalt des Textes der Chronik ist im großen und ganzen schon bei den LXX dieselbe wie in der masoretischen Feststellung; im einzelnen enthält derselbe aber viele Fehler, namentlich in den Namen, und ist darum auch die griechische Übersetzung der LXX bei diesem Buche nicht one ziemlichen kritischen Wert. — Die brauchbarsten neueren Kommentare zu der Chronik sind die von Bertheau in 2. Aufl. 1873 und von Keil 1870. **A. Dillmann.**

Chryfologus. Diesen Beinamen führt Petrus von Ravenna, einer der bekannteren lateinischen Kirchenredner des 5. Jahrh.'s. Er war um 406 zu Imola (Forum Cornelii) im Gebiet des späteren Kirchenstats geboren und wurde von dem dortigen Bischöfe Cornelius für den geistlichen Stand erzogen und unterrichtet. Mit Widerstreben nahm er 433 (nach gew. Angabe) die Wahl zum Bischöfe von

Ravenna, dem damaligen Sitz des occidentalischen Reichs, an und wurde durch den römischen Biſchof Sixtus III. geweiht. Hier blühte er als Zeitgenoſſe Leoſ I. unter Valentinian III. Als Prediger wirkte er für Sittenſtrengung und Werkheiligkeit, verſocht das kirchliche Dogma gegen arianische und ſonſtige Abweichungen und miſchte ſich brieſlich in den Streit gegen Eutycheſ. Sein kirchliches Anſehen verſchaffte ihm Metropolitanrechte, ſeiner Beredſamkeit verdankte er ſpäter den Beinamen Chryſologus. In dem genannten Geburtsort ſoll er 450 (nicht, wie zuweilen angegeben wird, 500) geſtorben ſein. Dieſe wenigen Notizen ergeben ſich theils aus ſeinen Reden, theils ſind ſie aus Acta SS. Julii t. VII, 218—221 und Muratori Script. t. II, ab init. (vgl. Graevii Theſ. VII, p. 1, lib. 2) zu ſchöpfen. — Wir beſitzen unter ſeinem Namen 176 Sermones, von denen aber nur etwa 160 ihm anzugehören ſcheinen. Die erſte Sammlung wurde ſchon im 8. Jarh. von Felix, Biſchof von Ravenna, veranſtaltet und mit einem noch vorhandenen Prolog bedorwortet. Es ſind kurze, gedrungen und zuweilen mit Schwung geſchriebene Paräneſen, theils Erklärungen von Parabeln und andern Bibelſtücken, theils Ermahnungen über moralische und aſtetiſche Themata, dazu auch einige dogmatiſche und polemische Auseinanderſetzungen. Hiſtoriſche Wichtigkeit haben die der Erklärung des apoſtoliſchen Symbols gewidmeten Reden (Sermones 57 biſ 62), weil ſie einen eigenen, obwol mit der römischen Formel bei Rufinus faſt übereinſtimmenden Text dieſes Symbols darbieten (Walch, Bibl. ſymbol., p. 62; Hahn, Biblioth. der Symb., S. 11 der 1. Aufl.). Von Briefen des Chryſologus iſt nur der eine auch griechiſch vorhandene an Eutycheſ vom Jar 449, eine Aufforderung zum Gehorſam und Verwarnung vor dogmatiſcher Extravaganz enthaltend, übrig, und man hat ohne Grund vermutet, daß Leoſ berühmte Epistel an Flavian von dieſem Chryſologus eingegeben ſei. — Die erſte Ausgabe der Sermones aurei iſt von P. Agapitus Vincentius, Bononiae 1534 und wurde oft wiederholt. Auch wurden die Reden mit den Werken des Leo Magnus, Maximus Taurin., Fulgentius Rusp. (3. B. Par. 1671, ed. Rainaud) verbunden herausgegeben. Die Epistola contra Eutycheſen graece et latine cum notis G. Vossii, Mogunt. 1604 und öfter. Spätere Ausgaben: Bonon. 1643, Venet. 1742, opera et studio Dominici Mitae. — Lugd. 1676, opera et labore Martini del Caſtillo. — Opera omnia — recensita a P. Sebastiano Pauli, Venet. 1750; Aug. Vindel. 1758, auch in Bibl. max. PP. Lugd. Tom. VII. — Übrigenſ vgl. Oudin I, p. 1250; Tillemont, Mém. XV, p. 184; Fabric., Bibl. med. et inf. latin. I, p. 379; Schönemann, Biblioth. II, p. 746; Feſſler, Inſtitutt. patrologiae Oenip. 1851, II, p. 706; Samberger, Zuverl. Nachr. III, S. 190. **Geſ.**

Chryſoſtomus, Johannes. Dieſer berühmteſte Redner des chriſtlichen Alterthums, welchem der Name *Χρυσόστομος* (Goldmund) jedoch erſt von einer ſpäteren Zeit wegen ſeiner Beredſamkeit beigelegt wurde (zuerſt findet er ſich bei Iſidor von Sevilla, geſt. 636), iſt geboren um 347 zu Antiochien. Wie die vornehme Abſtammung beider Eltern und die angeſehene Stellung, welche ſein Vater Secundus als *magister militum orientis* einnahm, den Knaben auf die Laufban, welche begabte junge Leute aus edlen Geſchlechtern damals gewöhnlich einſchlügen, auf die eines Rhetors und Sachwalters, ſo war für ſeine religiöſe Entwicklung von tiefgreifendem Einfluß die innige, aber von der damals ſo häufigen aſtetiſchen Überſpannung freie Frömmigkeit ſeiner Mutter Anthuſa, welche ſchon im 20. Jar Witwe geworden, alle Anträge der Freier zurückwies, um ſich ungeſtört der Erziehung ihres einzigen Soneſ zu widmen. Einen ſo feſten Grund chriſtlichen Glaubens legte ſie in ihm, daß ſie es wagen konnte, die Bildung des angehenden Jünglings dem berühmteſten Sophiſten jener Zeit, Libanius, dem fanatiſchen Anhänger des Heidentums, anzuvertrauen. Dieſer zog den jungen Johannes wegen ſeiner redneriſchen Begabung allen ſeinen Schülern vor und beklagte noch ſterbend (395), daß ihm die Chriſten denſelben entriſſen haben. Chryſoſtomus hatte nämlich nach Beendigung ſeiner Studien zwar die Laufban eines Sachwalters eingeſchlagen, allein der Unruhe und innern Unwarheit im Treiben der Rhetoren überdrüſſig, wandte er ſich ganz der Beſchäftigung mit dem Göttlichen zu. Drei Jar geſoß er den Unterricht des Biſchofs Meletius von Antiochien und ward

dann von demſelben getauft. Erfüllt von der damals ſo weit verbreiteten Begeiſterung für das Mönchtum, hätte er am liebſten dieſe Lebensweiſe erwählt, aber der Mutter Bitten hielten ihn zurück. Er gab es daher zu, daß ihn Meletius zum Lektor (Anagnoſten) weihte. Einem biſchöflichen Amte, das man ihm zugedacht hatte, entzog er ſich, wußte dagegen ſeinen Freund Baſilius durch Überliſtung zur Annahme eines ſolchen zu beſtimmen. Die bei dieſer Gelegenheit zwiſchen beiden geführten Geſpräche veranlaßten ſpäter den Chryſoſtomus zur Abfaſſung ſeiner berühmten Schrift vom Prieſtertum (*περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio). Inzwiſchen war ſeine Mutter geſtorben. Nun widerſtand er nicht länger ſeinem Zug zum Mönchsleben, er ſchloß ſich einem Mönchsverein in den Bergen von Antiochien an und verbrachte ſechs Jare in ſtiller Zurückgezogenheit, mit Handarbeit, Gebet, Bibelſtudium und Nachſinnen über göttliche Dinge beſchäftigt. Es war eine Zeit der Sammlung und der Vorbereitung für ſein ſpäteres Wirken. Die glühendſte Begeiſterung für dieſe Lebensweiſe ſpricht nicht nur aus ſeinen um jene Zeit verfaßten Erſtlingſchriften, den drei Büchern „gegen die Feinde der Beförderer des Mönchtums“ und der Abhandlung: „daß das Mönchsleben höher und glückſeliger ſei als der Beſitz der kaiſerlichen Würde“, ſondern auch aus den beiden Briefen, durch welche er ſeinen Freund Theodor, den nachmaligen Biſchof von Mopsweſte, der dem Mönchsleben entſagt hatte und in die Ehe treten wollte, zu bußfertiger Umkehr aufforderte. Wahſcheinlich wären dieſes Aufenthalts unter den Mönchen hatte Chryſoſtomus einen trefflichen Führer zu unbefangener Schriftverſtändnis an dem als Stifter der antiocheniſchen Schule bekannten Diodor, ſpäteren Biſchof von Tarſus. Aber ſeine leidende Geſundheit zwang ihn 380, die Einſamkeit zu verlaſſen. Nach Antiochien zurückgekehrt, wurde er von Meletius zum Diakon geweiht. Wol konnte er in dieſer Stellung ſeine Redegabe nicht bewerten, mit um ſo größerem Eifer widmete er ſich der Seelſorge. Auf ſeelsorgerliche Fragen beziehen ſich auch die meiſten der von ihm in dieſer Zeit verfaßten Schriften. Es ſind folgende: zwei Troſtſchreiben an Stagirius, einen jungen Mann, der gegen den Willen ſeines Vaters Mönch geworden und dann in Gemütskrankheit verfallen war; Troſtſchrift an eine junge Witwe; Verteidigung des eheloſen Lebens der Jungfrauen; über den Märtyrer Babylas; zwei Schriften über die Zerknirschung; endlich die ſchon erwänte Schrift über das Prieſtertum.

Im J. 386 wurde Chryſoſtomus von Flavian, dem Nachfolger des Meletius, zum Presbyter geweiht. Hiemit beginnt ſeine Wirkſamkeit als Prediger. Schon das folgende Jar brachte eine Gelegenheit, die Macht ſeiner Rede zu beweiſen. Bei einem Auſtand waren die Bildsäulen der kaiſerlichen Familie zertrümmert worden. Aber der Auſtand ward niedergeſchlagen und nun herrſchte bange Furcht vor der Rache des Kaiſers. Flavian reiſte nach Konſtantinopel, um für ſeine Gemeinde die kaiſerliche Gnade anzuflehen, Chryſoſtomus aber benützte die gerade eintretende Faſtenzeit, um in ſeinen berühmten 21 Predigten „von den Bildsäulen“ die Bevölkerung zur Buße zu rufen, aber auch aufzurichten durch den Hinweis darauf, daß auch das äußere Unglück dem innern Menſchen zum Heil gereichen könne. — Auch in gewöhnlichen Zeiten bewies ſich Chryſoſtomus, dem ſein Biſchof das Predigen neidlos überlaſſen hatte, als einen treuen Hirten. Durch Sanftmut ſuchte er die ſchon über 20 Jare in der Gemeinde beſtehende meletianiſche Spaltung zu überwinden. Die Anhänger des Arianers Eunomius griff er anfänglich nicht an, um nicht diejenigen von ihnen zurückzuſtoßen, welder ſeine Predigten beſuchten. Als aber von ihrer Seite Angriffe erfolgten, ließ ſich in ſeinen 12 Homilien „gegen die Anomöer“ auf die Widerlegung dieſes Standpunktes ausführlich ein. Auch vor manichäiſchen und gnoſtiſchen Irrlehren ſowie vor jüdiſchem Aberglauben warnte er ſeine Gemeinde, während er den Heiden gegenüber ſich auf die wunderbare Ausbreitung und die ſittlichen Wirkungen des Chriſtentums zu berufen liebte. Am meiſten aber lag ihm die ſittliche Hebung der Gemeinde ſelbſt am Herzen. Das Vertrauen auf die äußerliche Teilnahme am Gottesdienſt oder auf den Beſitz der reinen Lehre, die mancherlei Reſte heidniſchen Aberglaubens, die heidniſche Lebensweiſe, wie ſie ſich namentlich in der Luſt an den leichtfertigen und unzüchtigen Spielen in Cirkus und Theater

zeigte, griff er mit Ernſt an und wußte dagegen Hausgottesdienſt und Forſchen in der Schrift, ſowie einen echt chriſtlichen Lebenswandel mit beredten Worten zu empfehlen.

Beinahe 12 Jahre wirkte er in dieſer Weiſe zu Antiochien. Von den Homilien, welche er dort gehalten, iſt eine große Zahl auf uns gekommen, unter denſelben viele, welche eine fortlaufende Erklärung bibliſcher Bücher enthalten, ſo über die Geſenſis (67 Reden), über Pſalmen (60), die Evangelien des Matthäus (90) und Johannes (88), ſowie über die Briefe Pauli an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, an Timotheus und Titus. Dagegen ſind ſeine Homilien über die Apoſtelgeſchichte und über die übrigen pauliniſchen Briefe während ſeines Aufenthaltes in Konſtantinopel verfaßt. Eutrop nämlich, der Günstling des Kaiſers Arcadius, bewirkte, daß er für den Biſchofsſtul der Hauptſtadt beſtimmt wurde. Um die Hinderniſſe zu beſeitigen, welche ſeine eigene Demut und die Anhänglichkeit ſeiner Gemeinde dieſem Plane entgegenſtellten, entführte man ihn mit Liſt nach Konſtantinopel, wo ihm im Februar 398 Theophilus von Alexandrien zum Erzbischof zu weiſen genötigt wurde. So war er ohne ſeinen Willen in eine einflußreichere aber auch ſchwierigere und gefahrvollere Stellung verſetzt. Die hinter dogmatiſchem Fanatismus ſich verſchanzende Sittenloſigkeit der Bevölkerung, die Launen eines deſpotiſchen Hofes, der verweltlichte Sinn unter ſeiner Geiſtlichkeit bereiteten dem ſittenſtrengen, freimütigen, in den Künſten der Intrigue unerfahrenen Manne ſchwere Kämpfe. Auch gegen häretiſche Parteien gab es zu kämpfen. Die Arianer, vor wenigen Jahren noch im Beſitze aller Kirchen der Stadt, übten noch immer, beſonders durch ihre Gefänge und nächtlichen Prozeſſionen, Einfluß auf die Bevölkerung. Chryſoſtomus trat ihnen durch Veranſtaltung ähnlicher Prozeſſionen entgegen. Als hieraus blutige Schlägereien entſtanden, wurden den Arianern ihre Umzüge verboten. Auch vor den Novatianern ſah ſich Chryſoſtomus veranlaßt, ſeine Gemeinde zu warnen. Aber auch über die eigene Gemeinde hinaus erſtredte ſich ſeine Tätigkeit. Namentlich lag ihm die Ausbreitung des Chriſtentums unter den Heiden am Herzen. So ſchickte er nach Phönizien Mönche als Miſſionare, ganz beſonders aber wendete er ſeine Sorgfalt den Goten zu, welche mit dem oſtrömiſchen Reiche damals in ſo vielfache Berührung kamen. Für die gotiſchen Söldner ließ er in Konſtantinopel eine eigene Kirche einrichten, wo ihnen in ihrer Muttersprache gepredigt wurde. Dagegen trat er dem Verlangen des ſiegreichen Gotenhäuptlings Gainas, welcher für ſeine arianiſchen Landsleute die Einräumung einer Kirche forderte, mutig entgegen. — Schon im Jahre nach ſeinem Amtsantritt bekam er die Schwierigkeiten ſeiner Stellung zu fühlen. Eutrop hatte ſeine Macht zu Gewalttätigkeiten mißbraucht, ohne auf des Chryſoſtomus Warnungen zu achten, und als dieſer diejenigen, die ſich in die Kirchen geflüchtet hatten, dort vor Eutrops Rache ſchützte, ſo erwirkte derſelbe ein Geſetz, das den Kirchen ihr Asylrecht nahm, mußte aber bald darauf, durch einen Auſtand der Goten geſtürzt, ſelbſt in einer Kirche Schutz ſuchen, den ihm Chryſoſtomus mit eigener Lebensgeſahr und zugleich im ſtolzen Bewußtſein des Triumphs der Kirche gewährte. Mehr Not machten die kirchlichen Wirren. Die Zerrüttungen in der ephreſiſchen Gemeinde veranlaßten den Chryſoſtomus, im J. 400 eine Synode zu Konſtantinopel zu halten und im folgenden Jahre ſelbſt nach Ephesus zu reiſen, wo er der Gemeinde einen würdigen Biſchof gab, auch ſechs benachbarte Biſchöfe, welche ihr Amt durch Simonie erlangt hatten, abſetzte. Hiedurch machte er ſich manche Feinde, welche nur auf Gelegenheit warteten, ſich an ihm zu rächen. Und dieſe kam ſchon im folgenden Jahre. Ägyptiſche Mönche, unter ihnen die durch Gelehrſamkeit ausgezeichneten ſogenannten vier langen Brüder, welche als Verehrer des Origenes von dem gewalttätigen Erzbischof Theophilus von Alexandrien verfolgt wurden, hatten ſich nach Konſtantinopel geflüchtet. Chryſoſtomus nahm ſich derſelben an und machte ſich dadurch den Theophilus zum Todfeind. Zur Verantwortung nach Konſtantinopel vorgeladen, ſchickte dieſer ränkevolle Mann den beſchränkten aber ehrlichen Biſchof Epiphanius von Cyprien, den er gegen Chryſoſtomus aufzureizen gewußt, voraus, um den letzteren zu ſtürzen. Dem Epiphanius aber ſcheinen in der Hauptſtadt die Augen ausgegangen zu ſein, er reiſte

in aller Eile wider ab. Theophilus aber mußte bald die Kaiſerin Eudoxia, welche dem Chryſtoſtomus wegen ſeiner freimütigen Äußerungen abhold war, und durch ſie den Kaiſer gegen den letzteren einzunehmen, und ſtatt als Angeklagter vielmehr als Richter aufzutreten. Unter ſeinem Vorſitze ward auf einem kaiſerlichen Landgut bei Chalcedon, zur Eiche (ad quercum, ἐνι δρυϊ) genannt, eine Synode gehalten und 46 Anlagepunkte gegen Chryſtoſtomus vorgebracht, ſein kirchliches, ſittliches und poliſtiſches Verhalten betreffend. Obwol dieſelben teils auf offenbarer Erdichtung beruhten, teils geradezu lächerlich waren, ſo wurde doch, da die verſammelten Biſchöfe — anfänglich 36, zuletzt 45 — größtentheils ſeine Feinde waren, nachdem er der erhaltenen Vorladung keine Folge geleistet, einſtimmig ſeine Abſetzung ausgeſprochen und dem Kaiſer anheimgeſtellt, ihn zur Strafe für die ihm ſchuldgegebene Majestätsbeleidigung zu verbannen. Dies geſchah auch. Chryſtoſtomus, um einen Volksaufſtand zu verhindern, lieferte ſich heimlich den Häſchern aus und ward zu Schiff nach Bithynien gebracht. Allein ein Erdbeben in der ſolgenden Nacht und die Gärung unter dem Volk erſchreckte den Hof, und die Kaiſerin bat in eigenhändigem Schreiben den Verbanneten zurückzukehren. Das Volk empfing ihn jubelnd und nötigte ihn, ſein Amt wider anzutreten ehe noch, wie er wünſchte, ein Konzil ſeine Abſetzung für ungiltig erklärt hatte. Als nun wenige Monate darauf Eudoxia ſich eine ſilberne Bildſäule errichten ließ und Chryſtoſtomus gegen die abgöttiſchen Ehrenbezeugungen und die lärmende Ausgelaffenheit, womit dieſelbe eingeweiht worden war, ſich in einer Predigt ausſprach, entbrannte der Haß der Kaiſerin aufs neue. Mit Beziehung hierauf ſoll er am Tage des Täufers Johannes die Worte geſprochen haben: „Abermals wütet Herodias, abermals tanzt ſie und verlangt das Haupt Johannis auf einer Schüffel“. Nun war ſein Sturz beſchloſſen. Eine Synode ward nach Konſtantinopel berufen und ſprach auf den Rat des Theophilus, one ſich auf ſonſtige Anklagen einzulaſſen, die Abſetzung über ihn aus, weil er entgegen den Beſtimmungen der antiocheniſchen Synode von 341, nachdem ihn eine Synode abgeſetzt, ſeinen Stul wider beſtiegen habe, one von einer anderen, größeren wider eingeſetzt zu ſein. Der Kaiſer beſtätigte dieſe Abſetzung und verbot ihm zugleich, ſeine Wohnung zu verlaſſen. Da aber die Anhänglichkeit des Volkes an ihn Ruheſtörungen befürchteten ließ, ſo wurde er, nachdem gegen ſeine Anhänger, beſonders in der Feſtnacht vor Oſtern die empörendſten Gewalttätigkeiten verübt worden waren, am 20. Juni 404 in die Verbannung geſchleppt und nach einem kurzen Aufenthalt in Nicäa nach Kuluſus in Kleinarmenien gebracht. Von dieſem entlegenen Orte aus unterhielt er einen lebhaften Briefwechſel mit ſeinen Freunden in Konſtantinopel, beſonders eingehende Berichte ſchickte er an eine vornehme und gottſelige Dame, Olympias. Auch mit andern Gemeinden des Morgen- und Abendlandes ſtand er in regem Verkehr. Mehr als 230 Briefe, die er in der Verbannung geſchrieben, ſind uns aufbehalten. Durch dieſe Briefe ſuchte er für das geiſtliche Wol ſeiner verwaiſten Gemeinde ſowie für das Gedeihen der von ihm begründeten Miſſionen zu wirken. Auch zwei Abhandlungen hat er damals verfaßt: „Daß dem, der ſich ſelbſt nicht ſchadet, niemand zu ſchaden vermag“ und „an diejenigen, welche ſich durch die eingetretenen Unglücksfälle beunruhigen laſſen“. Das rauhe Klima und die räuberiſchen Einfälle der Zfaurier brachten ſein Leben widerholt in Gefahr. Vor den letzteren mußte er im ſtrengſten Winter nach der Bergfeſtung Arabiſſum flüchten. Die Fürſprache, welche Biſchof Innocenz I. von Rom und Kaiſer Honorius für ihn bei Arkadius einlegten, hatte nur den Erfolg, daß er an einen noch entferneren Ort, nach Pityus in Koluſis, am öſtlichen Ufer des Schwarzen Meeres gebracht werden ſollte. Unterwegs aber ſchwanden ſeine Kräfte. Mit Mühe brachte man ihn in eine dem Märtyrer Baſiliſtus geweihte Kirche bei Kommana. Dort ſtarb er mit dem Loſungswort ſeines Lebens auf den Lippen: „Gelobt ſei Gott für alles!“ Der Son ſeiner Feindin Eudoxia, Theodoſius II., ließ im Jare 438 ſeine Gebeine nach Konſtantinopel bringen und feierlich in der Apoſtelkirche beſetzen.

Die kirchengeſchichtliche Bedeutung des Chryſtoſtomus beſteht darin, daß er wie kein anderer in einer Zeit ſittlicher Schlaſſheit und Korruption, da man zwar

für das chriſtliche Dogma eiferte, aber die Kraft der Gottſeligkeit verleugnete, durch Wandel und Wort Zeugnis abgelegt hat für die ſittlich erneuernde Kraft der chriſtlichen Wahrheit. Wenn er die Strenge und Einfachheit der eigenen Lebensführung in verderbter, genußſüchtiger Umgebung, das warme Herz für die Armen, die Freimütigkeit nach oben und unten mit allen großen Lehrern der alten Kirche gemein hat; ſo iſt das lebendige Intereſſe für die Miſſion, die Liebenswürdigkeit des Charakters, die Milde des Urteils etwas ihm in beſonderem Maße Eignendes. Ein begeiſterter Lobredner der mönchiſchen Lebensweiſe, namentlich in ſeinen früheren Jaren, iſt er doch fern von einſeitiger Überſchätzung derſelben und bekämpft den damals ſo weit verbreiteten Wan, von dem er ſich freilich ſelbſt nicht immer ganz frei hält, als ob es eine doppelte Chriſtentugend gebe, eine höhere für den Mönch, eine niedrigere für den in der Welt Lebenden. Namentlich aber erſcheint ihm die Aufgabe des in der Welt wirkenden Geiſtlichen höher und ſchwieriger als die des Mönchs, während er andererseits die geiſtliche Würde, ſo nachdrücklich er dieſelbe beſonders in der Schrift de sacerdotio hervorhebt, nie zu hierarchiſcher Selbſtüberhebung mißbrauchte.

Auch in ſeinen Schriften und Reden tritt die ethiſche Seite des Chriſtentums in den Vordergrund. In dogmatiſcher Beziehung ſchließt er ſich an die orthodoxe Lehre der griechiſchen Kirche und zwar an die antiocheniſche Richtung in derſelben an; allein überzeugt, daß es zum Glauben gehöre, dem eigenen Begreifen zu entſagen, hat er die kirchlichen Lehrbeſtimmungen einfach aufgenommen, ohne ſich auf ſpekulative Begründung oder weitere Entwicklung derſelben einzulaffen. Wol haben ſeine 12 Reden gegen die Anomöer eine dogmatiſche Frage zum Gegenſtand, aber bezeichnend iſt, daß ihm nicht ſowol das Materielle, die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti, die Hauptſache iſt, als vielmehr die formale Frage, ob der menſchlichen Vernunft eine adäquate Gotteserkenntnis möglich ſei, was er verneint, weßhalb dieſe Reden auch den Titel führen: de incomprehensibili Dei natura. — Viel mehr wandte ſich ſein Denken der anthropologiſchen Seite des Dogmas zu, und hier iſt er vermöge ſeiner vorherrſchend ethiſchen Richtung einer der Hauptvertreter der in der griechiſchen Kirche ſo hoch gehaltenen Lehre von der Willensfreiheit. Wie die einzige Urſache der Sünde der freie Wille iſt, ſo iſt ihm auch inſolge derſelben die Willensfreiheit nicht aufgehoben. Alle ſind der Tugend fähig. Dieſelbe wird aus der eigenen Tätigkeit und der göttlichen Unterſtützung gewoben. Zwar hat Gott unſern Beſtrebungen nur wenig überlaſſen, er ſelbſt führt das meißte aus, aber doch kommt die Gnade Gottes dem freien Willen nicht zuvor. Er wartet, bis wir durch unſere guten Werke kommen, dann reicht er uns ſeine völlige Gnade.

Bedeutender iſt Chryſoſtomus als Exeget. Von Kind auf an der Schrift genährt, hat er dieſelbe hoch gerühmt. Die Beſchäftigung mit ihr gilt ihm als Pflicht auch des Laien; er ſelbſt hat die meißen bibliſchen Bücher in ſeinen Homilien behandelt. Wenn er dabei, getreu den Grundſätzen ſeines Lehrers Diodor, auf dem Wege hiſtoriſch-grammatiſcher Auslegung unter Verückſichtigung des Zusammenhangs den Wortſinn zu erheben ſich bemüht, ſo bringt es doch die rhetoriſche Form mit ſich, daß er hin und wider ins Allegoriſiren gerät. Auf ſcheinbare Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten in den bibliſchen Berichten macht er nicht ſelten aufmerkſam, aber nur, um ſie teils durch harmoniſtiſche Verſuche zu löſen, teils durch Berufung auf die Unerforſchlichkeit Gottes bei Seite zu ſchieben. Die eigentl. theolog. Exegeſe tritt bei ihm zurück, ſofern er die Grundbegriffe der Schrift in ihrer Tiefe und ihren inneren Zusammenhängen nicht zu erfaffen weiß, ſondern, wie ſich dieß namentlich in ſeinen Homilien über das Johanneſevangelium zeigt, die Schriftſtellen nur inſofern dogmatiſch verwertet, als ſie ihm zu Belegen für die kirchliche Lehre dienen müſſen. Hauptſächlich aber gründet ſich der Ruhm des Chryſoſtomus auf ſeine Leiſtungen als chriſtlicher Redner. Seine Reden, deren wir gegen 1000 haben, ſind 1) fortlaufende Erklärungen bibliſcher Bücher (ſ. oben); 2) Predigten über einzelne bibliſche Geſchichten oder Sprüche (z. B. 5 Predigten über die Geſchichte der Hanna, 7 über Lazarus und den reichen Mann, 2 über den Verräter Judas); 3) ſolche, welche einzelne Punkte der chriſtlichen

Lehre oder des chriſtlichen Lebens behandeln (z. B. die 12 Predigten über die Unbegreiflichkeit Gottes, 6 über das Schickſal und die Vorſehung, 6 über die Buße, 2 über das Gebet u. ſ. w.); 4) Gelegenheitspredigten (z. B. die 21 Predigten über die Bildsäulen, gegen Eutrop, gegen diejenigen, welche Überläufer geworden waren zum Theater und Cirkus; 5) Predigten an Feſten und zum Andenken der Heiligen (7 Lobreden auf Paulus). Chryſoſtomus pflegte ſeine Predigten ſorgfältig auszuarbeiten, doch kam es auch vor, daß er nach nur flüchtiger Vorbereitung oder auch ganz unvorbereitet redete; auch beſaß er die Geiſtesgegenwart, um unerwartete Vorfälle, welche während der Predigt vorkamen, dem Zweck ſeiner Rede dienſtbar zu machen.

Von einer erſchöpfenden Textbehandlung iſt bei ſeinen Predigten keine Rede. Selbſt diejenigen, welche eine fortlaufende Erklärung bibliſcher Bücher geben, ſchließen gewöhnlich mit einer längeren Paräneſe, welche mit dem ausgelegten Texte kaum noch in Verbindung ſteht; manchen iſt ein Schriftext überhaupt nicht zu Grunde gelegt. Auch ſonſt leiden dieſelben in formeller Hinſicht an den Fehlern ſeiner Zeit. So erntet er ſeinen Zuhörern das Beiſallklatschen in der Kirche verwies, ſo konnte er ſich doch von jenem Haſchen nach Effekt, welches der Rhetorik ſeiner Zeit eigen war, nicht frei halten; daher die geſuchten Antitheſen und die über das Maß des Schönen, wie über die nüchterne Wahrheit nicht ſelten hinausgehenden Hyperbeln. Aber er ſucht den Effekt nicht, um ſeine Eitelkeit zu befriedigen, ſondern um die Seelen zu heilen. Denn nicht durch logiſche Beweisführung, ſondern vermittelſt der Erregung der Affekte ſucht er auf dieſe einzuwirken. Daher finden wir bei ihm nicht die dialektiſche Gedankenentwicklung, welche im ſtetigen Fortſchritt und ſtrenger Ordnung auf das Ziel losgeht, vielmehr ſchweift er oft genug von dem Hauptgedanken ab, um noch dieſes und jenes hereinzuziehen, was ihm gerade auf dem Herzen liegt und wovon er hofft, daß es auf ſeine Zuhörer Eindruck machen könne; und manchmal kommt er erſt auf langen Umwegen, manchmal auch gar nicht auf ſeinen Gegenſtand zurück. Nicht die Logik, ſondern die Ideenassociation beſtimmt die Anordnung ſeiner Reden. Und auch in der Ausführung des Einzelnen herrſcht die Phantaſie vor der logiſchen Verſtändigkeit vor. Wenn die Gedanken, welche er vorträgt, ſelten neu oder originell ſind, ſo beſitzt er dagegen in ſeiner überraschend fruchtbareren Einbildungskraft das Mittel, um durch paſſende, aus dem Anſchauungskreis ſeiner Zuhörer genommene, mit ergreifenden Worten ausgeführte, oft bis ins Detail ausgeſtaltete Bilder, dieſe Gedanken zu verdeutlichen und zugleich dem Gemüte näher zu bringen. Freilich geht er in der Verwendung von Bildern manchmal über das ſtrenge Maß klaſſiſcher Schönheit hinaus. Die Häufung von Vergleichen bringt etwas wie orientaliſchen Schwulſt in ſeine Rede, und zugleich macht die häufige Wiederkehr derſelben Bilder, namentlich der von der Schiffsart hergenommenen, bei aller Erhabenheit nicht ſelten den Eindruck des Einförmigen. Immer aber füllt man ſeinem Worte an, daß es vom Herzen kommt, und zwar aus einem warmen, ebenſo von Gottesliebe wie von Erbarmen mit den Nebenmenſchen, ebenſo von Liebe des Guten, wie von Haß gegen alles Böſe brennenden Herzen.

Den Inhalt ſeiner Reden bilden nicht ſowol die Tiefen der Gottheit, wenn er auch in einzelnen derſelben, wie z. B. in denen gegen die Anomöer und in den Homilien über das Johanneſevangelium, auf dogmatiſche Fragen näher einzugehen und die kirchliche Lehre gegen die Angriffe der Irrlehrer zu verteidigen veranlaßt iſt. Vielmehr das Menſchenleben mit aller ſeiner reichen Mannigfaltigkeit, das politiſche Treiben mit ſeinen Leidenschaften und ſittlichen Gefahren, die Zeitereigniſſe und öffentlichen Unglücksfälle, die kirchlichen Feſte und die weltlichen Luſtbarkeiten, alles weiß er in das Licht des Evangeliums zu ſtellen. Die Hinſichtlichkeit menſchlicher Größe, die Wichtigkeit irdiſcher Freuden, die menſchlichen Leidenschaften in ihrer Torheit und ihren verderblichen Wirkungen, und dem allen gegenüber die Offenbarungen der Größe und Barmherzigkeit Gottes, der Ernſt ſeines Geſetzes, die Segenskraft und der Siegeslauf des Evangeliums, die Herrlichkeit und Unbeſiegbarkeit der Kirche — das ſind die Gegenſtände, bei denen er mit Vorliebe verweilt, und bei deren Beſprechung ſich wie ſeine rhetoriſche Kunſt, ſo

ſein volles Herz am meiſten offenbart. Dadurch hat er auf ſeine Zuhörer ſo mächtig eingewirkt, daß ihn Sozomenus bezeichnen kann als „gewaltig zu reden und zu überzeugen und hierin alle Redner ſeiner Zeit übertreffend“ (*λέγειν τε καὶ πείθειν δεινός, καὶ τοὺς κατ' αὐτὸν ὑπερβάλλων ῥήτορας*).

Sein Leben iſt beſchrieben von ſeinem Freund und Zeitgenossen Palladius (*dialogus historicus Palladii, episcopi Helenopolis cum Theodoro, ecclesiae romanae diacono de vita et conversatione b. Joannis Chrysostomi*), vgl. *Socr. hist. eccl.* VI, 2—21; Sozom. VIII, c. 2—23; Theodoret V, 27. 34; Hier. *de vir. illust.* 129. Von neueren Biographen ſind zu nennen: du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs eccl.* III, p. 7—75; Montfaucon (in der Ausg. der Werke T. XIII, p. 91—177); Cramer (im 1. Band der Überſetzung ſ. Predigten); Cave, *Scriptores eccl.* I, p. 300—342; Oudin, *Comm. d. scrip. eccl.* I, p. 687—790; Schröckh, *Kirchengesch.* X, S. 309 ff.; vorzüglich aber Meander, *Der hl. Chryſtoſtomus und die Kirche, beſonders des Orients, in deſſen Zeitalter*, Berlin 1831, 3. Ausg. 1848; vgl. Auguſti, *Denkw. aus der chriſtl. Archäologie* VI, S. 387 ff.; Böhlinger, *Die Kirche Chriſti und ihre Zeugen*. 9. Bd., 2. Ausg., Stuttgart. 1876; Förſter, *Chryſtoſtomus in ſeinem Verhältniß zur antioch. Schule*, Gotha 1869; Rivière, *J. Chrysostome comme prédicateur*, Strassb. 1845; Villemain, *l'éloquence chrétienne au IV. siècle*, Paris 1855; Charpentier, *Etudes sur les pères de l'église*, p. 217—264; Luß, *Chryſtoſtomus und die übrigen berühmteſten Redner alter und neuer Zeit*, Tübing. 1846.

Ausgaben ſeiner Werke: von Sabilus, Etonae 1613 in VIII Bänden, von Fronto Ducäus, Paris 1609—1636 in XII Bänden, von Montfaucon in XIII Bänden, Paris 1718—1738, nachgedruckt Venedig 1755, 1780; neu edirt Paris 1835—1840; von Lomler, Rudolſt. 1837 (unvollendet). — Einzelne Werke, Omelie LXXVII b. Chryſost. super ev. Joannis, Roma 1470 (älteſte Ausgabe eines Werks von Chryſoſt.); *de sacerdotio* lib. VI. ed. Wengel, 1725, Stereotypausgabe 1825; von Leo, Leipz. 1834 (deutſche Überſ. von Haſſelbach, Straßf. 1821; J. Ritter, Berl. 1821; Beda Weber, Jnnſbr. 1833). Auswal aus ſeinen Homilien von Ch. F. Matthäi (*homiliae IV Missinae 1792; novae eclogae* Vol. LVI, Lips. 1807); von Burrmeiſter, Güt. 1816; die Rede in Eutropium von Drelli, Turic. 1828 (Programm). In deutſch. Überſ.: *Predigten und kleine Schriften*, von J. A. Cramer, X, Leipz. 1748—1751; *Reden über d. Ev. Matth.*, von J. W. Feder, Augsb. 1786; über d. Ev. Joh., von Eul. Schneider, Augsb. 1788—1789. Ausgewählte Homilien v. P. Mayer, Nürnberg. 1830. Homilien über die Briefe des hl. Paulus, v. W. Arnolbi; über die Wiſſenſchaften, von Wagner, Wien 1838. Die Homilien des hl. Chryſtoſtomus in einer Auswal für Seelſorger und zur Privatervbauung, von J. Luß. 2. Aufl., Tübingen 1853.

G. Carl.

Chyträus (Kochhaſe), David, einer der bedeutendſten und einflußreichſten lutheriſchen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jarh's, war am 26. Febr. 1530 zu Ingelfingen geboren, ſtudirte unter Camerarius und Schnepf in Tübingen und ging als 15jähriger Magiſter nach Wittenberg, wo er Melanchthons eifrigſter und liebſter Schüler ward. Nachdem er während des ſchmalkaldiſchen Krieges ſich in Heidelberg und Tübingen aufgehalten hatte, lehrte er nach Wittenberg zurück, begann Vorleſungen, machte eine Reiſe nach Italien und ward 1551 in Koſtock angeſtellt, wo er philologiſche, philoſophiſche, geſchichtliche und theologiſche Vorleſungen hielt und durch ſeine mit Unverſalität verbundene Eleganz und Gründlichkeit einen ſolchen Ruf erwarb, daß er die verſchiedenſten Vokationen erhielt, von ſeinen Fürſten aber immer feſtgehalten wurde, die ihn auch 1570 zum Doktor der Theologie freien ließen. Dabei machte er gelehrte Reiſen, monte mehreren theologiſchen Konventen in den ſtadianiſchen Händeln bei, ward 1569 von Maximilian II. zur Ordnung des evangeliſchen Kirchenweſens nach Oſterreich, ſpäter von den Ständen in Steiermark zu gleichem Zwecke dorthin gerufen und verfaßte großenteils die treffliche Agenda für die evangeliſche Gemeinden u. d. G. (Linz 1571). Ferner richtete er auf den Wunſch des Herzogs Julius von Braunſchweig 1576

die Universität Helmstädt mit ein, deren Statuten ihn zum Hauptverfasser hatten, und war einer der sechs Theologen, welche 1576 u. f. die Konkordienformel zu Stande brachten. Letzteres beweist eine wenigstens teilweise Abweichung von Melanchthons Richtung, dem er bei dessen Lebzeiten unbedingt und auch später immer noch dankbar ergeben blieb. Er starb den 25. Juni 1600 eines sehr erbaulichen Todes und hat eine Menge Schriften verschiedenen Inhalts hinterlassen, von denen die theologischen Leipzig 1599, gesammelt in 2 Bänden, Fol., erschienen. Unter ihnen sind eine theologische Encyclopädie und Methodologie, ein *Onomasticon theologicum*, eine Ethik nach Melanchthonschen Prinzipien (*regulae vitae*, 1555 u. ö.) und die Geschichte der augsburgischen Konfession, Frankf. 1578, die wichtigsten. Außerdem sein *Chronicon Saxoniae* ab a. 1500 — 1595. Vgl. seine Biographie von Sturz, Rostock 1601, in Adami, *Vitae Theol.*, und von Schütz, Hamb. 1720, 3 Thle.; auch Melanchthon und seine Schüler als Ethiker in den theol. Studien u. Kritiken 1853, Heft 1, von E. Schwarz; ferner: Pressel, Dav. Chyträus 1862; Krabbe, David Chyträus 1870. (E. Schwarz †.) Herzog.

Ciborium. Ciborium (= umbraculum, tegimen, auch coopertorium) ist das griechische *κισώριον*, *κισώτιον* und bezeichnet ursprünglich den auf Säulen ruhenden Überbau über den Altar, den Altar baldachin (s. d. Art. Altar), wird dann aber auch von dem Schränkchen, Behältnis und Gefäß gebraucht, worin die Eucharistie aufbewahrt wird (s. d. Art. Tabernakel), und dies hat dazu Anlaß gegeben, es mißverständlich von *cibus* abzuleiten und geradezu „Speisebehälter“ zu übersetzen.

Meurer †.

Cilicium, *κίλικιον*, Stoff aus Ziegenharen, im Altertum zu Decken und Kleidern von Schiffen und Bauern gebraucht; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug zuerst verfertigt wurde. Cilicium wurde auch seit alten Zeiten das härene Gewand genannt, welches Asketen und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Cassianus sagt, daß zu seiner Zeit nur wenige Mönche es trugen; er will nicht, daß die Mönche es tragen, da es sie bei der Arbeit hindere. Doch wurde es seitdem sehr gebräuchlich, und gewisse Mönchsorden trugen ein solches Gewand entweder beständig oder doch an gewissen Tagen der Woche auf dem Leibe. Übrigens ist es in neuerer Zeit zu einem um die Lenden getragenen Gürtel herabgesunken. Cilicium heißt uneigentlicher Weise auch ein aus Draht geflochtener Gürtel, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Die Encyclopädie von Weber und Welte findet in dieser Bußübung die Erfüllung der apostolischen Worte: *castigo corpus meum et in servitutum redigo*, aber sie wird kaum behaupten dürfen, daß der Apostel gemeint hat, man solle auf solche Weise seine Worte befolgen.

Herzog.

Circumcellionen, s. Donatisten.

Circumstriptionsbulle, s. Konkordate.

Cisterzienser. Robert, der aus einem vornehmen Geschlechte der Campagne stammte, trat in seinem 15. Lebensjare in das Benediktinerkloster Montier la Celle. Man machte ihn hier bald zum Prior und übergab ihm darauf das abhängige Kloster St. Michel de Tonnerre zur Leitung. Robert fand die Mönche sehr verwildert und wollte sie reformiren, aber sie widerstanden ihm. Ebenso in St. Vigulf, einer andern Dependenz von Montier. Da erwirkten Einsiedler zu Colan vom Papste Urban II., der damals in Frankreich den Kreuzzug predigte, den Befehl, der Abt von Montier la Celle sollte den Robert entlassen und Robert sollte ihre Leitung übernehmen. Robert fürte seine neuen Pflegebefohlenen in den Wald von Molesme und begann ein schwärmerisch asketisches Leben mit ihnen. Aber kaum hatten sie damit Aufsehen erregt und die Verehrung der Umwoner sich erworben, als sie sich in der Mehrzal einer sehr unordentlichen Lebensweise hingaben. Robert verließ sie unmutig und ging zu andern Einsiedlern in einer benachbarten Einöde, welche Haur genannt wurde, und ließ sich ihre Leitung angelegen sein. Die von ihm Verlassenen nötigten ihn aber durch den Papst und durch den Bischof von Langres, ihren Ordinarius, nach Molesme zurückzukehren und wider ihr Vorsteher zu werden. Dennoch fiel es dem großen Haufen dieser Eremiten nicht ein, nach der Regel zu leben und dem Robert zu gehorchen. Darum

bat Robert den päpstlichen Legaten, den Erzbischof Hugo von Lyon, es möchte ihm erlaubt sein, fern von Molesme mit einigen Gleichgesinnten die Regel des heiligen Benedikt in der strengsten Weise zur Ausübung zu bringen. Diese Erlaubnis wurde gewährt und nun ging Robert mit 20 Einsiedlern von Molesme in den Sprengel von Chalons und ließ sich an dem noch wüsten Orte Citeaux, 2 bis 3 Stunden von Dijon entfernt, am Tage des heiligen Benedikt im Jahre 1098 nieder. Hier wurden die Ankömmlinge vom geistlichen und vom weltlichen Herrn des Ortes freundlich empfangen und in ihrem Unternehmen kräftig unterstützt. Graf Odo baute ihnen das Kloster, das man zunächst das neue Kloster nannte, und der Bischof von Chalons gab dem Robert den Hirtenstab. Die Bewohner von Molesme kamen durch den Wegzug Roberts und durch die Verehrung, die er in Citeaux genoss, zu Schaden und der Bischof von Langres beneidete seinen Kollegen um den Glanz, den Robert der Diözese lieh und noch mehr zu leihen versprach. Deshalb wurde es beim Papste in Rom selbst durchgesetzt, daß die vom Erzbischofe Hugo gegebene Erlaubnis annullirt, jede Verbindlichkeit, die Robert gegen den Bischof von Chalons und gegen seine Mönche eingegangen war, gelöst und Robert zur Rückkehr nach Molesme gezwungen wurde. Robert wurde also im J. 1099 wider Abt von Molesme und blieb es bis zu seinem Tode im J. 1108. In Citeaux war ihm im J. 1099 Alberich als Abt gefolgt. Er ließ es seine erste Sorge sein, sein Kloster aus aller Verbindung mit Molesme zu bringen und ihm die päpstliche Gunst zu verschaffen. Es wurden Abgeordnete mit den Empfehlungen des Bischofs von Langres, des Erzbischofs von Lyon und zweier päpstlicher Legaten nach Rom geschickt und Paschalis II. erfüllte ihre Wünsche; er nahm das Kloster Citeaux im J. 1100 mittelst einer Bulle in einen besonderen Schutz. Die dadurch erlangte Selbständigkeit gab der neuen Stiftung den Mut, eine eigentümliche Gestaltung des Mönchtums hervorzubringen oder sich doch als das reformirte, einzig ware Benediktinertum hinzustellen. Alberich setzte die statuta Monachorum Cisterciensium de Molismo venientium auf, in denen die genaue Erfüllung der Regel des heiligen Benedikt als Prinzip aufgestellt ist und manche einzelne dahin gehörige Bestimmungen gegeben werden. Auch kam es schon damals zu einer unterscheidenden Kleidung. Wie die Mönche von Molesme trugen sich auch die Cisterzienser anfangs ganz grau oder tannenfarbig. Aber jetzt stieg die heilige Jungfrau selbst herab, um dem Alberich einen weißen Rock für seine Mönche zu geben. Im Chore trugen sie auch eine weiße Kutte. Stapulier und Kapuze sind aber grau geblieben, oder wider schwarz geworden. Einen Gürtel, der bei einigen schwarz, bei anderen weiß ist, soll die Himmelskönigin dem Nachfolger Alberichs verehrt haben. Auf der Straße gehen sie ganz schwarz. Nach diesen verschiedenen Farben sind sie bald die grauen Brüder, so in Deutschland, bald die weißen oder die schwarzen Brüder genannt worden, so in England. Das unterscheidende Weiß verdient hier unsere Beachtung. Wir finden nämlich, daß alle mönchischen Reformatoren und Ordensurheber seit Romuald diese Farbe wählten. Die Cisterzienser waren in keiner Beziehung originell, sie wollten Einsiedlermönche sein, wie vor ihnen schon die Camaldulenser, Vallombrosaner, Grandmontenser und Karthäuser geworden waren. Wir müssen sie besonders mit den Karthäusern zusammenstellen. Aber es war für die Cisterzienser von der größten Wichtigkeit, daß sie ihren Altersgenossen, den Karthäusern, ja daß sie ihrer eigenen ursprünglichen Eremitengestalt nicht ähnlich blieben. Ihre große Zukunft ist die Folge ihrer Wandlung gewesen. Das engherzige, geistesarme Wesen, was ihnen merkwürdigerweise in der Zeit der ideenreichsten, tatkräftigsten Begeisterung das Dasein gab, würde dieses Dasein kaum ein par Jahrzehnte erhalten haben. Eine Regeneration, eine ganz neue Geburt wurde durch Elemente bewirkt, die von den ursprünglichen wesentlich verschieden waren. Alberich starb im Jahre 1109 und noch hatte niemand begehrt, in die schon sehr gelichteten Reihen seiner Mönche zu treten. Die Kirche sahien über die großen Geschehnisse im Morgenlande und Abendlande Citeaux vergessen zu haben. Alberichs Nachfolger, Stephan Harding aus England, fürchtete alles Ernstes, daß Citeaux aussterben und wider untergehen würde, one nur einen Novizen gehabt zu haben. Die Schenkungen kamen ins Stocken und oft muß-

ten die Mönche umherziehen und um Almosen bitten. Aber dadurch steigerte sich nur das Bewußtsein von ihrem vermeintlichen Verufe, durch die äußerste Strenge, Enthaltbarkeit, Armut und Einfachheit das bestehende Mönchtum und besonders dessen letzte Reformation von Clugny zu beschämen, zu überbieten, zu ersetzen. Abt Stephan hat mit unverkennbarer Beziehung auf das reiche und glänzende Clugny alle Fülle, Pracht und Zierde aus Cîteaux entfernt. Auch in der Kirche sollte es nur ein hölzernes Kreuzifix, einen einzigen eisernen Leuchter, kupferne und eiserne Rauchfässer geben. Gold und Silber sollten überall verschwinden; nur die Abendmalkelche und das Rörchen, dessen man sich beim Trinken des konsekrirten Weines bediente, durften von vergoldetem Silber sein. Gerade in diesem Übermaße der Entfugung entsprach man dem schwärmerischen Zuge jener Zeit und so kam es, daß Bernhard, der in dem nahen Fontaines heimisch war, auf Cîteaux seine Blicke richtete und die dreißig Gefärten, die er dazu bewogen hatte, mit ihm die Welt zu verlassen, im Jare 1113 gerade an die Pforte dieses Klosters fürte. Die Aufnahme der frommen Schar und ihres heiligen Anführers rettete Cîteaux vor dem Untergange und fürte es einer ganz andern Bestimmung zu, als es in seiner frühern Gestalt hatte erfüllen können. Es war, als hätte Bernhard neues Leben in das schon erstarrende Gebilde gebracht und als verbreitete sich um seinetwillen plötzlich die Begeisterung für Cîteaux und die Sehnsucht nach der heiligen Genossenschaft durch Frankreich. Die Zahl der Mönche wuchs erstaunlich und Abt Stephan mußte schon in den nächsten zwei Jaren vier neue Klöster, die ersten und vornehmsten Töchter von Cîteaux, stiften, nämlich: La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond. Bis 1119 waren noch acht Klöster entstanden und nun, als die neue Mönchsgemeinschaft schon so ansehnlich geworden war, erhielt sie ihr Grundgesetz. Stephan erließ die Charta Charitatis, welche zur buchstäblichen Beobachtung der Regel des heiligen Benedikt eine Glossa und Befreiung verpflichtet und außerdem die Organisation und die Regierung des Ordenskörpers und der einzelnen Klöster vorzeichnet. Der Abt von Cîteaux ist danach beständiger General-superior des Ordens. Ihm zunächst stehen die Äbte jener vier vornehmsten Töchter von Cîteaux; sie haben auch das Recht der Visitation von Cîteaux selbst. Der ganze Orden gliedert sich nun nach der mittelbaren oder unmittelbaren Abstammung der einzelnen Klöster von einer der fünf ersten Äbteien. Die Regierung des Ordens ist in den Händen der 25 Definitoren, welches Kollegium in folgender Weise zusammengesetzt wird. Der Abt von Cîteaux ist das Haupt. Er wählt aus dem Geschlechte von Cîteaux vier Klöster aus, deren Äbte er dadurch zu Definitoren macht. Die Äbte von La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond sind als solche schon Definitoren und schlagen je fünf Äbte aus dem betreffenden Geschlechte vor, von denen der Abt von Cîteaux je einen beliebig ausscheidet, die übrigen 20 als Kollegen im Räte der Definitoren annehmen muß. Die gesetzgebende und in allen Dingen endgiltig entscheidende Behörde ist das Generalkapitel, wozu sich in der ersten Zeit alljährlich die Äbte aller Klöster in Cîteaux versammelten. Die Charta Charitatis wurde den Bischöfen, in deren Sprengel die Klöster lagen, vorgelegt. Durch ihre Genehmigung begaben sich dieselben jedes Anspruchs auf Eingriff in die Angelegenheiten des Ordens. Man gründete auch kein neues Kloster in einem andern Sprengel, ehe der betreffende Bischof sich zur Anerkennung der Ordensregel und der unbeschränkten Selbstregierung des Ordens verstanden hatte. Endlich holte man noch im Jare 1119 die Bestätigung der Regel vom Papste Calixt II. ein und gab somit den Fundamenten des Ordens die größte Stärke und Festigkeit. Auf diesen Grundlagen erwuchs der Orden in der kürzesten Zeit zu einer überrascenden Größe und Bedeutung. Er verdankte dieses Wachstum und seine Stellung in der Geschichte dem heiligen Bernhard, dem ersten Abte von Clairvaux, oder doch dem Geiste, der sich in Bernhard personifizirt des Mönchtums bemächtigte und die ganze abendländische Kirche beherrschte. Bernhard eröffnete den um das Heil ihrer Seele Bekümmerten den dornigen, aber eben deshalb gesuchten Weg der Askese, indem er das Mönchtum im Cisterzienserorden erneuerte, stellte sich an die Spitze der asketisch schwärmerischen Bewegung, rief zum Kreuzzuge auf, fügte die Ritterorden dem kirchlichen Ver-

bande ein, kämpfte für die Rechte des Papstes, griff die Ketzer unter den Theologen und unter den Laien an, bemühte sich um die Verwerfung und Vernichtung eines Abälard und eines Arnold von Brescia, der Katharer und Henricianer. Der Erfolg der Wirksamkeit des heiligen Bernhard war ein unerhörter und mit dem heiligen Bernhard kam der Orden der Cisterzienser, die nach ihm (wenigstens in Frankreich allgemein) Bernhardiner genannt wurden, zu einem sehr ausgedehnten und tiefgehenden Einflusse und zu einer außerordentlichen Macht und Größe. Papst Eugen III. gehörte dem Orden an, war ein Zögling Bernhards und stand unter seiner Leitung.

Der Ritterorden der Tempelherren erhielt vom heil. Bernhard seine Regel und die spanischen Ritterorden von Calatrava, Alcántara und Montesa und die portugiesischen von Avis und von Christus wurden dem Orden von Cîteaux affiliirt. Das ganze Königreich Portugal wurde 1143 der Abtei Clairvaux lehnspflichtig gemacht, so daß diese im Jahre 1578 Anspruch auf Portugal erheben konnte. Im Jahre 1151 gab es 500 Abteien und man verbot in einem Generalkapitel, die Zahl derselben zu vermehren. Wahrscheinlich fürchtete man, daß die Regierung des Ordenskörpers und die Aufrechthaltung des ursprünglichen Geistes allzusehr erschwert werden würde. Aber das Verbot war erfolglos, der Orden wuchs gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ununterbrochen fort und brachte es bis zu 1800 Abteien. Da war aber auch die kirchengeschichtliche Mission der Cisterzienser bereits vorbei und an die Bettelmönche übergegangen. Das war die innere Mission der Kirche an das christliche Volk, das, um seines Heiles gewiß zu werden, die Vermittlung der römischen Priesterkirche verwarf und dabei in Gefahr kam, der Kirche Christi verloren zu gehen. Dieser Beruf war nicht erfüllt worden. Die Cisterzienser waren zu reichen Klosterherren geworden, welche, durch die furchtbar gewachsene Unkirchlichkeit und Gegenkirchlichkeit an ihre Aufgabe erinnert, nur noch nach dem Ruhme von Ketzerrichtern und Ketzervertilgern begierig waren. So wurden die Cisterzienser sehr zeitig überholt und antiquirt. Sie gestalteten sich zu einem abgeschlossenen, reichen und stolzen Mönchsstate, der nichts weiter war, als ein organisirtes und darum mächtigeres Benedictinertum. Die Regierungsform der Cisterzienser ist für alle späteren Orden maßgebend gewesen, aber sonst konnten sie nichts Auszeichnendes aufweisen und mußten sich selbst von den alten Benedictinern auf dem wissenschaftlichen Gebiete übertreffen lassen. Der Verfall des Ordens begann im 13. Jahrhundert durch Nachlassung in der asketischen Strenge und durch Uneinigkeit. Nun bekamen die Cisterzienser wie die Benedictiner ihre Clementina und Benedictina, indem Clemens IV. im J. 1265 und Benedict XII. (früher Cisterzienserabt von Fond-Froide) im J. 1334 Gesetze zur Herstellung der Einigkeit und Strenge im Orden erließen. Schon im J. 1289 hatte das Generalkapitel die erste Sammlung aller Beschlüsse und Verordnungen der früheren Generalkapitel aufgestellt und die Menge der Vorschriften im einzelnen eingeschränkt. Das Jahr 1350 brachte eine neue Sammlung von Geboten und Einrichtungen. Im J. 1390 war eine neue dringende Manung zur Restriktion der immer laxeren Gewonheiten nötig geworden, aber schon verfügten die Generalkapitel selbst in vieler Hinsicht gegen ihre eigenen Gesetze. Die Verschlimmerung des ganzen Ordens nahm nun so rasch überhand, daß man bald an der Möglichkeit der Verbesserung des Ordens als solchen verzweifelte und in der Zerbrechung des starren Ordens-Organismus und Mechanismus das einzige Heilmittel sah. In Spanien begann im J. 1426 Martin de Vargas mit Unterstützung des Papstes Martin V. das Werk der stückweisen Reformation des Ordens. Aber erst nach seinem Tode, der 1446 eingetreten war, nämlich im J. 1469, bildete sich nach seinen extremen asketischen Grundsätzen die spanische Kongregation von Cisterzienserklöstern. Im Heimatlande, in Frankreich, litt der Orden äußerlich und innerlich durch die englisch-französischen Kriege, umsonst war es, daß Eugen IV. im J. 1444 ihn sehr ernst aufforderte, sich selbst zu reformiren. Auch die Manung des Papstes Nikolaus V. im J. 1448 war ohne Erfolg. Durch die Kriegsnot war es den Cisterziensern oft unmöglich gemacht, ihre Regel, besonders die Speisevorschriften, zu beobachten. Sie konnten sich des Fleischgenusses nicht

enthalten, wenn sie nicht verhungern wollten. Sie schickten deshalb 1475 eine Gesandtschaft nach Rom und in Folge des von Sixtus IV. erhaltenen Bescheides gab das Generalkapitel im J. 1481 den einzelnen Äbten Vollmacht, von dem Fleischverbote zu dispensiren. Daraus entstand aber die größte Verschiedenheit der Observanz und die bedrohlichste Uneinigkeit in den einzelnen Klöstern und in dem ganzen Orden und man mußte sich 1485 dazu entschließen, daß man durchgängig Sonntags, Dienstags und Donnerstags Fleisch zu genießen erlaubte. Das war ein offizieller Abfall von der Mönchsastese, wie er in keinem anderen Orden vorgekommen ist. Widerum gebot der Papst Innocenz VIII. im J. 1487, eine Reformation vorzunehmen. Die darauf im Jahre 1493 im Bernhardinerkollegium zu Paris aufgesetzten Verbesserungsartikel kamen aber nicht zur Ausführung. Nun halfen sich diejenigen, welche die strenge Beobachtung der Regel durchsetzen wollten, damit, daß sie sich, wie Martin de Vargas, von der Ordensgewalt losmachten und daß sie unter dem Schutze der betreffenden Landesherren besondere Kongregationen stifteten. So geschah es 1497 in Toskana und in der Lombardei, später in Aragonien, in Calabrien und im Kirchenstate. Jean de Barriere reformirte seit 1574 die Abtei Feuillans in der Nähe von Toulouse und gab den Feuillantinnen und Feuillantinnen den Ursprung. Bernard de Montgailard gründete im J. 1605 die Reform von Orval. Denis l'Argentier, Abt von Clairvaux, fing 1615 an, in seiner Abtei eine genaue Befolgung der Regel herzustellen. Damit beschwor er einen heftigen Sturm über seinen Orden herauf. Vergeblich bemühten sich die Päpste Gregor XV., Urban VIII. und Alexander VII., der Cardinal Richelieu und selbst der Cardinal Richelieu, den ganzen Orden zu einer besseren Beschaffenheit zurückzuführen. Die strenge Observanz wurde endlich selbständig organisiert und aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem unverbesserlichen Cîteaux befreit. Cîteaux tat es jetzt selbst Cluny in der Widerspenstigkeit gegen Reformation zuvor. Die berühmteste und extremste Restriktion ist die der Trappisten, welche Jean le Bouthillier de Rancé im J. 1662 begann. Zu derselben Zeit entstanden durch Beaufort die verbesserten Bernhardiner von Septfonds. — Man hat sich über die Stiftung der Cisterzienserinnen oder Bernhardinerinnen gestritten und sie entweder der Schwester des heil. Bernhard Humbelina oder dem heil. Bernhard selbst oder dem dritten Abte von Cîteaux, dem Stephan, zugeschrieben. Der letzte scheint die Ehre zu verdienen, denn das älteste Frauenkloster des Ordens, nämlich zu Tart, verdankt ihm seine Entstehung. Am wichtigsten ist aber das Kloster Port royal geworden.

Quellen sind folgende Schriften: Angelus Manrique de Burgen, *Annales Cistercienses etc.*, Lugd. 1642—1659, 4 Tom. fol.; Augustinus Sartorius, *Cistercium bis-tertium etc.*, Prag. 1700, fol.; Miraeus, *Chronicon Cisterciensis ordinis etc.*, Colon. 1614, 8°. Zu vergleichen sind Helhot, *Geschichte der geistlichen und weltlichen Klöster- und Ritterorden* Bd. V., S. 396—566, Bd. VI., S. 1—25; Muffon, *Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden* Bd. II., S. 47—208, Bd. III., S. 3—110; Winter, *Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands*, Gotha 1868, 3 Bde.

Albrecht Vogel.

Civilehe, s. Eherecht.

Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz v. Assisi und die Franziskaner.

Clarendinische Konstitutionen, s. Becket, Thomas.

Clarke. Dieses Namens gibt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1) Samuel Clarke, 1599—1682, ein bischöflicher Geistlicher der puritanischen Richtung, als Nonkonformist seines Amtes entsetzt, nach Folge der fleißigste Martyrolog und Biograph. 2) Samuel Clarke, sein Sohn, dessen Anmerkungen zur Bibel früher viel benützt wurden. 3) Dr. Samuel Clarke, Pfarrer von St. James, Westminster. 4) Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber seiner Werke. 5) Samuel Clarke, 1623—1669, ein seiner Zeit geschätzter Orientalist und Mitarbeiter an der Waltonischen Polyglotte. 6) William Clarke, geb. 1696, ein gelehrter Altertumsforscher. 7) Adam Clarke, 1760—1832, ein Wesleyanischer Geistlicher, zugleich Historiker und Fortsetzer der

Keymerschen Foedera. Der bedeutendste und bekannteste der obengenannten ist: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675. Er trat in seinem 16. Jahre in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächst Mathematik und Philosophie studierte. Damals war die cartesianische Philosophie herrschend und wurde nach Rohaults Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jahre alt, übersezte dasselbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newtonsche System überleiten sollten und es gelang ihm, dadurch die Newtonsche Philosophie in Cambridge zur Herrschaft zu bringen. Nach Vollendung dieser Arbeit wandte sich Clarke zu der alt- und neutestamentlichen Exegese und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan seines Gönners, des Bischofs More von Norwich (s. 1698) ungestört fortsetzen konnte. Die erste Frucht desselben waren Abhandlungen über Taufe, Konfirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Tolands Amynor und Paraphrasen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1705 und 1706 wurde er zur Abhaltung der von dem frommen Naturforscher Boyle zur Belehrung über die Grundwahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion gestifteten Vorlesungen berufen und erwarb sich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jahre verteidigte er die immanente Unsterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieselbe durch die Taufe mitgeteilt wissen wollte. Bald nachher erhielt er durch Bischof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hospredigers und die Pfarrei St. James', Westminster, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu seinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn fast sein Amt kostete. Er wußte jedoch der Konvokation, vor der er des Arianismus beschuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von seinem standhafteren Freunde Whiston scharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er seiner Ansicht treu und erlaubte sich in dem Gesangbuch für seine Kirche entsprechende Änderungen in der Dogologie, die stark angefochten wurden. Einen ungefährlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibniz über die Prinzipien der Naturphilosophie und Religion, bei welchem sich die Prinzessin Caroline lebhaft beteiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meisters des Wigston-Hospitals in Leicester, schlug aber das nach Newtons Tod ihm angebotene sehr einträgliche Münzmeisteramt aus. Er starb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Witwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationalistischen Supranaturalismus angesehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus seiner Zeit gegenüber fest, während er mit seinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft steht. Die Autonomie der theoretischen Vernunft ist sein formales, die der praktischen sein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hilfe des ersteren sein System in den Boyle'schen Vorlesungen („A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hoppes and Spinoza 1705“, und „A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705“). Er stellt darin zunächst die drei Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft auf und zeigt dann die Notwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes konstruiert er nicht rein a priori, sondern geht dabei von der, wie er sagt, allgemein zugegebenen Voraussetzung aus, daß das Dasein Gottes für die Glückseligkeit des Menschen wenigstens wünschenswert und daß die Tugend absolut notwendig sei. Um nun das Dasein Gottes zu beweisen, stellt er an die Spitze die Idee eines absoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Ursache, dabei durch sich selbst und mit Notwendigkeit existiert habe. Ein solches sei die Welt nicht, da sie weder ihrer Form noch ihrer Substanz nach als schlecht-hin notwendig gedacht werden könne. Obwol nun die Substanz dieses selbstexistierenden Wesens nicht erkannt werden könne, so lassen sich doch viele seiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Wesen zu schaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Diese Attribute

werden aber nicht sowol aus der Idee des absoluten Wesens deduzirt, sondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abstrakten Begriff zu erfüllen. Von den sittlichen Eigenschaften Gottes sollte man nun einen Übergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anstatt dessen wird die Idee des Guten an sich als Postulat der praktischen Vernunft unmittelbar aus dem Gewissen und dem allgemeinen Gefühl der moralischen Verpflichtung geschöpft und aus einem ewigen Naturgesetz, das über allem positiven Rechte steht und für den Willen Gottes selbst bestimmend ist, abgeleitet. Aus den ewigen notwendigen Unterschieden der Dinge selbst nämlich folgt die Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Verhältnisse, woraus der Unterschied von Gut und Böse und moralische Verpflichtungen für vernünftige Wesen entspringen, die an sich, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, bindend sind. Clarke hat damit, ähnlich wie Shaftesbury, gegenüber den subjektiven Bestimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moralische Verpflichtung als etwas Reales, Absolutes wider entschieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältnis gesetzt. — Das Sittengesetz ist an sich bindend, allein daß Lohn und Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes. Da sie aber in diesem Leben nicht recht verteilt sind, so folgt daraus als drittes Postulat die Unsterblichkeit der Seele. Den Übergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erhöhten Bemerkung, daß jene Ideen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zustand der Menschheit getrübt seien, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlösung der Menschen notwendig sei. Es wird sodann die Vernunftgemäßheit der christlichen Religion nachgewiesen, sowie die Richtigkeit der Überlieferung durch die Apostel, welche die Wahrheit reden konnten und wollten. Damit schließt Clarke sein System ab. Seine Methode, die raisonnirende, demonstrative, fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrschende. — Eine der schon in jenen Vorlesungen berührten Lehren glaubte er den Deisten gegenüber noch eingehender behandeln zu müssen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In seinem Buche darüber (*The Scripture doctrine of the Trinity* 1712) stellt er zunächst alle einschlägigen Schriftstellen des Neuen Testaments zusammen und betrachtet diese exegetisch. Er findet darin keine Aussprüche über das metaphysische Wesen der göttlichen Personen und beschränkt sich deshalb auf die Entwicklung der ökonomischen Trinität. Ausgehend von seiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, daß Son und Geist Wesen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber dringt er auf persönliche Unterschiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Son und Geist. Ihr besonderes Sein hat nach Clarke nicht in einer innern Notwendigkeit, sondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes seinen Grund. Damit ist die Unterordnung aufs entschiedenste ausgesprochen, und es ist nur folgerichtig, wenn gesagt wird, daß dem Sone nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen Anbetung gebühre. Mit Recht machte schon Waterford gegen Clarke geltend, daß Kosternität Konsubstanzialität in sich schließe und daß durch Leugnung der letztern der Son zum Geschöpf werde.

Die praktischen Schriften des Clarke: 1) 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2) Paraphrase upon the Gospels 1701, 1702. 3) Exposition of the Church Catechism und 4) Predigten, 173 an der Zahl, nach seinem Tode herausgegeben, können kurz erwähnt werden. Sie zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Ban eingeschlagen. Er hält sich, namentlich bei seinen Predigten, strenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballast und fremde Citate und besleißigt sich besonders der Verständlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darstellung und verfehlt oft den tieferen Sinn. Sein Vortrag war sehr ruhig und gehalten. Bei seinen amtlichen Arbeiten und theologischen Studien verlor Clarke seine Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaft nicht. Er übersetzte 1708 Newtons Buch, „*On Optics*“, und verteidigte noch 1728 dessen Lehre über das Verhältnis der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meister. Seine Ausgabe von Cäsars Commentaren mit

Anmerkungen (1712) und seine Übersetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfassende Gelehrsamkeit wurde von seinen Zeitgenossen angestaunt. Er galt für einen Meister im Disputiren und Argumentiren, obwohl ihn Voltaire nicht ganz mit Aerecht ein „moulin à raisonnement“ nennt. Sein Charakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder, bescheidener, wohlwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. (Clarke's Werke, 4 Bände, Fol. 1733 u. ö. Vergl. Lecklers Deism.)

Claude, Johann, geboren 1619 zu La Sauvetat im südlichen Frankreich, wo sein Vater Geistlicher war, studirte die Theologie zu Montauban, wurde im 26. Jare ordinirt, und versah nacheinander mehrere kleinere Pfarrstellen, bis er, wegen seines Talentes als geistlicher Redner, 1654 nach Nismes berufen wurde, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramtes, freie Vorlesungen hielt über Predigtkunst und praktische Schrifterklärung. 1661 präsidirte er der zu Nismes versammelten Provinzial-Synode; hier bekämpfte er ein von dem Prinzen von Conti, Statthalter des Languedoc, vorgelegtes sogenanntes Vereinigungsprojekt mit soviel Nachdruck, daß die Synode es einstimmig verwarf, daß aber zugleich deren Beschlüsse von dem Könige kassirt wurden und an Claude das Verbot erging, in der genannten Provinz ferner zu predigen. Er begab sich nach Paris, bemühte sich vergebens, das Verbot rückgängig zu machen, und nahm deshalb eine Pfarrstelle zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjährigem Wirken, durch Befehl des Hofes Stillschweigen auferlegt. Nach Paris zurückgekehrt, bat ihn die Marschallin Turenne, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemal besorgt, einen handschriftlichen Traktat Nicoles zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, daß die Transsubstantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden sei. Claudes gründlicher Gegenbeweis, von welchem eine zeitlang bloß Kopien zirkulirten, machte Katholiken und Protestanten auf ihn aufmerksam. Nicole übergab deshalb seine erste Schrift, nebst einer Bekämpfung Claudes, dem Druck, unter dem Titel: *Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie* (Paris 1664, 8°); worauf Claude eine fernere Widerlegung verfaßte, die er, mit seiner ersten, im J. 1665 veröffentlichte: *Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité etc.* (Charenton, 8°, und öfter. Vgl. Walch, Biblioth. theol. II, 231 u. f., und Bayle, Artikel Claude, Note B). Das Konsistorium von Charenton, bei Paris, wurde durch den Erfolg des gewandten Polemikers veranlaßt, ihn 1666 zum Pfarrer zu wählen. Er versah diese Stelle bis zur Revolution des Edikts von Nantes, von seinen Glaubensgenossen geliebt wegen seines Eifers und seiner liebevollen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen seiner ebenso gründlichen als mutigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld die Verteidigung der Messe gegen ihn; beide bekämpfte er durch folgende Schriften: *Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet* (Amsterdam 1668, 8°) und *Réponse au livre de Mr. Arnauld etc.* (Québilly bei Rouen 1670, 4°). Bald darauf widerlegte er das schwache Werk des Jansenisten Nicole, *Préjugés légitimes contre le Calvinisme*, das zuerst 1671 erschien und nur wegen des Namens des Verfassers viel gelesen wurde; die oft gedruckte Gegenschrift Claudes, *La défense de la réformation* (zuerst 1673, Rouen, 4°, zuletzt Paris 1844, 8°), ist wol sein Hauptwerk; es werden darin nicht bloß die „Vorurteile“ Nicoles widerlegt, sondern mit großer Klarheit und in würdigem Ton beweist der Verfasser die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung, und da diese von dem Papsttum verweigert wurde, die Notwendigkeit einer Trennung von Rom. Nicole entschloß sich erst zehn Jare später zu antworten, durch seine *Prétendus réformés convaincus de schisme* (Paris 1684, 12°). 1678 hatte Claude, auf die Bitte der Mlle. de Duras, die Konferenz mit Bossuet, von welcher in dem diesem letztern gewidmeten Artikel die Rede ist. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die katholisch werden und ihre Abtrünnigkeit durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholischen über einen berühmten protestantischen Theologen beschönigen wollten, in ähnliche Fallen gelockt, gab sich aber nie mehr dazu her. Als 1685 die reformirten Geistlichen

Befehl erhielten, in einer Frist von 14 Tagen das Land zu verlassen, gab man Claude die auffallende Erlaubnis, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformirte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienst zu halten. Da er aber erfuhr, daß man die Versammlung zu einer Komödie benutzen wollte, daß der Erzbischof von Paris und der Bischof von Meaux mit dem Polizei-Lieutenant in der Kirche erscheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Kezerei abschwören sollten, ließ er verkündigen, daß der Gottesdienst nicht stattfinden würde. Alsobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn schalt, befohlen, binnen 24 Stunden, statt in 14 Tagen, sich zu entfernen; den 22. Okt. reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländische Grenze. Kaum hatte er seine Gemeinde verlassen, so wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und schönsten des damaligen reformirten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. Claude begab sich nach dem Haag, wo sein Son Pfarrer war; er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürsten, zu Frankfurt an der Oder eine Professur zu bekleiden, noch einen schon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Universität von Gröningen an, sondern beschäftigte sich, in stiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit litterarischen Arbeiten und mit Predigen. Die Hauptschrift, die er hier verfaßte, sind seine *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France* (Köln 1686, 12^o, und öfter, besonders 1703, 8^o, mit einer Vorrede von Jak. Vassnage), eine mit edler Entrüstung geschriebene Protestation gegen die Tyrannei des Königs, und zugleich eine Hauptquelle für die Geschichte der gegen die französischen Protestanten ausgeübten Gewalttätigkeiten. Seine letzte Predigt hielt Claude an Weihnachten 1686; wenige Tage darauf, den 13. Januar 1687, starb er. Die französischen Katholiken, nachdem sie ihn während seines Lebens gefürchtet, verleumdeten ihn durch Ausstreunung des Gerüchtes, er habe kurz vor seinem Tode die Kezerei insgeheim abgeschworen. Außer den angegebenen Schriften besitzt man von ihm noch mehrere kleinere polemische Traktate und eine Anzahl von Predigten, die sich durch strenge Ordnung und männliche Beredsamkeit auszeichnen. Seine, von seinem Sone in 5 Bänden herausgegebenen *Oeuvres posthumes* (Amsterdam 1688, 8^o), enthalten, außer einigen französischen und lateinischen dogmatischen Abhandlungen, einen praktischen Kommentar über den Römerbrief und ein *Traité de la composition d'un sermon*, der erste umfassendere Versuch einer französischen reformirten Homiletik. Der 5. Band enthält 45 theologische, zum teil auch für die Zeitgeschichte wichtige Briefe.

Siehe über Claude: De Ladevèze, *Abrégé de la vie de Mr. Claude*, Amsterdam 1687, 16^o; das Wörterbuch von Bayle; Nicéron, deutsche Ausgabe, B. V, S. 125 u. f.; Haag, *La France protestante*, B. III, S. 473 u. f.

G. Schmidt.

Claudianus (Claudianus Mamertus, Claudianus Ecdicius Mamertus), Presbyter in der Diözese von Vienne, Bruder des dortigen Bischofs und inniger Freund des Apollinaris Sidonius, gestorben um das J. 474, wußte die klassische Bildung in nicht geringem Grade mit der christlichen zu vereinen. Davon legt auch seine Schrift *De statu animae* Zeugnis ab, die auf die folgenden Arbeiten des Mittelalters über dieses Thema keinen unbedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Sie wurde durch eine kleine uns wenigstens zum größten Teil erhaltene Flugschrift des Bischofs von Metz, Faustus, veranlaßt, in welcher die Körperlichkeit der Seele, wie alles Erschaffenen, behauptet wurde. Claudianus unternahm es nun, diese Schrift zu widerlegen, auf welche er auch in der seinigen steten Bezug nimmt. Herausgegeben u. a. in der Max. bibl. P. P. VI und mit Noten von Barth. Zwidau 1655; s. über Claudianus und sein Werk Ritter, *Gesch. der Philos.*, Bb. VI, und Ebert, *Gesch. d. christl. lat. Lit.* S. 450 ff. — Es werden noch Briefe von ihm aufbewahrt, einer an Apollinaris Sidonius (in der Briefsammlung des letztern, *epist. lib. IV, 2*), der andere an den Rhetor Sapandus in Vienne (bei Baluze, *Miscellanea*, T. VI, p. 535). — Beigelegt wird ihm auch der berühmte Hymnus Pange, lingua gloriosi. Ebert.

Claudius, Apolinarius, s. Apolinarius, Claudius.

Claudius (Matthias). Dieser unter dem Namen des „Wandsbeker Boten“ (Asmus) bekannte Volksdichter und Volkschriftsteller darf in einer Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche insofern nicht fehlen, als er zwar kein Theologe von Fach war, aber durch seine ganze menschliche und litterarische Erscheinung bedeutend auf die christliche Richtung und Gesinnung der Nation in einer dem Christentum größtenteils entfremdeten Zeit gewirkt und für den einfachen Christen- und Bibelglauben ein aufrichtiges und lebensfrisches Zeugnis in persönlich origineller Weise abgelegt hat. Geboren den 15. August 1740 zu Reinsefeld unweit Lübeck, studirte er in Jena und brachte später den größten Teil seines Lebens *) teils als Privatmann, teils als Revisor bei der schleswig-holsteinischen Bank in Altona, in seinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreise, und mit vielen der Besten und Edelsten seiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. a. durch Bande der Freundschaft verbunden. Er starb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hause seines Schwiegersohnes, des Buchhändlers F. Berthes zu Hamburg. „Die volle Kraft des Geistes, seine Eigentümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde“ (s. Berthes Leben II, S. 59 ff.; vgl. I, S. 77). — Seine teils im „Wandsbeker Boten“, teils in andern Blättern zerstreuten Aufsätze sammelte er zuerst 1765 u. d. T.: *Asmus omnia sua secum portans*, oder sämtliche Werke des Wandsbeker Boten, denen dann noch einige Supplemente in späteren Jahren folgten (vollständige Ausgabe 1812 in 8 Bänden, 9. Aufl. 1871 durch Redlich). Was Claudius als religiösen Schriftsteller auszeichnet, ist weder eine in didaktischer Form auftretende Theologie, noch sind es asketische, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geschriebene Aufsätze. So eignet sich keines seiner Gedichte zum Kirchenlied und keine seiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles ist vielmehr unmittelbarer Erguß eines vom praktischen Christentum durchdrungenen, aber in der reinen Weise der Volkssprache sich kundgebenden Lebens. Aus der schalkhaften Miene des Humors schaut der höchste Ernst hervor, und dies ist es, was seinen Schriften in Prosa und Versen ein eigentümliches Gepräge gibt, das freilich den Anforderungen einer nach klassischen Vorbildern sich richtenden Aesthetik von ferne nicht gerecht zu werden anstrebt, sondern mit jeder Ironie sich darüber hinwegsetzt. Mit seinen theologischen Überzeugungen bildete der Wandsbeker Bote einen entschiedenen Gegensatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, die darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er selbst verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewarten Offenbarung sah er die einzige Quelle der wahren Religion und in der angestammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menschen“ (Berthes a. a. O. I, S. 78). Verleugnet er schon in seinen frühern Schriften nirgends diese seine heiligste Überzeugung, so ist doch zwischen ihnen und den spätern insofern ein Unterschied, als der mehr sentimentale und humoristische Ton nach und nach einer strengern, wenn man will schroffern Polemik gegen den Nationalismus Platz machte. Obgleich diese Schroffheit nie „einen Grundzug seines Geistes bildete, weder in frühern noch in spätern Jahren“ (Berthes a. a. O. I, S. 79), so brachte doch die von ihm eingeschlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältnis zu mehreren seiner frühern Freunde. Nicht nur ließ Boß seinen Horn gegen ihn aus**), sondern auch Herder schlug gerade in spätern Jahren eine von dem Wandsbeker Boten divergierende Bahn ein, und zwischen ihm und Dr. Jacobi stellte sich in Hinsicht auf das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und der

*) Bloß von 1776 — 1777 bekleidete er die Stelle eines Ober-Landeskommissärs zu Darmstadt.

**) In der Schrift: „wie ward Frey Stolberg ein Unfreier?“ s. Berthes II, S. 348. Boß hatte sogar vor, von dem „Wandsbeker Boten“ eine Ausgabe zu veranstalten, „in welcher er alle Pfaffenmärchen tilgen wolle, die der finstere Geist des Aberglaubens dem Wandsbeker eingerannt habe“, ebend. S. 125.

Vernunft zur geschichtlichen Offenbarung immer deutlicher eine Differenz heraus, die sogar die Veranlassung wurde zu Jacobi's Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (s. d. Vorrede zu dieser). Während Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefühl vernahm, gründete Claudius seinen Glauben auf die geschichtliche, durch die Bibel verbürgte Tatsache der durch Christum geschehenen Erlösung. Über den Vernunftgebrauch in der Religion und sein Verhältnis zu den Tonangebern der Zeit läßt er sich in seiner ironischen Weise so vernehmen *): „Ob es vielleicht mehr als eine Vernunft gibt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwischen Tür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen soll“. — An einer andern Stelle vergleicht er die Philosophie mit dem „Hafensfuß, der die Bildsäule wol vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildsäule schaffen kann“. Oder er tabelt es an ihr, „daß sie mit ihrer launen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hause spielen will, one von dem Detail des Hauswesens unterrichtet zu sein, daß sie immer nur sehen und nicht glauben will **). Und so kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meistern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwol anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menschen. Die Sehnsucht nach der Erlösung ist ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Mensch noch rühren kann, und das Warzeichen seiner Größe“. Wie sehr ihm ein Erlöser Bedürfnis war, geht aus folgender Stelle hervor ***): „Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er one ihn raten kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen, und das kann er überschwinglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen von keinem, von dem wir's lieber hätten“. . . . „Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Anden und Wünschen erfüllt“. So ließen sich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteristische Stellen anführen. — In konfessioneller Beziehung ward Claudius, der Sohn eines lutherischen Geistlichen, mit der Zeit klarer und entschiedener und verteidigte demgemäß auch die lutherische Lehre vom Abendmal. — Fenelon's Werte hat er ins Deutsche übersezt und mit Vorreden begleitet. — Es läßt sich denken, daß eine so eigentümliche Persönlichkeit auch den verschiedensten Beurteilungen unterlegen ist. Während Gelzer (deutsche Nationalliteratur II, S. 6 ff.) dieser so einzigen Gestalt, wie nur „die deutsche Nation und die evangelische Kirche sie hervorbringen konnte“, mit Vorliebe sich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den spätern Produkten „eine gewisse Ermattung und Vernüchterung“ zu entdecken, zeigt sich Gerwinus (Nationalliteratur I, S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausstellungen in Beziehung auf die Schreibart des Voten mögen indessen nicht ganz unbegründet sein.

Wilh. Herbst, Matth. Claudius, der Wandsbeker Vote, 3. Aufl., Gotha 1863; Mönckeberg, Matth. Claudius, Hamburg 1819; Redlich, Die poetischen Beiträge Beiträge zum Wandsbeker Voten, gesammelt und ihren Verfassern zugewiesen, Hamburg 1871. Hagenbach †. (Plitt.)

Claudius, römischer Kaiser, 41 bis 54, wird noch immer von einigen als der Anstifter der ersten Christenverfolgung angesehen, auf Grund der Stelle bei Sueton c. 25: Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. Allerdings könnte Chrestus korrumpirte Form für Christus sein; denn Tertullian sagt apolog. c. 3 cum perperam chrestianus pronuntiat a vobis, und ad nationes 1. 3: cum corrupti a vobis chrestiani pronuntiat a vobis. Allein das

*) Korrespondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 6. Bd.).

***) Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Vertram, im 8. Bändchen.

***) Briefe an Andres (im 6. Bd.).

entscheidet die Sache nicht. Chrestus muß ein jüdischer Aufrührer gewesen sein, wie denn schon Paulus Rom. c. 13 gegen aufrührerischen Geist sich ausspricht. Bei Anlaß dieser Verfolgung der Juden verließen Aquila u. Priscilla (s. d. Art.) die Stadt. Übrigens berichtet Diocassius in seiner römischen Geschichte 60, 6, daß Claudius die Juden nicht vertrieb, sondern ihnen die Ausübung ihres Gottesdienstes unterfagte.

Herzog.

Claudius von Turin, von Geburt ein Spanier, Schüler des Felix von Urgel, one jedoch dessen eigentümliche Meinungen anzunehmen, war, kurz vor Karls des Großen Tod, an der Hofschule des Königs Ludwig in Aquitanien angestellt, um die Bücher der Bibel zu erklären. Nachdem Ludwig Kaiser geworden, beförderte er den ihm befreundeten Priester, 820, zum Bistum von Turin, mit dem ausdrücklichen Auftrag, in diesen Gegenden das mit allerlei Aberglauben vermischte Christentum in seiner Reinheit widerherzustellen, und besonders dem Bilderdienste entgegenzuarbeiten, gegen den sich die fränkische Kirche in diesen Zeiten so bestimmt ausgesprochen hatte. Claudius, ein frommer und in den Kirchenvätern vielbewandeter Mann, unterzog sich diesem Amte mit einem Eifer, der zuweilen die Grenzen der Mäßigung überschritt. Mit der nämlichen Unerfrodenheit, mit der er die häufigen Einfälle der Sarazenen in seinen Sprengel zurückschlug, bekämpfte er die ihm verhassten Mißbräuche unter den Christen. In Turin, wo er die Kirchen mit Bildern und Weihgeschenken angefüllt fand, ließ er diese trotz des Widerstandes des Volkes hinwegnehmen, und predigte mit Feuer gegen die Verehrung sichtbarer Gegenstände. Zugleich fuhr er in der literarischen Tätigkeit fort, die er bereits an dem Hofe Ludwigs des Frommen begonnen. Kommentare über fast alle Bücher der heil. Schrift bezeugen seinen Fleiß und seine vielseitige Belesenheit; leider sind von den meisten nur in verschiedenen Sammlungen zerstreute Fragmente gedruckt. Seine Absicht war, die ganze Bibel, im Auftrage Ludwigs, zum behufe der jüngern Geistlichen zu erklären. Schon 814 schrieb er drei Bücher über die Genesis (Oudin, Comment. de Scriptt. Eccl. antiquis, B. II, S. 29); das Jar darauf eine Catena patrum zu dem Evangelium des Matthäus, mit einer an Justus, Abt von Charroux in Poitou, gerichteten Vorrede (die Vorrede bei Mabillon, Ann. Ord. S. Bened., B. II, append., Nr. 41, S. 720 u. f., und bei A. Mai, Spicil. romanum. 1840, B. IV, S. 301 u. f.; einzelne dicta aus dem Kommentare selbst, bei Rudelbach, in der unten anzuführenden Schrift); 815 oder 816 schrieb er den Kommentar über den Brief an die Galater, dem Abte Dructerann von Solignac gewidmet (der einzige das Neue Test. betreffende, der vollständig gedruckt ist, Paris 1542, 8°, und in der Bibl. PP. max., B. XIV, S. 139 u. f.); 817 den über den Brief an die Epheser, an Ludwig den Frommen (die Vorrede bei Mabillon, Vetera analecta, 2. Ausg. S. 91 u. f.); 821 vier Bücher über den Exodus (Oudin, l. e.); 823 Libri informationum litterae et spiritus super Leviticum, an Theodemir, Abt von Psalmodi bei Nismes (Vorrede und Schluß bei Mabillon, Vet. anal., S. 90). Von folgenden Schriften können wir die Abfassungszeit nicht angeben: Kommentar über den Römerbrief (Vorrede bei Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aetatis, B. I, S. 1087; Fragmente bei Rudelbach, l. e.); Commentarii in libros regum (Anfang bei Zaccaria, Bibl. Pistoriensis, Turin 1752, Fol., S. 60; vollständig in: Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuseula, Bologna 1755, Fol., S. 4 u. f.); Expositio epistolae ad Philemonem (Spicil. rom., B. IX, Th. I. S. 109). Daß Claudius seine Kommentare über die paulinischen Briefe in ein Werk zusammenfassen wollte, beweist eine Vorrede an Theodemir bei Mai, Scriptt. vett. nova coll., B. VII, Th. I, S. 274. Zaccaria l. e. gibt ferner, außer einem Briefe Theodemirs, worin dieser seinem Freunde Claudius exegetische Fragen vorlegt, das Antwortschreiben dieses letztern nebst der Vorrede zur Sammlung der Bemerkungen auf die vorgelegten Fragen. Oudin l. e. hat noch Kommentare über Ruth, Josua, die Richter, die Korintherbriefe gesehen. Zu Paris befinden sich zehn Homilien von Claudius; sein Hauptwerk wird weiter unten angeführt werden.

Sämtliche claudianische Commentare sind bloße Katenen aus den Kirchenvätern. Den Vorwurf, er sei nur ein Compiler, ist er weit entfernt von sich abzulehnen; er hatte keine andere Absicht als aus den Schriften des Hieronymus, des Augustin, des Hilarius, des Beda und anderer, die zu seinem Zwecke dienlichen Stellen zusammenzutragen. In der Wahl der Citate wurde er durch seine Vorliebe für die allegorische Interpretation geleitet; in jedem biblischen Faktum fand er außer dem historischen oder buchstäblichen einen geistigen Sinn; da das bloß sinnliche Verständnis der heil. Schrift oft gegen die vermittelt der Allegorie gefundene Lehre streite, so müsse letztere durch den Glauben erforscht und angenommen werden. Für das 9. Jahrhundert mögen diese Katenen von Nutzen gewesen sein; heutzutage ist für die exegetische Wissenschaft wenig Gewinn daraus zu hoffen. Wichtiger ist Claudius wegen seiner Auffassung der Kirchenlehre. Seine ganze Denkweise läßt sich auf den Augustinismus zurückführen; alle seine Schriften zeugen von seiner Hochachtung für den großen Kirchenvater, von dessen System die römische Kirche bereits abgewichen war. Sein praktisches Verfahren war nur Anwendung seiner dogmatischen Überzeugungen. Alles Gute war ihm Wirkung der göttlichen Gnade, und Zeichen, daß der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorherbestimmt sei. Eigenes Verdienst, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, so sind auch der Glaube, die Nachfolge Christi, die Gemeinschaft mit ihm innere Vorgänge, die sich persönlich in jedem Einzelnen einstellen müssen; um selig zu werden, müsse man also nicht nur von dem Sinnlichen sich losreißen, um nach dem Unsichtbaren zu streben sondern auch eine andern Dazutun oder vermittelndes Verdienst persönlich mit Gott durch Christum den alleinigen Mittler in Verbindung treten. Auf diese Grundsätze gestützt sprach sich Claudius gegen die Verehrung der Bilder und der Lehre von der Intercession der Heiligen aus, sowie gegen das Verdienst der Mönchsgelübde und die Meinung, nur zu Rom, an einem sichtbaren, bestimmten Orte, sei ware Buße möglich und rechte Vergebung der Sünden zu hoffen. Er ging noch weiter; er will nicht denjenigen einen Dominus apostolicus nennen, der bloß auf dem apostolischen Stule sitzt, sondern nur den, der auch die Pflichten eines Apostels treu erfüllt; denn von dem erstern gelte Matth. 23, 2. Er leugnet überhaupt, daß dem Petrus und seinen Nachfolgern die Macht zu lösen und zu binden gegeben sei; er spricht ferner von einem getheilten Primat, von einem des Petrus, zur Gründung der Kirche unter den Juden, und von einem des Paulus, zur Gründung derselben unter den Heiden.

Solche Äußerungen mußten damals starken Widerstand finden. Es wird berichtet, schon Paps Paschalis I. (gest. 824) habe des kühnen Bischofs Eifer getadelt. Indessen erst später erhob sich ein eigentlicher Streit über seine Lehre. Er sandte, nach 823, seinen noch nirgends gedruckten Commentar über die Korintherbriefe, in dem er sich, wie es scheint, sehr scharf ausgesprochen hatte, an seinen Freund, den Abt Theodemir; dieser, besorgt um die Rechtgläubigkeit des Bischofs, legte das Buch einer Versammlung von Geistlichen vor, welche jedoch der Sache keine weitere Folge gaben. Das Gerücht von seinem Verfahren zu Turin hatte sich unterdessen im ganzen Reiche verbreitet; es entstand eine Bewegung in allen Teilen des Landes. Theodemir schrieb daher an seinen Freund, um ihn vor Kezerei zu warnen (828). Dagegen verfaßte Claudius sein weitläufiges Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem, von dem wir bloß Exzerpte besitzen in den sogleich anzuführenden Gegenschriften von Dungal und Jonas. Noch 1461 befand sich das Werk in einem Codex des Klosters Bobbio; dieser ist in die Bibliotheca Ambrosiana übergegangen; das Apologeticum jedoch daraus verschwunden. Auch Papire Masson hat noch einen vollständigen Codex gehabt. (S. Gieseler, B. II, Th. I, S. 101). Dieses merkwürdige Werk ist die Hauptquelle für die Ansichten des Bischofs von Turin. Es wurde Ludwig dem Frommen vorgelegt, der es durch Gelehrte seines Hofes untersuchen und verwerfen ließ. Claudius selbst, vor eine Versammlung von Bischöfen geladen, soll sich geweigert haben zu erscheinen. Gegen die in dem Apologeticum enthaltenen anstößigen Sätze schrieb, um das Jar 828, der Schotte

Dungal, den Karl der Große als Lehrer nach Pavia berufen hatte, seine *Responsa contra peruersas Claudii sententias* (Bibl. PP. Max., T. XIV). Werkwürdigerweise wurden keine weiteren Schritte gegen Claudius getan; ungestört fuhr er fort in seinem Sprengel zu wirken, bis er 839 starb. Eine Zweifel war er mäßiger geworden in seinem Benehmen, so daß er wider des Schutzes seines alten Freundes, des Königs Ludwig genoss. Hieraus erklärt sich, warum der Bischof von Orléans, Jonas (821–844), welchen Ludwig mit der Widerlegung der Apologie an Theodemir beauftragt hatte, diese Arbeit (*de cultu imaginum*, in der Bibl. PP. Max. T. XIV) erst nach des Claudius sowohl als des Königs Tode veröffentlichte, als er erfahren hatte, daß einige Schüler des Bischofs dessen Lehren erneuerten (840). Beide, Jonas und Dungal, behandeln übrigens die Frage vom Standpunkte der Frankfurter Synode aus, also nicht im römischen Sinne; sie werfen Claudius bloß Übertreibung vor.

Bekanntlich wird letzterer von manchen nicht nur als einer der Vorgänger, sondern selbst als der Stifter der Waldenser angesehen. Diese, sehr spät, in dogmatischem Interesse, ausgenommene Ansicht, die sich bei Léger und andern, ja selbst noch bei Hahn findet, hat keinen historischen Grund und ist von allen gründlichen Kennern der Waldensergeschichte längst aufgegeben. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die Tendenzen des Claudius sich noch eine zeitlang in Italien erhalten haben; es ist soeben bemerkt worden, daß, nach dem Zeugnis des Jonas von Orléans, man um 840 versuchte, sie von neuem zu verbreiten. Daß sie sich aber bis zum Auftreten des Peter Walbus und speziell in den piemontesischen Tälern fortgepflanzt, davon ist nicht die geringste Spur vorhanden.

S. *Histoire littéraire de la France*, B. IV, S. 223 u. f.; Rudelbach, *Claudii Taurin. Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione*, Kopenh. 1824, 8°. Meine Abhandlung in *Jüllens Zeitschrift für die historische Theologie*, 1843, Heft 2, S. 39 u. f. S. Reuter, *Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter I*, S. 16–24. G. Schmidt.

Clémanges. Nikolaus, genannt von Clémanges (*de Clemangiis*), wurde geboren um 1360, in einem Dorfe dieses Namens in der Champagne. Er erhielt seine Bildung im Kollegium von Navarra zu Paris. Bereits 1381 hielt er, als *Magister artium*, öffentliche Vorlesungen. Fünf Jahre später begann er, in derselben Anstalt, das Studium der Theologie, unter Peter d'Alilly und Gerson, welche einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübten und ihm stets als Freunde zugetan blieben. 1391 ward er *Baccalaureus* der Theologie, und trat auch in dieser Fakultät als Lehrer auf. Für das klassische Altertum, soweit man es damals kannte, begeistert, und mit den glücklichsten Anlagen begabt, ward er bald für das beredteste Mitglied der Universität angesehen. 1393 erwählte ihn diese zum Rektor; als solcher nahm er von nun an den tätigsten Anteil an den berühmten Verhandlungen der Universität während des Schisma; er ist der Verfasser der meisten Schreiben und Bedenken, die sie in dieser Zeit an Könige und Päpste gerichtet. Es ist bekannt, mit welchem beharrlichen und aufgeklärten Eifer sie die Wiederherstellung der Ordnung und der Einheit in der Kirche betrieb; der vollständige Verlauf dieser Geschichte ist nicht an diesem Orte zu berichten; wir beschränken uns auf das, was Clémanges angeht. Schon 1393 richtete er, im Namen der Universität, eine energische Denkschrift an Karl VI., um in ihn zu dringen, er möge auf Mittel sinnen, dem Schisma ein Ende zu machen (in *Opp. Nic. de Clem.*, Ep. 1). Das Jahr darauf verfaßte er eine zweite, worin drei Mittel zu dem angegebenen Zwecke vorgeschlagen werden: die Abdikation der zwei Päpste, die Wahl von Schiedsrichtern, die Zusammenberufung eines allgemeinen Konzils; das erste dieser Mittel hielt die Universität für das sicherste (bei Bulaeus, *Hist. Univ. Paris*, B. IV, S. 687; und bei Dachery, *Spicilegium*, ed. 1723, B. I, S. 776). Trotz des Widerstandes, den sie am Hofe erlitt, wo der Herzog von Berry, Anhänger Clemens VI., seinen Einfluß ausübte, beharrte sie in ihrer Ansicht; sie wandte sich an Clemens selbst, sowie an seine Kardinäle, um ihnen ihre Pflichten der Kirche gegenüber ins Gedächtnis zurückzurufen (Bulaeus, B. IV, S. 699; Dachery, B. I, S. 784); ein noch kräftigeres Schreiben an

den Papst, voll heftiger Vorwürfe, wurde zurückbehalten, weil dieser, Sept. 1394, mit Tod abging (Buläus, B. IV, S. 701). Karl VI., auf den Rat der Universität, ließ die Kardinäle von Avignon ersuchen, keine neue Wahl vorzunehmen, bis sie sich mit ihren Kollegen von Rom und mit Bonifaz IX. verständigt; Clémanges sandte in gleichem Sinne ein dringendes Schreiben nach Avignon (Buläus, B. IV, S. 711; Dachery, B. I, S. 786). Hier beeilte man sich aber, Peter de Luna, Benedikt XIII., zu wählen. An diesen, den der König und die Universität anerkannten, wurde durch Clémanges die Bitte gerichtet, alles anzuwenden, um das Schisma zu heben (Buläus, B. IV, S. 713; Dachery, B. I, S. 772, 788); auch an den König von Aragonien mußte er zu diesem Zwecke schreiben (Buläus, B. IV, S. 719, 721); an Benedikt XIII. schickte er, in seinem eigenen Namen, eine beredte Epistel über die Pflichten eines Oberhauptes der Kirche (Opp. Nie. de Clem., Ep. 2). Der Papst, der die Gelehrten schätzte und dem des jungen Rektors Latein wol gefiel, suchte diesen für sich zu gewinnen; Clémanges ließ sich bewegen, und begab sich nach Avignon als päpstlicher Sekretär. Als 1407 die französische Regierung Benedikt XIII., wegen seines fortwährenden Zauberns, den Gehorsam aufkündigte, und der Papst König und Land mit dem Bann belegte, wurde sein Sekretär beschuldigt, die Exkommunikationsbulle verfaßt zu haben; Clémanges, der sich zu Genua befand, als sie ausgefertigt wurde, schrieb an die Pariser Universität, um sich von dem Verdachte zu reinigen, obgleich er die von Frankreich genommene Maßregel nicht billigte. In solchen Verhältnissen konnte er nicht länger am päpstlichen Hofe verweilen; er zog sich nach Langres zurück, wo er kurz vorher zum Kanonikus erwählt worden war. Seine Gegner beharrten jedoch darauf, er sei der Verfasser der Bulle; er wurde des Majestätsverbrechens beschuldigt und mit Gefängnis bedroht. Um der Gefahr zu entgehen, verbarg er sich eine zeitlang bei den Karthäusern von Balprofonds, und später bei denen von Fontaine-du-Bois. In der Stille dieses einsamen Tales wandte sich sein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er sagt, bisher vernachlässigt hatte, und die nun der Gegenstand seiner liebsten Studien wurde. Außer seinen von Fontaine-du-Bois aus an seine Freunde Gerson, d'Alilly u. a. gerichteten, ebenso gemüthvollen als schön geschriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfaßt, in denen er den Irrthümern und Mißbräuchen der Kirche seiner Zeit die reinern Überzeugungen entgegenstellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derselben sind folgende: *De fructu eremi*, an Peter d'Alilly, über den Wert des Lebens in der Einsamkeit, der bloß darin bestehe, daß uns die Einkehr in unser Inneres, die stille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — *De fructu rerum adversarum*, wie der Christ Not und Bedrängnis zur Fortbildung seines geistigen Lebens benützen solle; — *De novis festivitibus non instituendis*, gegen die vielen unnötigen Festtage, die den armen Landbewoner an der Arbeit hindern, statt zur Andacht nur zu roher Lustbarkeit Anlaß geben, und über den Geschichten der Heiligen die Bibel in Vergessenheit bringen; *De studio theologico* (nur bei Dachery, B. I, S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Clémanges um Rat gefragt, ob er bei der Universität bleiben oder in das Pfarramt eintreten solle; Clémanges beklagt, daß so viele, selbst der bessergerinnenden Theologen, letzteres verschmähen, da es doch so nötig sei, zumal für das unwissende und vielfach gebrückte Landvolf, tüchtige und treue Geistliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiste die Theologie zu betreiben, wie sie vorzüglich nur in der Bibel zu suchen, und als Mittel anzuwenden sei, das beseligende Wort Gottes, auf wirksame Weise, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologischen Traktate, *de filio prodigo* und *de Antichristo* sind weniger wichtig.

Aus den angeführten Schriften von Clémanges ist ersichtlich, wie die Klarheit seines durch klassische Studien gebildeten Geistes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel sich nähernden Frömmigkeit, ihn ebensosehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholastik, als von den dunkeln Spekulationen eines falschen Mysticismus entfernte. Nicht minder fromm und demüthig als gelehrt, war er zwar seiner Kirche unterworfen, suchte aber seinen Frieden, statt in den von ihr vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöser,

wie er ihn in dem Evangelium fand. Überall empfahl er das Wort Gottes als die reinste und reichste Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens. Den Verfall der Kirche schrieb er der Vernachlässigung der Bibel zu; den Beschlüssen der Konzilien wollte er nur dann wares Ansehen zuerkennen, wenn die versammelten Vertreter der Kirche wirklich Gläubige, und statt für weltliche Interessen nur für das ewige Heil der Christen besorgt sind. Messe, Prozessionen, Feste und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, so lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt sind; alles äußere Werk ist als solches one Wert, nur die innere Gemeinschaft mit Christo ist der Weg zum Heil. Mit diesen reinern Überzeugungen verband Clémanges die freieren Grundsätze über Regierung und Verfassung der Kirche, welche ihn d'Ailly und Gerson gelehrt; ja er äußert sich über diese Fragen noch unabhängiger als seine Lehrer. Er hatte seine kirchlichen Ansichten nicht nur in den schon oben angegebenen Schreiben an Könige und Päpste ausgesprochen, sondern vornehmlich in seinen Schriften in Bezug auf das Konzil von Konstanz, welchem er indessen nicht persönlich beigewohnt hat. Nachdem er von den heftigen Streitigkeiten erfahren hatte, die gleich anfangs in dieser Versammlung ausgebrochen waren und die Verwirklichung der von allen Bessern erwarteten Reformen zu verhindern drohten, richtete er, im Juni 1415, an die Väter ein Schreiben, in dem er ihnen die Notwendigkeit der Eintracht vorstellt, um ihr großes Werk zu vollbringen (Opp. Nic. de Clem., Ep. 112). Er bedauerte, daß das Konzil die drei bestehenden Päpste für ferner unwählbar erklärt, denn er befürchtete neue Entzweigung, und vier Päpste statt dreier. Seine Grundsätze über die Auktorität der Konzilien äußert er ausführlich in seiner *Disputatio de concilio generali*, die aus drei an einen Professor der Pariser Universität 1415 oder 1416 gerichteten Schreiben besteht. (Auch besonders gedruckt, 1482, zu Vienne im Dauphiné.) Nicht nur stellt er das allgemeine Konzil über die Päpste, sondern über das Konzil selbst die Auktorität der Bibel; er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumenischen Kirchenversammlungen der heilige Geist wirklich den Vorjiz geführt, da dieser weltliche Zwecke verfolgenden Menschen nicht beizuführen pflege; ein von solchen zusammengesetztes Konzil ist die Kirche nicht; die Kirche ist zwar unfehlbar, aber sie ist nur da wo der heilige Geist ist, und Gott allein weiß, wo dieser waltet und wer die Seinen sind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia“. Clémanges spricht in diesen Worten das folgenreiche, reformatorische Prinzip von der unsichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, sowol der ultramontane als jeder andere, stets verkannt hat. Auf dieses Prinzip gestützt, wünscht Clémanges, die zu Konstanz versammelten Väter mögen nur das Heil der wahren Kirche im Auge haben, und ihren Beschlüssen dauerhaftes Ansehen geben, indem sie sie zunächst auf biblische Argumente stützen. Unliche Schreiben, in denen er sich noch freier ausgesprochen, so daß seine Rechtgläubigkeit in schweren Verdacht kam, sind verloren, vielleicht absichtlich unterdrückt. Das sittenlose Leben vieler Glieder der höhern Geistlichkeit, ihren Luxus, ihre Weltliebe schilderte und rügte er in seinem, um 1411 geschriebenen Traktat *de praesulibus simoniacis*. Nicht minder als diesen Verfall und als das Schisma, beklagte der treffliche Mann den durch innere Zwietracht zerrütteten Zustand seines Vaterlandes. Mehrere Schriften, gleichfalls aus seiner Zurückgezogenheit zu Fontaine-du-bois, zeugen von seiner edlen Gesinnung in diesem Bezug: seine *Oratio ad Galliarum principes*, um 1411, um die Fürsten von dem Bürgerkriege abzuhalten, seine Schrift an Gerhard Machet, von mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore; Babylon sind die französischen Städte, wo die Parteien wüteten; entmutigt durch dies Schauspiel, billigt Clémanges die, welche solche Orte verlassen, um anderswo noch ihrem Gewissen zu leben (in der irrigen Meinung, Babylon bedeute Rom, hat Duplessis-Mornay diesen Traktat seinem *Mysterium iniquitatis* einverleibt); — zuletzt die an Philipp von Burgund gerichtete Schrift *de lapsu et reparatione justitiae sive patriae*, um 1419 (auch besonders gedruckt, 1481, zu Vienne): da die Verachtung der Gerechtigkeit von Seiten der Machthaber die Ursache der Zwietracht im Lande sei, so möge der Herzog Recht und Gesetz widerherstellen

und zu diesem Zwecke die Generalstaten zusammenberufen. — Zu Fontaine-du-bose hat Clémanges endlich auch einige poetische Stücke verfaßt, die von einer damals seltenen Leichtigkeit und Eleganz in der lateinischen Verskunst zeugen.

Aus seinem Asyl bei den Karthäusern sollte Clémanges mehrmals nach Paris in öffentliche Aemter zurückgerufen werden; er wollte aber lange das, seiner Gesundheit günstige freundliche Thal nicht verlassen. Erst später entsagte er seinem Kanonikat zu Langres, um ein anderes zu Bayeux anzunehmen; da sein Gewissen ihm nicht erlaubte, mehr als eine Pfründe zu besitzen, wies er mehrere andere ihm angebotene Benefizien ab. Aus seinen letzten Jaren ist wenig bekannt. 1421 verteidigte er zu Chartres in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallikanischen Kirche; 1425 begann er wider, im Kollegium von Navarra, seine Vorlesungen über Beredsamkeit und Theologie. In dieser Schule endigte er seine Tage. Wann er starb, sagte selbst sein 1793 zerstörtes Epitaphium nicht.

Man vermist vielleicht in diesem Artikel die Erwähnung des Traktats *de ruina Ecclesiae* oder *de corrupto Ecclesiae statu*, den man gewöhnlich Clémanges zuschreiben pflegt. Die gründlichen Untersuchungen von Ad. Münz haben aber gezeigt, daß derselbe von einem andern Verfasser herrühren muß. Der Stil ist rauher und ungebildeter als der des nach klassischer Latinität strebenden Clémanges; der heftige Ton der gegen alle Klassen der Geistlichkeit geführten Klagen findet sich nirgends bei letzterem, der seine Würde selbst da bewahrt, wo er sich am stärksten über die Gebrechen der Kirche äußert. Uebrigens ist der Traktat im 23. Jare des Schisma, also 1401, verfaßt, und voll von Angriffen gegen Benedikt XIII., während gerade damals Clémanges zu Avignon päpstlicher Sekretär war; er kann also der Verfasser nicht sein. So viel ist gewiß, daß das Buch in Frankreich geschrieben wurde, ohne Zweifel von einem Mitgliede der Pariser Universität, deren Professoren und Studenten allein von den Anklagen ausgenommen sind, die gegen die Geistlichkeit geführt werden. In den noch existirenden Handschriften fehlt übrigens der Name des Verfassers. Trithemius ist der erste, der in seinem *Catal. Scriptt. eccles.* den Traktat *de ruina Ecclesiae* unter den Schriften von Clémanges nennt. Eine zweite Schrift, die fälschlich unter diesen letztern angeführt wird, ist betitelt: *apostoli* (i. e. *litterae dimissoriae*) *et responsio per nationem gallicanam dominis cardinalibus appellantis ab ejusdem conclusionem etc.* Da sie offenbar zu Konstanz selbst, während des Konzils abgefaßt ist, so kann sie nicht von Clémanges sein; gegen ihn sprechen auch das schlechte Latein und die Weise wie Benedikt XIII. behandelt wird. — Einige Briefe, Gebete, Verse von Clémanges, nebst einem Kommentar über Jesaias, und andere Traktate finden sich noch handschriftlich in mehreren Bibliotheken. Die meisten seiner Werke wurden gesammelt von Joh. Lydius, Leyden 1613, 2 B., 4°. Sein Leben wurde beschrieben von Launoy, *Historia gymnasii regii Navarrae*, in dessen Werken, B. IV; von Dupin, in *Opp. Gersonii*, T. I; und besonders von Adolph Münz in der schätzbaren Monographie: *Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits*; Straßburg 1846, 8°.

C. Schmidt.

Clemens von Rom (Romanus) ist einer der gefeiertsten Namen des christlichen Altertums, aber der Sagenkreis, der ihn wie kaum einen andern umgibt, macht es schwer, den geschichtlichen Kern herauszuschälen, und von den zahlreichen Schriften, welche unter diesem Namen umlaufen, tragen ihn die meisten sicher mit Unrecht, unbestritten keine.

Alle Verzeichnisse der ersten römischen Bischöfe führen unter diesen auch den Clemens auf, aber, damit beginnt schon die Unsicherheit, an verschiedenen Stellen. Irenäus, der uns die römische Überlieferung zur Zeit des Eleutherus (um 180) bezeugt, nennt (Haer. III, 3, 3) den Clemens an dritter Stelle nach Petrus (Petrus, Vinus, Anencletus, Clemens). Damit stimmen Eusebius, sowol in der Kirchengeschichte (III, 13, 15) als in der Chronik, Epiphanius (Haer. XXVII, 6) und auch Hieronymus überein, obwol er weiß, daß manche Lateiner anders zälen (De vir. ill. 15). Nur lautet der Name des zweiten Bischofs nach Petrus bei Epiphanius und Hieronymus Cletus statt Anencletus. Eine andere Reihenfolge begegnet uns zuerst in der Chronik des Hippolyt (sie reicht bis 234) wo Clemens

vor Cletus steht (Petrus, Linus, Clemens, Cletus). Diese Reihenfolge geht dann in den liberianischen Katalog über und ist von Augustin, Optatus u. a. angenommen. Auch die apostolischen Konstitutionen lassen Clemens sofort auf Linus folgen (VII, 46). Zugleich verdichtet sich die doppelte Überlieferung der Namen Anencletus und Cletus zu zwei Personen, so daß die Liste jetzt lautet: Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anencletus. Schon der Katalog aus der Zeit Sylvesters, der dem sog. Leoninischen Papst Kataloge zu Grunde liegt, stellt aber die ältere Reihenfolge, nach der Clemens die dritte Stelle nach Petrus einnimmt, wider her, und das felicianische Papstbuch, das dann den liberianischen und Leoninischen Katalog zusammenarbeitet, gewinnt auf diesem Wege die Reihenfolge: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, Anencletus. Ganz vereinzelt steht das pseudotertullianische Carmen adv. Marcionem, welches auch noch den Anencletus dem Clemens vorangehen läßt (vgl. über die Reihenfolge der älteren römischen Bischöfe die sehr genaue Untersuchung von Lipsius: Chronologie der Römischen Bischöfe, Kiel 1869). Durchaus abweichend ist dagegen nun die Erzählung des angeblich von Clemens an Jacobus geschriebenen Briefes, den wir jetzt vor den clementinischen Homilien finden. Darnach soll Petrus selbst den Clemens zu seinem Nachfolger bestimmt und als solchen eingesetzt haben. Schwerlich liegt dieser Erzählung, wie manche neuere annehmen, eine zweite jener vorhin erwähnten ebenbürtigen Tradition zu Grunde. Dann wäre nicht zu begreifen, wie diese durch die bei Irenäus zweifellos bezeugte Tradition so ganz hätte verdrängt werden können. Es ist eben nur der Verfasser des pseudoclementinischen Romans, der seinen Clemens in diese enge Verbindung mit Petrus bringt. Wol aber hat diese Erzählung später Glauben gefunden, und die Bischofslisten, welche den Clemens eine Stelle höher hinaufrücken, indem sie ihn zwischen Linus und Anencletus oder Cletus einschieben, sind ein Vermittlungsversuch zwischen ihr und der sonst bezeugten Tradition. Aber eben der Umstand, daß man doch nicht weiter zu gehen wagt, als den Clemens zum Nachfolger des Linus zu machen, und daß selbst diese Stelle ihm nicht dauernd bleibt, liefert den Beweis für die Stärke der alten Überlieferung, nach der Clemens nicht in die unmittelbar auf die apostolische folgende Zeit gehört, sondern noch zwei Männer zwischen ihm und Petrus stehen. Von einem wirklichen Episkopat des Clemens im späteren Sinne kann selbstverständlich überhaupt nicht die Rede sein. Der erste Brief des Clemens selbst zeigt deutlich genug, daß es zu seiner Zeit noch keinen Bischof in Rom gab. Die neueste Arbeit eines katholischen Theologen über den Clemensbrief (Brüll in der Tüb. theol. Quartalschr. 1876 S. 252 ff. 422 ff.) bemüht sich vergebens nachzuweisen, daß der Brief bereits die Episkopalverfassung voraussetze. Erst später trug man die ausgebildete Episkopatsidee in frühere Zeiten zurück und suchte, indem man hervorragende Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen im Sinne der späteren monarchischen Verfassung machte, die Bischofsreihe bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Der Kern der alten Überlieferung kann deshalb nur der sein, daß Clemens zwar nicht in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, wol aber in einer etwas späteren einer der hervorragendsten Presbyter der römischen Gemeinde oder auch der bedeutendste unter ihnen gewesen ist.

Irenäus (a. a. D.) macht den Clemens zu einem Schüler der Apostel. „Κλήμης, ὃ καὶ ἑσρακῶς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους.“ Origenes (in Joann. 1, 29), Eusebius (H. E. III, 15), Epiphanius (Haer. XXVII, 6), Hieronymus (de vir. ill. 15) identifiziren ihn dann mit dem von Paulus im Briefe an die Philipper 4, 3 genannten Clemens und machen ihn so zu einem speziellen Schüler des Paulus, eine Annahme, die dann Chrysostomus (Comm. in 1 Tim.) noch weiter dahin ausspinnt, daß Clemens den Paulus auf allen seinen Reisen begleitet habe, während die jüdenchristliche Elementenlitteratur ihn in die engste Beziehung zu Petrus setzt als dessen Reisebegleiter und vertrautesten Schüler. Beide Angaben werden auch mannigfach kombinirt, und namentlich sucht man die unmittelbare Nachfolge auf dem römischen Stule mit der älteren Tradition, wornach zwei Bischöfe zwischen Petrus und Clemens stehen, in Übereinstimmung zu bringen. Die apostolischen Konstitutionen (VII, 46), die allerdings Clemens vor Cletus

stellen, sagen Linus sei von Paulus, Clemens von Petrus eingesetzt. Rufinus in der Vorrede zu den Recognitionen läßt Linus und Cletus schon während der Lebenszeit des Petrus das Bischofsamt verwalten; nach ihrem Tode habe dann der sie überlebende Petrus noch selbst den Clemens eingesetzt. Noch künstlicher ist die Kombination des Epiphanius (a. a. O.), Clemens sei von Petrus unmittelbar und als erster Bischof eingesetzt, habe aber sein Amt eine zeitlang niedergelegt, nun sei Linus und nach diesem Cletus eingetreten und diesem dann abermals Clemens gefolgt. Dafs das alles Sage oder nicht einmal Sage, sondern willkürliche Erfindung ist, bedarf nicht erst des Beweises. Neuerdings ist überhaupt bezweifelt, dafs Clemens ein Apostelschüler gewesen sei, nicht bloß seitens derer, die den ersten Brief an die Korinther für unecht halten, sondern auch von solchen, die ihn als echt annehmen, z. B. v. Gebhardt und Harnack in der neuesten Ausgabe des Briefes (Prolegg. p. LXII). Allerdings ist es beachtenswert, dafs der Verfasser des Briefes sich nirgends als einen Schüler der Apostel darstellt. Andererseits kann er der Zeit nach noch recht wol einen der Apostel gesehen und gehört haben. Zahn (Hirte des Hermas S. 61 ff.) hält deshalb die Angabe des Irenäus für glaubwürdig.

Die Annahme, Clemens von Rom sei derselbe Clemens, den Paulus Phil. 4, 3 erwähnt, hat zwar auch in neuerer Zeit noch vereinzelt Verteidiger gefunden (Bocher, Die Briefe des Clemens und Polycarp, Tübing. 1830; Franke, Die Lehren der App. B. in Rudelbach und Guericke Zeitschrift 1841, S. III, S. 73 ff.; Laurentius, Ebendaf. 1865 S. 1 ff.), ist aber von den meisten, und mit Recht, aufgegeben (vgl. die Gründe gegen die Identifizierung bei Hefele, PP. App. Opp. Tübing. 1855 p. XVII; Meyer, Commentar z. d. St.; Ritschl, Gesch. der altkathol. Kirche S. 284; v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. LXI). Der von Paulus erwähnte Clemens war ohne Zweifel wie die übrigen *συνεργοί* ein Philippiker. Irenäus, der doch gewifs nicht unterlassen hätte, darauf hinzuweisen, weiß von der Identität beider Personen nichts.

Sehr verwickelt ist die Frage, ob in der Erzählung der clementinischen Homilien und Recognitionen, dafs Clemens ein Verwandter des Kaiserhauses gewesen sei, ein historischer Kern steckt und welcher? Allerdings muß man, um hier geschichtlichen Boden zu gewinnen, zunächst dem Kaiser Tiberius, den die Clementinen nennen, um die ganze von ihnen erzählte Geschichte in frühere Zeiten zu verlegen, den Kaiser Domitian substituieren. Nach den neueren Forschungen, namentlich auch auf Grund der Ausgrabungen in den römischen Katakomben, ist jetzt als sicher anzusehen, dafs das Christentum bereits in der kaiserlichen Familie des flavischen Hauses Eingang gefunden hatte (vgl. De Rossi, Bullett. 1865, p. 17 sq. 33 sq.; Kraus, Roma Sotteranea 1872, p. 43). Nimmt man nun an, dafs nicht bloß Flavia Domitilla, von der Eusebius erzählt, dafs sie um ihres christlichen Bekenntnisses willen nach der Insel Pontia verbannt wurde, sondern auch der Konsul Flavius Clemens, den Domitian hinrichten ließ, der christlichen Gemeinde angehörte (wie Volkmar, Hilgenfeld, v. Gebhardt und Harnack, auch de Rossi, Kraus, Peter, Geschichte Roms III, 500 u. a. m.), so hat man fast um dieselbe Zeit in Rom zwei hervorragende Christen des Namens Clemens, von denen der eine Konsul und Märtyrer, der andere Bischof oder d. h. Presbyter ist, und es entsteht die Frage: Sind die beiden ursprünglich eine Person, und hat erst die spätere Zeit die eine Person in zwei zerlegt? oder sind in Wirklichkeit zwei Personen, und hat erst die pseudoclementinische Literatur aus ihnen gemacht, indem sie auf den Bischof Züge übertrug, die von dem Konsul hergenommen sind? Die Ansichten darüber gehen weit auseinander. Die Identität des Konsuls und Bischofs, die schon Lipsius (De Clem. ep. prior. 18 p. 184 sq.) vermutete, hat zuerst Volkmar (Über Clemens v. Rom und die nächste Folgezeit, Theol. Jahrb. 1856 S. 287 ff.) ausführlich zu begründen versucht. Er behauptet: „Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Konsul u. beweiht, andererseits Christ und Presbyter oder Bischof von Rom, zu vereinigen war die fixe Bischofsidee der späteren Zeit gar nicht im Stande; sie mußte aus den beiden Eigenschaften des einen Clemens zwei machen“. Der Konsul

mußte mit seiner Christlichkeit auch sein Märtyrertum an den Bischof abgeben, ja er mußte in weiterer Konsequenz auch seine Frau verlieren. Aus der Flavia Domitilla, die in Wahrheit die Frau des Konsuls war, wird bei Eusebius seine Nichte. Hilgenfeld, der früher (Aqv. WB. S. 97) noch anders geurteilt hatte, stimmt jetzt zu (Clem. Rom. epp. Lipsiae 1876, p. XXXII; vgl. Zeitschr. f. m. Theol. 1869 II, S. 232 ff.). Lipsius hat die Frage eingehend in seiner Chronologie der römischen Bischöfe (S. 152 ff.) erörtert. Er meint, es dränge alles zu dem Schlusse, daß der Bischof Clemens im Unterschiede von dem Consul gar nicht existirt habe. Alles, was die Legende von dem Bischof erzähle, sei theils den Lebensverhältnissen des Konsuls, theils dem Schicksal seiner Nichte entnommen. Doch läßt Lipsius zuletzt die Alternative stehen: Entweder war Flavius Clemens ein Heide, und dann ist der von ihm verschiedene aber frühzeitig mit ihm identifizierte Bischof eine wirklich geschichtliche, aber in ihren Lebensverhältnissen völlig unbekannte Person; oder der Bischof ist erst in der kirchlichen Sage aus dem Consul hervorgewachsen, und dann war dieser, trotz des Schweigens der späteren Tradition über ihn, wirklich ein Christ. Die Entscheidung werde wol nie mit Sicherheit getroffen werden können; der Möglichkeit, daß erst die Clementinen aus zwei verschiedenen Personen eine einzige gemacht, stehe mit gleichem Recht die andere gegenüber, daß der Bischof schon in der älteren Überlieferung, die der clementinische Roman für seine Zwecke verwertete, als ein Anverwandter des Kaiserhauses galt, wogegen erst die spätere Kirche, die von dem Consul nichts mehr wußte, von demselben den inzwischen zum Träger der ursprünglich auf den Consul bezüglichen Angaben gewordenen Bischof unterschied. Auch v. Gebhardt und Harnack lassen die Frage unentschieden, meinen aber bei aller Hinneigung zu der Identifizierung des Konsuls mit dem Bischofe doch, es bleibe noch manches übrig, was dieser nicht günstig sei. Ganz entschieden bekämpft und als völlig unmöglich hingestellt ist dieselbe von Zahn (Virt des Hermas S. 44 ff.) und Wieseler (Über d. Br. d. Röm. Clem. Jahrb. f. d. Th. 1877, 3). Endlich hat Ewald (Gesch. d. Volks Israel VII, S. 247) die Vermutung aufgestellt, der Bischof sei ein Sohn des Konsuls gewesen, eine Vermutung, die abgesehen von sonstigen Schwierigkeiten, schon deshalb ganz unhaltbar ist, weil die beiden von Domitian adoptirten rechtmäßigen Söhne des Konsuls Clemens beim Tode des Vaters noch Knaben waren.

Schon die Voraussetzung, von der man bei der Identifizierung des Bischofs Clemens mit dem Consul Flavius Clemens ausgeht, daß der letztere Christ gewesen und um seines christlichen Bekenntnisses willen hingerichtet sei, ist eine überaus unsichere. Sueton sagt davon nichts, sondern motivirt die Hinrichtung durch einen ungegründeten politischen Verdacht des Kaisers. Das angebliche Christentum des Clemens gründet sich lediglich auf einen Bericht des Dio oder vielmehr dessen Epitomators Xiphilinus, ein Bericht, der um so weniger auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, als Dio oder Xiphilinus auch in andern Stücken gerade an dieser Stelle irrt, und das ganze christliche Altertum nichts von einem christlichen Consul, der zum Märtyrer geworden, weiß. Die Ausgrabungen in Rom, auf die man sich so gern im allgemeinen beruft, bezeugen nur ein Eindringen des Christentums in das flavische Haus, aber nicht, daß der Consul Flavius Clemens selbst Christ gewesen. Allerdings hat man unter der Kirche San Clemente, in der schon Hieronymus seine Andacht verrichtete, ein antikes Haus ausgegraben, welches das Haus des Konsuls Clemens sein, und dessen christlicher Charakter durch die Verbindung mit der Kirche bewiesen werden sollte, aber tiefer grabend fand man ein Heiligtum des Mithras, und damit fällt diese Hypothese hin.

Aber auch einmal angenommen, der Consul Flavius Clemens sei Christ gewesen, so reicht das zu seiner Identifizierung mit dem Bischof Clemens noch lange nicht aus. Man müßte dann weiter annehmen, der Consul habe sein Christentum nicht etwa bloß in der Stille und im Verborgenen geübt, sondern sei eine leitende Persönlichkeit in der christlichen Gemeinde gewesen, denn das war der als Bischof bezeichnete Verfasser des Briefes an die Korinther doch gewiß, wenn er auch nicht Bischof im späteren Sinne war. Daran zu denken läßt aber die Darstellung seines Todes bei Sueton gar nicht zu, mit der höchstens ein im Ver-

borgenen geübtes Christentum vereinbar wäre. Endlich aber ist es geradezu undenkbar, es sollte der römischen Gemeinde die Erinnerung daran, daß ein Verwandter des Kaiserhauses, ein Konsul, unter ihren ältesten Häuptern gewesen war und seinen Glauben durch den Märtyrertod besiegelt hatte, bereits um 180, zur Zeit des Irenäus, so ganz und völlig verschwunden sein. Was Volkmar beibringt, um das zu erklären, ja es als notwendig darzustellen, reicht dazu nicht entfernt aus. Besonders zu bemerken ist auch, daß die ersten Jahrhunderte nichts von einem Märtyrertode des Clemens wissen. Irenäus (III, 3, 3) bezeichnet ausdrücklich den Telesphorus als den ersten Märtyrer in der Reihe der römischen Bischöfe; Eusebius läßt (H. E. III, 34) den Clemens im 3. Jahre Trajans und nicht als Märtyrer sterben, ebenso Hieronymus (de vir. ill. c. 15). Rufin ist der erste, der von einem Märtyrertode des Clemens weiß, und seine Angabe verrät deutlich ihre Quelle in dem Sagentreife der pseudoclementinischen Litteratur. Daß schon Hieronymus eine Kirche des h. Clemens in Rom kennt, ist kein Beweis für das Märtyrertum des Bischofs. Ebenso wenig weiß man freilich von einem Märtyrertum des Konsuls. Dessen erwähnt erst Synellus.

So werden wir daran festhalten, daß der Konsul und der Bischof Clemens zwei verschiedene Personen sind, und dann, allerdings auf die Benützung des clementinischen Romans als Geschichtsquelle verzichtend, uns damit zufrieden geben müssen, daß wir von den Lebensverhältnissen des Clemens weiter nichts wissen, als was der erste Brief an die Korinther angibt. Aus dem Briefe ist aber, da die Person des Brieffschreibers ganz zurücktritt, nur zu entnehmen, daß er gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine hervorragende Stellung in den leitenden Kreisen der römischen Gemeinde eingenommen hat.

Von den zahlreichen Schriften, die den Namen des Clemens tragen, dürfen wir zunächst als zweifellos nicht von ihm herrührend die Homilien, die Recognitionen und die Epitome, überhaupt also die verschiedenen Gestalten dieser meist unter dem Namen Clementinen (s. d. Art.) zusammengefaßten Litteratur unterscheiden. Ebenso die apostolischen Konstitutionen (s. d. Art.)

Auch die beiden nur syrisch vorhandenen Briefe an die Jungfrauen sind kaum einer eingehenden Besprechung wert. Sie sind zuerst von Wetstein am Schlusse seiner Ausgabe des N. T.'s (1752) veröffentlicht, dann von Billecourt in Migne, Patrol. Graec. I, 1853 und J. Ph. Beelen, Lovan. 1856. Obwohl sie auch neuerdings noch Verteidiger gefunden haben, steht doch fest, daß sie einer späteren Zeit angehören. Die von ihnen vorausgesetzte kirchliche Sitte und die Askese, zu der sie ermahnen, weist darauf hin; besonders der Umstand, daß sie den Mißbrauch des Zusammenlebens von Asketen beiderlei Geschlechts (*ovvelg-uatoi* — subintroductae) rügen, ein Mißbrauch, den schon Tertullian kennt und der zu Cyprians Zeit besonders einriß (vgl. Gieseler, K.-Gesch. I, 1 S. 407). In dieselbe Zeit gehören vielleicht auch diese Briefe, die vorzugsweise im Orient viel gelesen zu sein scheinen. Vielleicht kennt sie Epiphanius (Haer. XXX, 15) schon, sicher Hieronymus (ad Jovin. I, 12).

Dagegen gehören die beiden Briefe an die Korinther, und besonders der erste, zu den bedeutungsvollsten Dokumenten, welche uns aus dem christlichen Altertum aufbewahrt sind. Sie haben in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit in erhöhtem Maße auf sich gezogen, da die Entdeckung einer neuen Handschrift den bis dahin nur lückenhaft vorhandenen Text ergänzte. In so hohem Ansehen die beiden Briefe, und vorzüglich der erste, der vieler Orts auch in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde, auch in der alten Kirche gestanden hatten, waren sie doch seit dem 5. Jahrh. in der abendländischen Kirche ganz unbekannt geworden, bis sie Junius in dem berühmten Cod. Alex., den Cyrillus Lucaris dem Könige Karl I. von England schenkte, wider auffand und in Oxford 1633 veröffentlichte. In dieser Handschrift, die bis zum Jahre 1875 die einzig bekannte blieb, fanden sie sich freilich nur lückenhaft und verstümmelt. Abgesehen von zahlreichen Vergleichen der Handschrift veranstalteten Drucken (ein vollständiges Verzeichnis aller Ausgaben findet sich bei v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. XVIII) gab sie dann auf Grund der Handschrift Wotton (Cantabrigiae 1718) und Ja-

codson (Oxonii 1838) neu heraus. Madden veröffentlichte ein photographisches Facsimile (London 1856); Tischendorf (Lipsiae 1867 u. 1873), Lightfoot (Londini et Cantabr. 1869) stellten neue Vergleichen der Handschrift an, und die Ausgaben von Hilgenfeld (Lipsiae 1866) und Laurent (Lipsiae 1870) wandten großen Fleiß an die Richtigstellung des Textes. Endlich schließt die Reihe von Ausgaben, denen lediglich der Cod. Alex. zu Grunde liegt, mit der neuen Ausgabe der PP. App. von Dressel, in der D. v. Gebhardt und Ab. Harnack die clementinischen Briefe besorgte (Lipsiae 1875 Fasc. I). Noch in demselben Jahre veröffentlichte aber Bryennius, Metropolit von Serrä, auf Grund einer in Konstantinopel entdeckten ganz neuen Handschrift die Briefe. Mit dieser Ausgabe *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίω Κων. πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Πατριάρχου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ἐπὶ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σέρρων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875* beginnt eine neue Periode nicht bloß für die Textkritik der Briefe, sondern da dieselben jetzt erst vollständig vorliegen, auch für die geschichtliche Verwertung derselben. Der Cod. Const. füllt die Lücken des Alex. aus und gibt den sog. zweiten Brief, von dem bisher nur ein Fragment vorlag, ganz. Ob wir übrigens die Briefe jetzt ohne jede Lücke besitzen, ist noch bestritten und bezüglich des zweiten Briefes nicht ohne erhebliche Zweifel. Doch können die Lücken jetzt nur unbedeutend sein. Über den Wert der neuen Handschrift im Vergleich mit dem Alex. gehen die Ansichten auseinander. Gebhardt hält den Alex. für vorzüglicher (z. Textkritik der neuen Clemensstücke, Zeitschr. f. N.-Gesch. I, 2); ebenso Overbeck (Theol. Literaturzeitung 1877 Nr. 11). Hilgenfeld (Protest. R.-Z. 1876 Nr. 3), Wagenmann (Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, I, 161) und Donaldson (The new MS. of Clement of Rome in der Theol. Review 1877 S. 35 ff.) ziehen den Const. vor. Dieser verschiedenen Schätzung entsprechen dann die beiden neuen unter Benutzung des Cod. Const. bearbeiteten Ausgaben von v. Gebhardt und Harnack (Edit. Dresseliana tertia — Fasciculi primi partis prioris ed. altera Lipsiae 1876) und von Hilgenfeld (Clem. Rom. epistolae iterum edd. Lipsiae 1876). Endlich hat R. V. Bensly in einer Handschrift der heraclensischen Rezension des N. T. eine syrische Übersetzung der beiden Briefe aufgefunden und herauszugeben versprochen. Nach dem, was darüber mitgeteilt ist, scheint dieselbe eine wesentliche Hilfe zur Herstellung eines richtigen Textes zu bieten.

Der erste Brief ist ein offizielles Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische. Veranlassung dazu gaben in der letzteren entstandene Streitigkeiten. Diese, nicht etwa eine Fortsetzung der von dem Apostel Paulus bekämpften (Schenkel), drehten sich um die Besetzung der Ämter in der Gemeinde, nicht so, daß es sich, wie Rothe (Anfänge der Kirche S. 464 ff.) und Thiersch (Die Kirche im apostol. Zeitalter S. 366) annehmen, um das bischöfliche Amt gehandelt hätte, sondern eine Anzahl von Gemeindegliedern hatte sich gegen das Presbyterium aufgelehnt und die Presbyter abgesetzt. Die streitige Frage ist nicht, ob das Regiment in der Gemeinde von einem, dem Bischof, oder von mehreren, dem Kollegium der Presbyter, geführt werden soll (sowol in Korinth als in Rom gab es noch keinen Bischof im späteren Sinne), sondern, ob überhaupt ein Regiment in der Gemeinde bestehen soll. Diesen Streitigkeiten ein Ende zu machen und den gestörten Frieden herzustellen, schreibt die römische Gemeinde unaufgefordert (anders Lipsius: De Clementis Rom. ep. ad Corinth. prioris disquis. 1855) und sendet Beamte nach Korinth, „daß sie Zeugen seien zwischen euch und uns“. Der offizielle Charakter des Briefes tritt in den jetzt aus dem Cod. Const. ergänzten Stellen noch deutlicher hervor, und auf das Verhältnis der römischen Gemeinde zu den übrigen fällt ein neues Licht. Zwar von einem rechtlich begründeten Primat ist noch keine Rede, wol aber hat die römische Gemeinde als die gereifteste und innerlich gefestigteste ein achtames Auge auf die übrigen Gemeinden, ein warmes Herz und eine hilfreiche Hand für die Gesamtkirche. Sie kennt die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ Θεοῦ*, während andere Gemeinden durch ihr Verhalten beweisen, daß sie Erinnerung und Belehrung nötig haben. Sehr bestimmt

hält sie den Korinthern ihre Sünde vor und erwartet, daß sie den ihnen erteilten Manungen nachkommen werden (vgl. Harnack in Schürers theol. Litteraturzeit. 1876 Nr. 4). Der Brief beschäftigt sich zum Eingang und zum Schluss mit den besonderen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde, während der mittlere Teil allgemeine sittliche Ermahnungen enthält, dazu bestimmt, die tieferliegenden Gründe des Streites zu beseitigen. In dem neuaufgefundenen Abschnitte ist ein längeres Gebet bemerkenswert, welches offenbar einen ausgeprägt liturgischen Charakter trägt, und in dem uns wol eine treue Reproduktion des damals in der römischen Gemeinde gebrauchten Kirchengebets erhalten ist. Doch läßt sich nicht verkennen, daß wenigstens nach dem vorliegenden Texte dieses Gebet etwas schwerfällig dem Zusammenhange sich einfügt. (Vgl. über das Gebet: Zahn, Das älteste Kirchengebet u. d. älteste Predigt. Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1876. S. 194 ff.)

Als Gemeindefschreiben trug der Brief wahrscheinlich gar keinen Namen, und der Verfasser macht sich auch nirgend darin kenntlich; aber alte Zeugnisse nennen als Verfasser den Clemens. Hauptzeuge ist Dionysius, Bischof von Korinth, der in einem um 170 an den Bischof Soter von Rom gerichteten Briefe unsern Brief als von Clemens geschrieben erwähnt (Euseb. H. E. IV, 23) und hinzufügt, er werde in der dortigen Gemeinde noch immer vorgelesen. Trenäus redet Haer. III, 3, 3 von der Veranlassung des Briefes und von Clemens als dem Verfasser. Clemens Alexandrinus zitiert ihn oft und hält ihn sehr hoch, so daß er den Verfasser als einen Apostel bezeichnet (Strom. IV, c. 17; sonst: I c. 7; V c. 12; VI c. 8). Ebenso Origenes und die jüngeren Zeugen: Eusebius, Epiphanius, Hieronymus u. a. m.

Gleich nach der ersten Veröffentlichung des Buches durch Junius traten Zweifel an dessen Echtheit hervor, namentlich suchte Calov (Clement. Ep. *rodilas* convine. Vitemb. 1673) die Unechtheit zu begründen. Dann verstumten die Zweifel, bis sie Semler, Ammon, später Baur und Schwegler wider aufnahmen. Auch was diese gegen die Echtheit vorbringen (am ausführlichsten Schwegler, Nachapost. Z. A. II, 126), darf wol als durch die Verteidiger des Briefes widerlegt gelten (vgl. Hefele PP. App. Proleg.; Mitschl, Altthol. Kirche S. 282 ff.; Gumbert, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1853 S. 638 ff.). Hilgenfeld (App. B. S. 92 ff.) schlug einen Mittelweg ein. Er lehnte die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit ganz ab; davon könne keine Rede sein, da der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch mache, den ihm erst die Überlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfasser „zu den Haupten der heidenschristlichen paulinischen Gemeinde in Rom am Ende des ersten Jahrhunderts“. Neue Gründe gegen die Echtheit brachte Volkmar bei (Theol. Jahrb. 1856 S. 287 ff.; Handbuch der Einleitung in die Apokryphen 1860 S. 278), namentlich, daß in dem Briefe das Buch Judith zitiert werde, welches erst Ende 117 oder Anfang 118 geschrieben sei. Deshalb müsse man den Brief bis in die Zeit Hadrians herabsetzen. Ihm haben Baur (Lehrbuch der Dogmengeschichte 1858 S. 82), Keim (Gesch. Jesu von Naz. 1867, I, S. 147) u. a. zugestimmt. Aber auch diese Gründe, besonders der aus der Abfassungszeit des Buches Judith hergenommene, sind als nicht stichhaltig nachgewiesen (Vipius, Ztschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 39 ff.; Hilgenfeld, Ebendas. 1858, S. 282 ff., 1861, S. 335 ff.; Ewald, Jahrb. f. d. bibl. Wissensch., 1857, S. 192 ff., 1859, S. 226 ff.; Zahn, Der Hirt des Hermas, S. 44 ff.). Bei weitem die meisten Kritiker halten jetzt daran fest, daß der Brief noch im ersten Jahrhundert geschrieben ist, wenn auch manche dahingestellt sein lassen, ob Clemens der Verfasser ist, oder wer dieser als Verfasser angegebene Clemens sein mag, Fragen die ja auch, da wir es mit einem Schreiben der römischen Gemeinde zu tun haben, nicht so wichtig sind, wie die Frage nach der Abfassungszeit. Die hie und da aufgetauchten Zweifel an der Integrität des Briefes, die von Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 213 sq.), Schröckh (Christl. Kirchengesch. II, 269 ff.) aufgestellten Interpolationshypothesen bedürfen heute einer Widerlegung nicht mehr. Der Brief bildet one alle Frage ein wolgeordnetes Ganzes. Vergl. Hilgenfeld, App. B. S. 54; Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 30 f. Anm. 6; Donaldson, The apostol. Fath. p. 128 sq.

Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes hängt zunächst davon ab, ob mit der gleich zu Eingang des Briefes erwarteten Verfolgung, welche die römische Gemeinde zu bestehen gehabt hat, die neronische oder die domitianische gemeint ist. Früher herrschte die Ansicht vor, man müsse an die neronische Verfolgung denken, und der Brief sei deshalb in die Jahre 64—68 zu setzen. So Voß, Grabe, Pagi, Dodwell, Wocher, Mack (Tüb. theol. Quartalschr. 1838 S. 385 ff.), Schenkel (De eccl. Corinth. 1838 p. 105 sq.). Unter den neueren vertreten diese Ansicht nur noch Hefele (PP. App. Proleg. p. XXXII sq.) und Wieseler (Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, Kiel 1861, I. Hälfte, S. 3 ff.). Die Gründe dafür reichen schwerlich aus. Ist e. 5 u. 6 des Briefes die neronische Verfolgung gemeint, worüber kein Zweifel besteht, so folgt notwendig, daß diese schon nicht mehr der unmittelbaren Vergangenheit angehört, sondern etwas weiter zurückliegt, und daß die e. 1 erwartete Verfolgung eine andere ist. Aus e. 40 u. 41 ist nicht zu schließen, daß der Tempel in Jerusalem noch stand, und der Opferdienst noch fortauerte, denn auch Schriftsteller, die unzweifelhaft nach der Zerstörung des Tempels schrieben (Barnabas, der Verf. des Briefes an den Diognet, die Talmudisten), reden von dem Opferdienst im Präsens. Bestimmte Spuren deuten vielmehr in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts. Aus e. 42 bis 44 ergibt sich, daß die Zeit aller Apostel, nicht bloß des Petrus und Paulus, bereits vorüber ist, und der ganze Bestand des Gemeindelebens spiegelt nicht die Zeit unmittelbar nach dem Tode der beiden Apostel, sondern eine etwas spätere wider. Auf der anderen Seite finden sich aber ebenso sichere Spuren, die es verbieten, den Brief in das zweite Jahrhundert hinabzurücken. Nach e. 44, 3 sind noch Presbyter im Amte, welche die Apostel selbst eingesetzt haben; nach e. 5, 1 muß man annehmen, daß auch noch Gemeindeglieder leben, welche Zeitgenossen des Petrus und Paulus gewesen sind (*γενεὰ ἡμῶν*); von gnostischen Irrlehren findet sich noch keine Spur; die Verfassung ist in Rom und Korinth nicht die bischöfliche, sondern noch steht ein Kollegium gleichberechtigter Presbyter an der Spitze der Gemeinden. So haben denn auch die meisten den Brief in die Zeit von 93—97 gelegt, unter den älteren Junius, Cotelier, Tillemont, dann Gieseler, Rothe, Mitsch, Gumbert, Lipsius, Tischendorf, v. Gebhardt u. Harnack u. a. Noch genauer haben Gumbert und Zahn die Jahre 96—97 als Abfassungszeit angenommen. Zahn (Hirt d. Hermae S. 69) glaubt, der Brief setze den Regierungsantritt des Nerva (Sept. 96) voraus, mit dem die christliche Gemeinde wider zur Ruhe kam, und wahrscheinlich sei er erst 97 geschrieben. Dagegen hat Wieseler in der neuesten Abhandlung (Zahrbb. f. d. Th. 1877, 3) abermals die Abfassung bald nach der neronischen Verfolgung u. jedenfalls vor der Zerstör. Jerus. ausführlich verteidigt.

Was den Lehrbegriff des Briefes anlangt, so bezeichnete ihn Schwegler als den „der richtigen Mitte“, der „Kapitulation zwischen Judenthum und Paulinismus“, indem der Brief „die Gegensätze, die sich schon in längeren Kämpfen aneinander abgerieben haben, dadurch versöhnt, daß er sie koordinirt und zu einer mechanischen Einheit verknüpft“ (N. A. Ztalt. II, 128). Ähnlich Reuß (Hist. de la théol. chrét. II, 609): „Son point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble“. Damit ist aber weder der Charakter des Briefes noch der der kirchlichen Situation richtig gezeichnet. Daraus zutreffend sagt vielmehr Lechler (Ap. u. Nachap. Zeitalt. S. 481): „Die Spannung zwischen Heiden- und Judenthüm war vorüber, die judaisirten Bestrebungen waren verschollen, von einem Gegensatz zwischen Paulus und Petrus war keine Rede mehr, beide Apostel kannte man nur als ein harmonisches Par“. Auch Hilgenfelds Annahme, der Brief vertrete nur einen Teil der römischen Gemeinde, den paulinisch gesinnten, neben dem und von dem gesondert noch ein jüdisch gesinnter Teil der Gemeinde bestand (Clem. Rom. epp. Prolegg. p. XLIII), hat in dem Briefe keinen Anhalt. Nach demselben ist anzunehmen, daß in Rom wie in Korinth nur eine Gemeinde bestand, in der kein Unterschied war zwischen Juden- und Heidenchristen. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese eine Gemeinde in allen ihren Gliedern einen ausgeprägt paulinischen Charakter

getragen hätte, vielmehr zeigt der Brief bereits die Zusammenfassung der verschiedenen apostolischen Lehrtypen zu einer Lehrweise, die nicht mehr das individuelle Gepräge einer einzelnen apostolischen Gedankenform trägt. Clemens kennt und benützt am meisten den Hebräerbrief, dann von den paulinischen den ersten Korintherbrief, der namentlich angeführt wird, den Römerbrief, wol auch den Epheserbrief, daneben aber auch den ersten Petrusbrief, und seine Bekanntheit mit dem Jakobusbriefe ist mindestens sehr wahrscheinlich. Zeigt sich darin ein Zusammenfassen der verschiedenen apostolischen Lehrformen, so ist doch der vorwiegende Charakter des Briefes nicht petrinisch, wie Weiß behauptet (Stud. u. Krit. 1859 S. 159 ff.: „dass die Grundlage unseres Briefes die petrinische Anschauung ist, jedenfalls die urapostolische überhaupt, und dass die höhere Lehrbildung des Hebräerbrieft, geschweige denn die paulinische, obwohl dem Verfasser bekannt, nicht von entscheidendem Einfluss auf ihn gewesen ist.“), sondern, wie die meisten anerkennen, paulinisch. Aber die paulinische Lehre ist freilich bereits stark abgeschwächt und wird von Clemens nicht mehr in ihrer Geschlossenheit und Tiefe erkannt und erfasst. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, findet sich stark ausgesprochen c. 32, 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ δελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας — ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ἢ κατεργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Aber die Pflicht, gute Werke zu tun, wird dann doch nur aus dem Willen und Beispiel Gottes abgeleitet, ohne dass ein Verhältnis zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der sittlichen Tatkraft besteht. So beschreibt Clemens seinen Lesern den Heilsweg in einer Weise, in der man den Pauliner kaum noch erkennt. Wir kommen zum Heil „ἐὼν ἐσθηρωμένη ἢ ἡ δυνάμει ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν· ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐαριστεὰ καὶ εὐπροσδεκτὰ αὐτοῦ· ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολούθῳσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποροήσαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἐρις, κακοηθείας τε καὶ δόλους κ. τ. λ. (c. 35, 5). Clemens stellt den Tod Christi als Erlösungstod dar, Christus hat sein Blut zu unserer Erlösung vergossen (vgl. c. 7, 21. 49), aber der Satz ist bereits eine unverstandene Formel; die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi zur Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen fehlt gänzlich, und im Grunde ist der Tod Christi doch nur ein Beweis der Demut Christi und der göttlichen Liebe, durch den die Welt zur Buße, zur Sinnesänderung angeregt wird. Der Brief des Clemens ist gerade dafür sehr charakteristisch, dass die beginnende Zusammenfassung der apostolischen Lehre zur Lehre der katholischen Kirche eine Abschwächung und oberflächliche Aneignung der apostolischen Gedanken mit sich bringt, indem man auf diese Weise einen gewissen mittleren Durchschnitt der verschiedenen Lehrformen erreicht. Vgl. über die Lehre des Briefes: Ritschl, *Alt-kathol. K.* S. 287 ff.; Hilgenfeld, *App. WB.* S. 85 ff. Wieseler, *Jahrb. f. d. Th.* 1877, 3.

Dass der s. g. zweite Brief des Clemens an die Korinther nicht demselben Verfasser und derselben Zeit angehört wie der erste, stand auch bisher schon fest, obwohl Cotelier (*PP. App. I*, 182), Gallandi (*Bibl. I*, Prolog. XIV), Lumper (*Hist. theol. crit. I*, 22) u. a. seine Echtheit verteidigt haben. Alle früher aufgestellten Vermutungen über seine Entstehung, die Hilgenfelds, er ist identisch mit dem nach Euseb. h. e. IV, 23, 11 von dem Bischof Soter an die Korinther geschriebenen (Hilgenfeld, *Nov. Test. fasc. I*, p. XXXIX), die Hermanns, er habe ursprünglich zum Hirten des Hermas gehört und sei derselben nach Vis. II, 4 Clemens abschicken soll (*Tüb. theol. Quartalschr.* 1861 S. 517) sind jetzt nach Auffindung des Cod. Const. hinfällig. Zweifelhaft kann allerdings noch sein, ob wir das Schriftstück jetzt vollständig besitzen, wie Bryennius, Ghardts und Harnack annehmen, oder ob es noch Lücken enthält, wie Hilgenfelds behauptet, jedenfalls liegt es jetzt so vollständig vor, dass wir seinen Charakter genau beurteilen können, und es zeigt sich denn, dass es gar kein Brief, sondern wie schon zuerst Grabe (*Spicil. PP. I*, 268) und nach ihm viele angenommen haben, eine im Gottesdienste gehaltene Homilie ist (vgl. c. 17: *Καὶ μὴ μόνον* —

ἄρτι δοκῶμεν πιστεῖναι καὶ προσέχειν ἐν τῷ νοουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγώμεν μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἰταλιμάτων — c. 19: Ὅποτε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαὶ μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἐντευξίην εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν). Daß der Redner ein Laie sei, wie Harnack annimmt, ist schwerlich durch c. 18 zu begründen, vielmehr wird er einer der Vorsteher der Gemeinde sein. Als älteste uns aufbehaltene Homilie aus einer Zeit, aus der wir kaum hoffen durften, je eine Gemeindepredigt aufzufinden, hat sie besonderes Interesse und läßt manche neue interessante Blicke in die Gestalt des damaligen Gottesdienstes tun. v. Gebhardt und Harnack glauben, daß sie 130—145 in Rom gehalten sei (vgl. Harnack, Über den sog. 2. Brief d. Clemens, Briegers Btschr. f. K.-Gesch. I, 2, 3), Hilgenfeld rückt sie etwas tiefer herab bis 180. Es hängt das damit zusammen, daß er vermutet, die Homilie gehöre dem Clemens Alexandrinus an. Mit dessen Rede: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* habe sie manche Ähnlichkeit; sei Clemens Alex., wie manche angeben, in Athen geboren (Epiph. Haer. XXXII, 6), so sei es nicht unwahrscheinlich, daß derselbe in der Jugend auch einmal in Korinth gepredigt habe, diese Homilie habe sich unter der Aufschrift *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους* erhalten, und sei so dem ersten Briefe des römischen Clemens als zweiter Brief hinzugefügt. (Clem. Rom. epist. 1876, p. XLIX). Die ganze scharfsinnige Hypothese ist doch sehr gewagt. Eine Verwandtschaft mit der Schrift des Clemens Alex. möchte sich schwer erweisen lassen. Richtiger haben schon Hagemann und jetzt v. Gebhardt und Harnack eine Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas wargenommen. Die letztgenannten nehmen deshalb an, die Homilie sei in Rom entstanden. Wie sie dann aber zu dem Namen des Clemens von Rom gekommen und mit dessen Briefe verbunden ist, läßt sich nicht sagen.

Der Lehrbegriff der Homilie, die eine Vermanung zur Buße ist, enthält viel eigentümliches. Christus ist ihr das *σῶφ* gewordene *πνεῦμα* (c. 9), Christus und die Kirche, die ebenfalls als präexistierend gedacht wird, bilden eine Synzygie (c. 14: *Οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησίᾳ ζωσα σῶμα ἔστι Χριστοῦ, λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἔστιν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία — — ἵν γὰρ πνευματικῆ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐν ἑσχατίων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*). Eigentümlich ist der Homilie auch der vorwiegende Gebrauch eines apokryphischen Evangeliums, des Evangeliums der Ägypter. Dennoch wird man nicht annehmen dürfen, der Verfasser habe einer von der Kirche geschiedenen Sekte angehört, sondern nur die Homilie in eine Zeit legen müssen, in der solche Gedanken auch noch in der Kirche Raum hatten. Doch bleibt noch manches rätselhaft, namentlich: wie es möglich war, diese Homilie als zweiten Brief an die Korinther dem ersten anzureihen. Die Abfassungszeit ist nicht genau zu bestimmen. Weiter als 160 darf man gewiß nicht herabgehen. Wahrscheinlich fällt sie in die Zeit, ehe die großen gnostischen Systeme in der römischen Gemeinde Kämpfe erregten, also etwa 130—140. v. Gebhardt u. Harnack stellen die Vermutung auf, der Verfasser sei der im Hirten des Hermas Vis. II, 4 erwähnte Clemens. Die Homilie bedarf noch nach manchen Seiten hin einer erneuten Untersuchung. S. Uffhorn.

Clemens II. (v. 24. Dez. 1046 bis 9. Okt. 1047). Nach der Abdankung des simonistischen Papstes Gregor VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche, umgeben von einem stattlichen Heere. Volk und Klerus von Rom übertrugen ihm, angeblich aus freien Stücken, mit der Würde eines Patricius das Vorrecht, in Zukunft bei der Papstwahl den Prinzipat auszuüben, d. h. nach der Auslegung des Petrus Damiani, nicht nur die erste, sondern auch die entscheidende Stimme zu füren — ein Akt von hoher kirchenpolitischer Bedeutung. Da fürte er denn am 24. Dez. 1046 mit eigener Hand vor der Synode in der Peterskirche den Bischof Suidger von Bamberg, der einem edlen sächsischen Hause entstammte, fast mit dessen Widerstreben auf den apostolischen Stuhl. Suidger nannte sich Clemens II., er war der erste der durch das Reichs-Imperer erhobenen deutschen Päpste. Es folgte am 25. Dez. die Kaiserkrönung

Heinrichs und seiner Gemalin und dann (Jan. 1047) ein Konzil, welches die Simonie verdammt. Der Papst starb aber schon am 9. Oktober 1047, ohne die Reform im cluniacensischen Sinne merklich gefördert zu haben.

Seine Briefe bei Jaffé, Reg. Die Quellen bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. I.; v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 2; Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. Bd. 1.

Clemens III., vor seiner Bal Paolo Scolari genannt, ein Römer von Geburt und Cardinal-Bischof von Palestrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Pisa gewählt. Rom nämlich hatten die Päpste seit 44 Jahren wegen des Streites um die weltliche Herrschaft der Stadt verlassen müssen. Hierauf richtete Clemens zuerst sein Augenmerk, da die Römer, des steten Zwistes und Kampfes der Parteien müde, seinen Anträgen sich zuneigten. Der Vergleich wurde am 31. Mai 1188 abgeschlossen. Seitdem wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung, und vom Volke mit Jubel begrüßt hielt Clemens seinen Einzug. — Mehr noch nahm die Regierung des neuen Papstes sogleich das Morgenland in Anspruch. Am 3. Okt. 1187 hatte Saladin seinen Einzug in Jerusalem gehalten und das vergoldete Kreuz war von der Spitze des Tempels gerissen worden. Die Kunde davon erscholl wie ein Donnerschlag in den christlichen Reichen, sie rief eine glühende Begeisterung hervor, die an Ausdehnung noch die des ersten Kreuzzuges übertraf. Schon der Vorgänger, Gregor VIII., hatte sich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet und Clemens stand ihm nicht nach. Botschafter wurden an die Fürsten ausgesendet, tägliche Gebete für die Rettung des h. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Ablässe, Befreiung von Zinszahlungen u. a. in reicher Fülle erteilt. Schon rüsteten die Seestädte Italiens, schon war der Friede zwischen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanspruchte, gestiftet, als auch der 67jährige Kaiser Friedrich auf dem Gottestage zu Mainz das Kreuz nahm. Der Papst hatte sich ihm gleich seinem Vorgänger in allem willig und friedlich gezeigt, in der Beilegung der Trierer Wirren, der Kaiserkrönung des jungen Heinrich und anderen Punkten, über die man vorher wol paktirt. Nach dem Tode Heinrichs II. gelang es dem Papste endlich auch, die Könige von Frankreich und England zum Gottesfrieden und zur Kreuzfahrt zu bewegen. Desto schmerzlicher traf ihn die Nachricht vom Tode des Kaisers im Morgenlande. Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Ganz im Inneren des römischen Episkopats endete Clemens den Streit, der sich zwischen seinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Besetzung des Bistums S. Andrews entsponnen hatte. Ein Bewerber war vom Kapitel erwählt, ein anderer vom Könige ernannt worden. Jenen bestätigte der Papst und drohte mit dem Interdikt. Der König gab nach, zumal da sein Wille praktisch doch erfüllt wurde, indem der vom Papste bestätigte sich abfinden ließ. Erfreut und dankbar erklärte nun Clemens durch eine Bulle vom 13. März 1188, die schottische Kirche solle unmittelbar unter dem apostolischen Stule stehen und niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder vom apostolischen Stule gesendet sei. Durch dieses Privilegium wurde die schottische Kirche von der Untertänigkeit unter die englische losgelöst und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbischof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefährlicher Sturm drohte dem Papste aus dem Tode Wilhelms II. von Sizilien (18. Nov. 1189) zu entstehen; er nahm das Reich als Oberlehensherr in Anspruch, befehnte dann aber den Bastard Tancred, den ein Teil der normannischen Barone erhob. Der Kampf gegen die Hohenstaufen entbrannte dadurch von neuem und schon näherte sich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 25. März 1191 verschied.

S. Briefe bei Jaffé, Regesta. Die annalistischen Nachrichten bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. Tüche, Kaiser Heinrich VI.

Clemens IV., vorher Guido Le Gros, gebürtig zu St. Gilles an der Rhone, aus einem ritterbürtigen provençalischen Geschlechte, widmete sich den Rechten,

wurde ein angesehenener Advokat und Rat am Hofe Ludwigs IX. von Frankreich. Auch war er verheiratet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod seiner Frau trieb ihn zum geistlichen Stande; hier kam ihm die Welt- und Geschäftskennntnis so zu statten, daß er 1256 oder 57 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne, 1262 durch Urban IV. Kardinal wurde. Eben auf einer Gesandtschaftsreise nach England begriffen, erfuhr er, daß nach viermonatlicher Sedisvakanz im Kollegium der Kardinäle die französische Partei gesiegt und ihn am 5. Febr. 1265 auf den päpstlichen Stuhl erhoben habe. Wol mußte ihm die Annahme der Wahl bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erscheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibellinischen Städte nach Perugia. Hier hielt er lange seinen Hof; seit April 1266 fast stets zu Viterbo. Die Verhältnisse des sizilischen Reiches nahmen die ganze Zeit seines Pontifikates fast allein in Anspruch. Es blieb dem neuen Papste kaum eine andere Ban der Politik übrig als die von Innocenz IV. eröffnete, den Untergang des staufischen Hauses bezweckende. Sein Vorgänger, Urban IV., hatte Karl von Anjou zur Besitznahme des sizilianischen Reiches eingeladen und in kurzem war dieser in Rom zu erwarten. Entblökte sich der Papst des französischen Bundes, so war ihm jede Stütze entzogen. Zwischen Manfred, dem Staufen, und der Kirche schien die unüberwindliche Furie eines hundertjährigen Hasses zu liegen. Schon am 26. Februar 1265 erfolgte daher die Belehnung Karls von Anjou, die dem Grafen das ganze apulische Reich zusprach, wogegen er sich zu gewissen Geldzahlungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrichs II. stürzen sollte. Aber schon die trotzigen Anmaßungen Karls in Rom, seine schlechte Ausrüstung, die Frevel des anrückenden französischen Hilfsheeres und besonders die Geldnot, die er mit seinem Schützlinge teilte, machten Clemens unzufrieden und mißmutig, drängten ihn schon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Wächte doch das apulische Reich lieber nicht in der Welt sein!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred, als ihm die Nachricht vom Tode bei Benevent und vom Tode desselben zukam. Von neuem erfüllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Besiegten, seine Habgucht und sein Blutdurst gegen die Bewohner des päpstlichen Benevent den Papst mit Entsetzen und Abscheu. Aber vergebens mante und bat er wiederholt, Karl möge sich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht sein. Nun das apulische Reich sein und Italien guelfisch war, erfüllte Karl, teils aus Geiz, teils aus Übermut, auch den Vertrag mit dem Papste nicht. Harte und selbst bittere Ausdrücke wurden zwischen ihnen gewechselt. Clemens zeigte Menschlichkeit und Edelmut gegenüber der Grausamkeit und der Habgier seines Verbündeten. Dennoch hielten ihn die Notwendigkeit und auch die Tradition der römischen Kurie von dem unverbesserlichen Kirchenhass des staufischen Hauses an dessen Gegner fest. Der junge Konradin erschien in Italien. Nach vorhergegangenen Manungen verhängte der Papst am 18. Nov. 1267 den Bann über ihn und die härtesten Maßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derselben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Fassung nicht. „Des Knaben Größe“, sagte er damals, „wird verschwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank“. Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und siegestrunken stand er auf dem Kapitol, aber die Schlacht bei Tagliacozzo endete sein Glück. Ihr Ausgang mußte dem Papste erwünscht sein; daß er aber zu Konradins Hinrichtung geraten oder sie förmlich gebilligt oder auch nur um sie gewußt habe, ist nicht erwiesen und sogar unwarrscheinlich. Noch frevelmütiger durch den neuen Sieg, hatte Karl seine treuen Ermanungen zur Milde verachtet und wol mußte Clemens vorhersehen, daß nicht nur vom Blute der Hohenstaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten sei. Gerade einen Monat nach dem letzten derselben, am 29. Nov. 1268, starb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, dessen Widerwillen gegen allen Nepotismus um so löblicher erscheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte.

D. Leben d. Papstes v. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 594 und P. II. p. 421;

Verzeichniß seiner Briefe bei Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.; v. Haumer, Gesch. d. Hohenst. IV.

Clemens V., vor seiner Wahl Bertrand d'Agoult, Sohn eines aquitanischen Edelmannes, wurde durch Bonifazius VIII. Erzbischof von Bordeaux und galt damals für einen der treuesten Anhänger dieses Papstes und für einen erbitterten, auch selbst persönlich gereizten Gegner Philipps des Schönen von Frankreich. Die Weise, wie er der zweite Nachfolger jenes Papstes wurde, bezeichnete und bedingte sein ganzes Pontifikat. Nach dem frühen Tode Benedikts XI. bot die italienische Partei der Kardinäle alles auf, um durch den Nachfolger die Ehre des Bonifazius gegen den französischen Gewaltherrscher zu schützen, es gelang ihr aber nur, die Wahl neun Monate lang zu verzögern und dann wurde sie doch von den französischen Kardinälen überlistet. Diese schlugen den Erzbischof von Bordeaux vor, weil sie wußten, daß dieser um Geld und um die dreifache Tiare auch mehr als seine Ehre verkauft hätte. Er wurde am 5. Juni 1305 gewählt, aber erst, nachdem er dem Könige sechs Bedingungen auf die Hostie beschworen, worunter die Anstrengung eines Prozesses gegen Bonifazius als einen Ketzer war. Die sechste Bedingung blieb geheim und betraf wol die Verlegung der Kurie nach Frankreich. Clemens wurde in Lyon gekrönt, residirte dann in Bordeaux und Poitiers und war durch keine Vorstellungen und Bitten nach Rom zu bringen. Im Frühling 1309 begab er sich mit der ganzen Kurie nach Avignon, welches zwar dem Könige von Sizilien gehörte, wo aber dennoch die schmachlichste Knechtschaft des römischen Stules unter dem französischen Szepter begann, jene 70jährige Entwürdigung der Kirche, die man später zu gelinde mit dem babylonischen Exile verglich. Clemens selbst war nach Villanis Bericht ein Mensch voller Geldgier, niedrigen Nepotismus und Simonie; er umgab sich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer sträflichen Liebenschaft mit der schönen Gräfin von Perigord bezichtigt. Durch die Lüste und Ausschweifungen seines Hofes, die zunehmenden Reservationen kirchlicher Ämter und die weltkundige Feilheit derselben wurde aber trotz den fortgesetzten papistischen Anmaßungen eine Reaktion rege, die besonders in der pariser Hochschule ein kühnes Organ fand. — Bei der Romfahrt Heinrichs VII., dessen Krönung im Lateran am 29. Juni 1312 und seinem Vorgehen gegen die Anjou war die Politik des Papstes eine gebundene; mit Unrecht ist sie seit Dante als eine besonders treulose gebrandmarkt worden. Nach dem Tode des Kaisers erklärte Clemens dessen Prozesse als null und nichtig, ernannte Robert von Anjou feierlich zum Reichsverweser für Italien und sprach den wirkungslosen Satz aus, als sei die kaiserliche Gewalt nun an den päpstlichen Stuhl heimgefallen. Mit Widerstreben mußte sich Clemens den tyrannischen und habfüchtigen Gelüsten Philipps des Schönen fügen. Auf dessen Anstiften lud der Papst schon Juni 1306 den Großmeister des Tempelherrnordens, Jacques de Molay, unter dem Vorwande einer Kreuzzugsberatung nach Frankreich. Dann hatte Clemens zu Poitiers eine Zusammenkunft mit dem Könige, suchte zwar verkleidet zu entweichen, wurde aber zurückgehalten und nun schon durch die Meinung des Königs an den Eid, in welchem er die Verdammung des Bonifazius gelobt, zu dem Versprechen gezwungen, den Orden aufzuheben. Eine Untersuchung sollte vorhergehen, Philipp aber wartete ihren Erfolg nicht ab und ließ 1307 sämtliche in Frankreich befindliche Templer verhaften. Zum Schein mußte auch Clemens einen Teil der Untersuchung übernehmen und eine solche August 1308 in allen Landen gegen die Templer anordnen. Zwar versur die päpstliche Kommission gerechter und menschlicher, aber der König behielt sich das Urtheil vor und die dazu gewünschten Bekenntnisse wurden durch Kerker und Tortur erpresst. Die Teilnahme der Kirche sollte nur den Schein einer Sanktion seiner Grausamkeit hinzufügen. Am 16. Okt. 1311 eröffnete der Papst das allgemeine Konzil zu Vienne und nach einigen Scheinberatungen hob die Bulle v. 6. Mai 1312 den Tempelorden auf, doch so, daß die Personen und Güter desselben der Verfügung der Kirche vorbehalten wurden. Letztere wurden dann in Frankreich den Johannitern übergeben, aber was sich Philipp nicht schon vorher angeeignet, ließ er sich jetzt von diesen um schwere Summen abkaufen. So trug der Papst, um so ver-

ächtlicher, weil nur als Werkzeug, die Mitschuld am Untergange des Ritterordens, der zwei Jahrhunderte hindurch das ruhmvollste Schwert im christlichen Morgenlande geführt hatte. — Während des Prozesses gegen die Templer war auch der gegen Bonifacius VIII. begonnen worden. Philipp forderte ihn, dadurch gereizt, daß der Papst nach dem Tode Kaiser Albrechts von Oesterreich 1308 nicht seinen ganzen Einfluß auf die Wahl seines Bruders Karl von Valois, verwendet, im Gegentheil heimlich für Heinrich von Luxemburg geworben und diesem seine Stimme gegeben hatte. Es war nur eine Gnade des französischen Königs, daß er das ängstlichste nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle vom 27. April 1311 erklärte, Philipp sei an der That Rogarets und der Plünderung des päpstlichen Schatzes ohne Schuld. Zugleich wurden die von Bonifacius erlassenen Bannsprüche und Interdikte, insbesondere die Bullen Clericis Laicos und Unam sanctam annullirt. Clemens starb am 20. April 1314. Seine Sammlung der Dekrete des Konzils von Vienne, mit eigenen Dekretalen vermehrt, ist bekannt unter dem Namen der Clementinen, die nach seiner Anordnung das siebente Buch der Dekretalen ausmachen sollten, aber erst von seinem Nachfolger Johann XXII. sanktionirt wurden.

Vitae Papar. Avenion. ed. Baluzius, Paris 1693; Vitae b. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 673 und P. II. p. 441; Villani, Hist. Fiorent. L. VII—IX; Boswer, Gift. d. röm. Päpste VIII.

Clemens VI. (v. 7. Mai 1342 bis 6. Dez. 1352), Pierre Roger, dem Benediktinerorden zugehörig, einst Rat und Siegelbewarer des Königs Philipp von Frankreich, dann Erzbischof von Rouen, behielt trotz der dringenden Einladung der Römer, als deren Gesandter auch Petrarca bei ihm erschien, seine Residenz zu Avignon. Für die französische Knechtschaft schien er sich durch desto kederes Eingreifen in die Wirren des deutschen Reichs entschädigen zu wollen. Kaiser Ludwig IV., auf den schon sein Vorgänger wiederholt den Bann geschleudert, zeigte sich zu den unwürdigsten Demütigungen bereit, um den Frieden mit ihm zu erlangen. Der Papst aber, unbekümmert um die Zerissenheit des deutschen Reichs und der deutschen Kirche, wollte keinen Vergleich und erneute 1343 die drohenden Prozesse gegen Ludwig, im April 1346 auch wider den großen Kirchenbann, um den ihm ergebenen Karl von Böhmen, dessen Erzieher er einst gewesen und der überdies dem französischen Könige genehm war, erheben zu können. Um die von allen Seiten lauter werdende Opposition kümmerte sich der Papst um so weniger, da der Zwiespalt der Reichsfürsten seinen Plan gelingen ließ. Karl IV. wurde von einer Versammlung zu Rense, die fast nur aus Geistlichen bestand, ohne förmliche Wahl, zum Könige ausgerufen (1346), Ludwig starb plötzlich, und das Spiel, welches mit dem Gegenkönige Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, ohne bedenklich zu werden. Clemens Forderung, es dürfe nur ein vom Papste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, wurde trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt. Das Glück war ihm auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wider zu stürzen. Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemal verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstuhl, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnot dem römischen Stule die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80,000 Goldgulden (der Vertrag vom 9. Juni 1348) und der römische König Karl entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100jährige Jubiläum auf 50 Jahre herab (durch die Bulle Unigenitus Dei filius) und er feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfahrern wie kaum Bonifacius VIII. Dabei wurde die Schuldoktrin vom überflüssigen Gnadenschatz Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablassspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Hofe, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Kurie den Glanz eines Könighofes. Seine Verwandten wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Va-

ronien reich bedacht und fürten das zuchtloseste Leben. Doch soll die Rednergabe des Papstes ungewöhnlich gewesen sein und Petrarca rühmt auch seine Gelehrsamkeit.

Vitae Papar. Aven. ed. Baluzius; Bower, Hist. d. römischen Päpste VIII; v. Weech, Kais. Ludwig der Bayer und Papst Clemens VI. in v. Sybels Hist. Zeitschrift Bd. 12.

Clemens VII., Gegenpapst Urbans VI., s. diesen.

Clemens VII. (v. 19. Nov. 1523 bis 25. Sept. 1534). Giulio Medici war ein unehelicher Son des bei der Verschwörung der Pazzi in Florenz ermordeten Giuliano. Deshalb trat er in den Johanniterorden und war Prior von Capua, als sein Vetter, Leo X., auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Noch einmal trug er beim Krönungsfeste desselben in voller Rüstung die Ordensfane, an demselben Tage noch wurde er legitimirt, Erzbischof von Florenz und bald Cardinal. Als solcher leitete er den größten Teil der Geschäfte und war der angesehenste Rat des Papstes, ihm entgegen aber standen der Cardinal Pompeo Colonna und sein Anhang. Diefelbe Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrians VI. den Erfolg des Konklave fast zwei Monate lang, bis nach einer Uebereinkunft mit den Colonna doch der 43jährige Giulio gewählt wurde und den Namen Clemens VII. annahm. Er wird als ein unbescholtener und mäßiger Mann geschildert, der trefflichen Unterricht genossen hatte und einen ungemeinen Scharfsinn in großen und kleinen Geschäften verriet. Sein Charakter ist nur von seinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden, unbestreitbar bleibt freilich, daß er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politischen Mäntemacherei des Zeitalters Machiavellis vergaß. So klug und fein er aber im kleinen berechnete, so sehr verrechnete er sich in den großen Erfolgen. Er trat in eine sturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus und an Festigkeit gebrach es ihm. Anfangs wünschte er im Kriege Karls V. mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erscheinen, dann neigte er sich Franz I. zu, sah sich aber nach dem Tage von Pavia gezwungen, mit Karl gütlich zu tun. Die Macht des spanisch-österreichischen Hauses schien die Selbstständigkeit der Alpenhalbinsel zu zermalmen, es sträubte sich der litterarische und künstlerische Stolz der Italiener dagegen. Auch Clemens war ein Bögling der schönen Wissenschaften wie Leo X.; wie dieser und schon Julius II. stellte auch er sich an die Spitze eines italienischen Unabhängigkeitskampfes, der im Bunde mit Frankreich und England gegen Karl geführt werden sollte. Durch ihn wurde Franz von dem zu Madrid geleisteten Eide losgesprochen und die Liga zu Cognac, die sog. heilige, geschlossen (22. Mai 1526). Um die deutsche Kirchenbewegung kümmerte er sich damals wenig. Während seine Truppen gegen den Kaiser nach Oberitalien rückten, versammelte sich der Reichstag zu Speier. Karl hatte nicht mehr, wie einst zu Worms, Grund, sich um des Einverständnisses mit dem Papste willen streng gegen die Lutheraner zu zeigen. Es fielen zu Speier freie Worte gegen die Mißbräuche der katholischen Kirche, es wurden Beschwerden der deutschen Nation abgefaßt, ein allgemeines Konzil verlangt. Selbst der Kaiser beschwerte sich öffentlich und bitter über die Undankbarkeit und Unzuverlässigkeit des Papstes. Und der Abschied des Reichstages annullirte das Wormser Edikt: jeder, hieß es, möge sich in Sachen der Religion so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten gedente, d. h. wie er es für gut finde. Das war die erste Sanktion des Luthertums, das war „die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen Landeskirchen“. Wie hier die katholische Kirche für immer verlor, so nahm auch die Liga ein schnelles und schmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Papst erbitterten Landsknechte gestürmt (6. Mai 1526); ihre verwüstende Plünderung schien den Kaiser an dem bundbrüchigen Papste, die Gelderpressungen der früheren Jahrhunderte an der Weltstadt zu rächen. Der Papst wurde in der Engelsburg belagert, mußte durch rohe Soldaten seine Würde in Possenspielen verhöhnt sehen und endlich seine Person für 400,000 Scudi lösen (Vertrag v. 5. Juni). Dazu waren in Florenz die Medici verjagt, ihm der schwerste Schlag. Um nur sie her-

zustellen, sönte er den Kaiser durch den Vertrag von Barcelona aus und krönte ihn in Bologna (1530). Zwar küßte hier Karl nach der Sitte die Füße des Papstes, aber er war nun mächtiger in Italien als seit langer Zeit ein Kaiser, die Selbständigkeit dieses Landes verloren. Dagegen hoffte Clemens nun wenigstens seine Autorität in der deutschen Kirche durch diesen Kaiser hergestellt zu sehen. Auch schien Karl dazu entschlossen. Der Kardinal Campeggi erschien zum Augsburger Reichstage von 1530, seine Vorschläge, die er an den Kaiser richtete, waren Gütereinziehung, Feuer und Schwert und Inquisition gegen die Irrgläubigen. Desto entfernter war Karl von so gewaltsamen Maßregeln: er wollte anhören und prüfen, den Papst als einen verdächtigen Bundesgenossen nicht von seinen Feinden befreien, er verlangte ein allgemeines Konzil. Das genügte, um dem Papste die Freude am Abschiede des Augsburger Tages zu verbittern. Er hegte nicht nur die seit dem Bisaner und Konstanzer Konzil am päpstlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Konzil, er war wol auch wegen seiner Person besorgt: seine uneheliche Geburt, seine Wal, seine persönlichen Interessen konnten leicht zur Sprache kommen. Dennoch konnte er die stets wiederholte Forderung des Kaisers nicht geradezu ausschlagen, aber er zögerte, wich aus, machte unerfüllbare Bedingungen: das Konzil müsse in Italien gefeiert werden, alle Fürsten es billigen u. s. w. Zu einer Zusammenkunft mit Karl in Bologna kam er nur zögernd und als Karl widerum auf dem Konzile bestand, reifte in ihm der Entschluß einer nochmaligen Annäherung an Frankreich. Er gab den Anträgen Franz' I. Gehör, sie kamen in Marseille zusammen, die Vermählung der Nichte des Papstes, Catarina Medici, mit dem zweiten Sone des Königs, Heinrich von Orleans, besiegelte den Bund. Franz widerriet dem Papste zu Gefallen das Konzil und dieser fand darin einen Vorwand, es nicht zu berufen. Unterdes breitete sich die protestantische Lehre und der protestantische Gottesdienst in Deutschland, Skandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, sie machten in England und Frankreich bedenkliche Fortschritte und selbst Italien und Spanien wurden angesteckt. Gerade die Politik des Papstes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte schützen sollte, nährte seine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands unter Heinrich VIII. war eine Folge jener Politik. Noch 1528 stand Clemens mit ihm sehr wol und schien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwol er sie eine Narcheit nannte; damals aber wagte er es dem siegreichen Kaiser nicht zu bieten. So papistisch Heinrich seiner Gesinnung nach war, so grenzenlosen Eigenwillen zeigte er auch. Sobald 1534 die endgiltige Sentenz der Kurie gegen die Scheidung gesprochen war, sagte er sich und sein Reich vom Papste los und eine Parlamentsakte ernannte ihn zum Oberhaupt der englischen Kirche. Dies, das stete Dringen des Kaisers auf ein Konzil, die Entzweiung der Verwandten des Papstes in Florenz und der Schmerz über das Mißlingen seiner Pläne beschleunigten sein Ende. „In Reputation unendlich herabgekommen, one geistliche, one weltliche Autorität hinterließ er den päpstlichen Stul.“

Jac. Ziegler, Hist. Clementis VII. in Schellhorn Amoenit. hist. eccl. et liter.; Ranke, Die röm. Päpste 2. I.; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. II und III; Rossi, Memorie storiche — — durante il pontificato di Clemente VII., Roma 1837.

Clemens VIII. (v. 30. Jan. 1592 bis 5. März 1605), vorher Kardinal Ippolito Aldobrandini und aus edlem florentinischen Geschlechte, ging schon aus dem Konklave durch die Auflehnung einer Kardinalpartei gegen den übermächtigen spanischen Einfluss als Papst hervor. Vor diesem die Unabhängigkeit der römischen Kurie zu retten, war seine Aufgabe, die er langsam, aber sicher gelöst hat. In dem religiös-politischen Kampfe Frankreichs trat er, wie seine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieser König seinen Übertritt zur katholischen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, sich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den spanischen Glaubenseifer seiner Kurie. Selbst als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593) besorgte der Papst immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erst als Paris den König mit offenen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnsucht nach endlicher Ruhe,

ihm hulbigte, erfolgte am 17. Dez. 1595 die feierliche Absolution Heinrichs. Seitdem trug das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Papste nicht wenig dazu bei, die spanischen Neze zu lösen und den französischen Einfluß in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöschen des Hauptstammes der Este, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römischen Stuhl einzog, unterstützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Papst die Begünstigung der Hugenotten durch das Edikt von Nantes nachsah. Ueberdies ließ sich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswut vertriebenen Jesuitenorden 1603 wider in Frankreich aufzunehmen. Zu einer Einmischung in die Angelegenheiten des Jesuitenordens gab dem Papste die heimliche Zwietracht im Orden selbst Gelegenheit: sie betraf sowol die streng-monarchische Verfassung des Ordens als die dogmatischen Streitfragen über Gnade und Verdienst, über freien Willen und Prädestination. Der Orden Jesu entzweite sich völlig mit den Verfechtern des Thomismus, den Dominikanern, und beide riefen den Papst an. Clemens aber war so klug, nicht zu entscheiden, um es mit keinem der mächtigen Orden zu verderben. Dafs er von den Jesuiten vergiftet sei, verdient keinen Glauben. Er war verständig und arbeitsam, von angenehmen und doch des Pontifikats würdigen Sitten.

Wadding, Vita Clementis VIII., Romae 1723; Ranke, Die römischen Päpste 2c. III; Ranke, Franz. Gesch. II.

Clemens IX. (v. 20. Juni 1667 bis 9. Dez. 1669), vorher Giulio Rospigliosi, aus Pistoja, war ein friedliebender Papst, ein Ordner der Finanzen, deren Vergeudung unter Alexander VII. fast einen Bankerott der apostolischen Kammer herbeigeführt hatte. So mäßig, wie er selbst lebte, bedachte er auch seine Verwandten. Um den Krieg Venedigs gegen den Erbfeind des Glaubens, die Türken, zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensschlusse zu Aachen 1668. Im Einverständniß mit diesem Könige brachte er auch eine Beilegung des jansenistischen Streites zu Stande (Pax Clementina), dessen Wideraufnahme er nicht mehr erlebte.

Bower, Hist. d. röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens X. (vom 29. April 1670 bis 22. Juli 1676), Nachfolger Clemens IX., vorher Emilio Altieri, aus Rom, wurde nach fast 5monatlichen Parteikämpfen im Konklave erhoben, weil man ihn, den 80jährigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Kardinal Proluzzi, von ihm adoptirt und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig, vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Wahlen neuer Kardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Papst. Unter ihm begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten während der Vakanz von Bistümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen. Ludwig IX. behauptete dies Recht durch entschiedene Edikte. Auch die Zollfreiheit mehrerer fremder Gesandten in Rom, die eine päpstliche Verordnung ihnen nahm, mußte nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden.

Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X, Paris 1676; Guarnacci, Hist. Pontif. a Cl. X. ad Cl. XI, I, p. 1 ff.; Bower, Hist. d. röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino, Papst v. 23. Nov. 1700 bis 19. März 1721, wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Papst noch jung, erst 51 J. alt, und wirkte, fremden Weirates wenig achtend, am segensvollsten in Rom selbst. Zwar erreichten seine Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisziplin und des Lebens der römischen Geistlichen, sowie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaften und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zahl orientalischer Manuskripte (s. Affemanni, Jos. Sim.), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrjucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten

in Rom, indem er sie fattisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in letzterer das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung machte ihn sein Widerspruch gegen die Annahme der preussischen Krone fast lächerlich. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwol er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, daß er mit dem Banner drohte. Doch nötigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstaat und die Bedrohung Roms zu einem Vertrage mit Joseph (15. Januar 1709): er mußte Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu beherrschen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wider Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluß fortbauerte. — Den Streit der Dominikaner und Jesuiten über die chinesischen Missionen, ob man nämlich, wie letztere taten, den Neubekehrten die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche nachsehen dürfe, hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdekret wider für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, gemäß durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort. Desto entschiedener war der Papst in dem widererweckten jansenistischen Streite auf Seiten der Gesellschaft Jesu. Diese hatte sich besonders durch den Einfluß des königlichen Beichtvaters, Père la Chaise, am Hofe Ludwigs XIV. festgesetzt. Sie bewog auch den Papst zu der Bulle *Vineam Domini* (v. 16. Juli 1705), welche einen strengen Glauben für die Verordnungen forderte, die Innocenz X. und Alexander VII. gegen das Buch Jansen's erlassen. Das Parlament registrierte die Bulle und der König gebot ihre Ausführung. Mit Hilfe des neuen Beichtvaters, Le Tellier, erlangten die Jesuiten auch beim Papste noch mehr: durch die bekannte Bulle *Unigenitus* (v. 8. Sept. 1713) verdamnte er „das neue Testament mit moralischen Betrachtungen über jeden Vers“ des Pasch. Quesnel und insbesondere 101 darin enthaltene Sätze, die allerdings zum teil durch Anhänglichkeit an die augustinischen Lehren dem Jansenismus Vorschub taten, zum teil aber auch rein biblisch waren. (Die Pitteratur über diese Bulle bei Bower, S. 309.) Der Streich war von Seiten der Jesuiten mehr gegen den Kardinal Noailles, Erzbischof von Paris, gerichtet, der jenes Buch gebilligt und empfohlen hatte. Zwar wurde die Annahme der Bulle durch die Geistlichkeit und das Parlament durchgesetzt, aber sie erregte die heftigste Gärung unter dem französischen Klerus (Appellantenstreit). Es scharten sich nun um den Jansenismus alle Verteidiger der gallikanischen Kirchenfreiheit gegen die Angriffe des römischen Stules und gegen den König. Durch dessen Tod wurden die Gemüter nicht beruhigt. Vielmehr brach die leidenschaftliche Stimmung unter dem Regenten in heftigen Erklärungen gegen die Bulle *Unigenitus* und in Appellationen an ein Konzil aus. Die Exkommunikationen des Papstes und die neuen Verfolgungen der Jansenisten brachten sie nicht zum Schweigen. Auch diese Erfahrung verbitterte die letzten Lebensstage des Papstes, der hier offenbar ein Werkzeug in den Händen der Jesuiten war.

Clementis Epist. et brevia selecta, Romae 1724, II. Voll.; Bullarium Clementis XI., Romae 1723; Oratt. consistor. (herausg. v. seinem Vetter, Kard. Albani), Romae 1722. — Lebensbeschreibungen des Papstes v. Buder 1721, Pietro Polidoro (anonym edirt) 1727, Laiteau 1752, Rebonlet 1738. — Bower, Hist. d. röm. Päpste, X. Abth. 2; Schröckh, Kirchengesch. VII, S. 406.

Clemens XII., Lorenzo Corsini, aus altem florentinischem Adel, bestieg am 12. Juli 1730 den päpstlichen Stuhl, ein Greis von 78 Jahren. Er war durch das albanische Haus emporgestiegen und Clemens XI. schien sein Vorbild zu sein, doch besaß er weder dessen Jugend noch die geistigen Gaben desselben. Obne in die große Politik Europas eingreifen zu können, suchte er 1731 auch vergebens die alten Lehensansprüche des apostolischen Stules auf Pavia und Piacenza geltend

zu machen, und nicht minder mißlang 1739 sein Versuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenstate einzuverleiben. Die politische Macht des Papsttums sank in den Staub, während sich gleichzeitig, besonders in Frankreich durch den Jansenismus, eine wissenschaftliche und belletristische Opposition gegen dasselbe zu erheben begann. Sein Lieblingsgedanke war die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdteilen, so wurde doch der seltene Versuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist.-eccl. I, p. 114) machte, indem er nämlich den Protestanten, zunächst in Sachsen unter dem katholischen Könige, den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisirten geistlichen Güter verhielt, falls sie in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrten. Größer ist sein Verdienst um die Ruhe Roms, die Verschönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunst- und wissenschaftlichen Anstalten. Er starb am 6. Februar 1740.

Guarnacci, Vitae Pontif. et Card. II; Bower, Hist. der röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, wurde am 6. Juli 1758 zum Papste erwählt. Daß er ein Mann von viel Gutmütigkeit und reiner Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentschieden und vielleicht nie zu entscheiden ist dagegen, ob er aus eigener Charakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Verteidiger des Jesuitenordens war, dessen Geschichte jener Zeit zugleich die seines Pontifikates ist, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Cardinal Torreggiani, von den Jesuiten als ein willenloses Werkzeug beherrscht wurde. In Portugal begann der Sturm gegen die Jesuiten schon unter Benedict XIV.; stolz trug noch ihr General Ricci sein Haupt gegen die Zumutungen Pombals von Visitationen und Reformationen. 1759 wurde der Orden aus jenem Lande vertrieben. In Frankreich stürzten ihn die Parlamente. Dem Könige, der um eine Veränderung seiner Verfassung bat, schlug sie der Papst mit den bekannten Worten ab: Sint, ut sunt in Gallia, aut non sint; andere legen Ricci diesen Ausspruch unter. Das Parlament faßte den Beschluß, die Jesuiten sollten in einem Monat das Reich verlassen, und die Krone gebot die Ausführung am 1. Dez. 1764. Troßdem erließ Clemens am 7. Jan. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Institut des Ordens feierlich bestätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Die Publikation der Bulle wurde in Portugal und Frankreich verboten, auch in Neapel. In der Nacht des 31. März 1767 ließ König Karl III. von Spanien plötzlich alle Jesuiten in Madrid verhaften, in den folgenden Tagen in ganz Spanien. Auch sie wurden, gleich Sklaven in Schiffe gepackt, an der Küste des Kirchenstates ausgelegt, wie man es mit den portugiesischen gemacht hatte. Weder der Orden noch die apostolische Kammer konnten den Unterhalt so vieler Verbannter ertragen, über welche die despotischen Gewaltstreiche der Minister Pombal und Aranda ein unwürdiges Elend brachten. Noch in demselben Jahre erfolgte ihre Ausweisung aus Neapel und Sizilien, bald auch die aus Malta. Bei solchen Schreckensmaßregeln ist die Sorge des Papstes für sie nur „ein Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Menschlichkeit“ zu nennen. (Schlosser.) Widerum ergoß Clemens in der Bulle Animarum saluti ein reichliches Lob über den Orden, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdikt verfallen und erteilte nur den Jesuiten die Dispensation, während desselben Gottesdienst zu halten. Er rechnete auf eine religiöse Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerspruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römischen Stuhl hervor, der in der Meinung der Völker nie so erschüttert gewesen ist seit den Tagen von Avignon. Um nur seine Autorität zu retten, baten einige Cardinäle den Papst, einzulenten, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte sich die Erbitterung der Kurie über die bourbonischen Herrscher gegen einen kleinen Fürsten dieses Hauses Luft, der dasselbe wagte; an ihm sollte ein Beispiel gegeben und die Gewalt der Kirchenstrafen noch einmal versucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großson desjenigen von Frankreich, oder vielmehr sein Vormund Du Tillot machte eine pragmatische Sanktion bekannt, welche die Rechte

der römischen Kirche schmälerte. Da erließ Clemens am 30. Jan. 1768 ein scharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (*Aliud ad Apostolatus*), worin er sich auf die Nachmalsbulle berief, die den Geistlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorsamen gebietet, worin er ferner daran erinnert, daß der Herzog sein Vasall sei, die pragmatische Sanktion für nichtig und verwegen erklärt und mit dem Banne droht. Auch machte er Miene, seinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Febr.) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewiesen, mit der Verhaftung der Jesuiten in Parma; auch sie, 160 an der Zahl, wurden ins kirchliche Gebiet hinübergeschafft. Das Breve beschwor ein Ungewitter herauf, wie es der Papst nicht vermutet. Die bourbonischen Könige protestirten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle *In coena Domini*, sie erklärten den für einen Rebellen und Majestätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, sie forderten vom Papste seinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbst in Deutschland fand der Kampf gegen die Nachmalsbulle seinen Widerhall: es erschien 1765 das Werk des trierischen Weihbischofs v. Hontheim (*Justinus Febronius*), ferner „die pragmatische Geschichte der Bulle *In coena D.*“ von Le Bret; sie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beschlüsse des Parlaments in Frankreich. Der römische Stuhl war in der That dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig: er erklärte, den Menschen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu mißfallen, lieber alles verlieren zu wollen, als an seinem Eide, den er der Kirche bei seiner Erhebung geleistet, zum Verräther zu werden. Die Fürsten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaissin, der von Sizilien Venedig und Ponte Corvo besetzen, er rüstete sich, auch Castro und Ronciglione dem Papste zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Saraccoli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jesuiten sagen, jede Zumutung einer Reform des Ordens standhaft abgelehnt und nur zum Gebet seine Zuflucht genommen habe, mag dahingestellt bleiben. Auf den 3. Febr. 1769 hatte er ein geheimes Konfistorium berufen, um mit den Kardinälen über den Frieden der Kirche zu beraten; in der Nacht zuvor starb er plötzlich an einer Apoplexie, wol eine Folge der schweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jahren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jesuiten gesprochen.

Bower, *Hist. d. röm. Päpste*, X. Abth. 2; Wolf, *Gesch. d. Jesuiten*, 2. Aufl. III; Schlosser, *Gesch. d. 18. Jahrh.* III; Theiner, *Gesch. d. Pontif. Cl.* XIV., Leipz. u. Paris, 1853, I.

Clemens XIV. Das Conclave, welches dem Tode Clemens XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jesuitenorden entscheidend war. Seine Freunde (Belanten) und seine Feinde (Kardinäle der Kronen genannt) führten ein künstliches Intriguenspiel gegeneinander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geistes, sehr aber die des bourbonischen Gesandten verspürte. Vor allen war es der französische Cardinal de Vernis, der im Namen seines Hofes nur wenige der Kardinäle als wahlfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Bischof von Rom, nicht aber einen Papst machen. Auch der junge Joseph (II.) war zufällig in Rom und arbeitete für die Wahl eines antijesuitischen Papstes. Endlich, nach 185 Scrutinen, einigte man sich am 19. Mai 1769 durch einen Vertrag zweier Parteien für den unbedeutendsten — so schien es — der vom König von Frankreich genehmigten Kardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Sohn eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenstate, geb. 31. Okt. 1705. Ein Minorit im Kloster der heiligen Apostel zu Rom, dann Konfultor der Inquisition, war er 1759 zum Cardinal erhoben worden, spielte aber eine unbedeutende Rolle in den Kongregationen, weil er zu einer Ausöhnung mit den bourbonischen Höfen riet. Daß er vor seiner Wahl denselben die Aufhebung des Jesuitenordens versprochen, dürfte schwerlich als erwiesen zu betrachten sein. Er war ein Mann, der, bisher den Studien ergeben, sich eine seltene philosophische und ästhetische Bildung erworben hatte; sein innerster Beruf aber war die Theologie. Geist und Geschmaç, würdevolle Humanität, sittlicher Adel und

eine stillreligiöse Ergebenheit leuchten unwiderleglich aus seinen Briefen hervor, wahrhafte Schatzgruben katholischer Lebensweisheit. Freilich würde, falls die von Caraccioli herausgegebenen Briefe wirklich, wie zuletzt wider A. Theiner behauptet hat, erdichtet sein sollten, auch dieses Urtheil wesentlich modifizirt werden müssen. Als er die Tiara empfangen, glaubte jedermann einen entscheidenden Schritt in betreff des Jesuitenordens von ihm erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den festen Widerstand seines Vorgängers fortsetzen oder die Jesuiten preisgeben. Er aber versuchte die Van einer abwartenden, zweideutigen Politik. Obwol entschlossen, den Orden nötigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf bestanden, zögerte er doch, um ihn vielleicht noch zu retten. Vielleicht konnte einer jener Monarchen unterdeß das Zeitliche segnen, einer jener Minister in Ungnade fallen. Ferner war durch die Hartnäckigkeit seines Vorgängers der Kampf gegen die Jesuiten zu einem Kampfe gegen das römische Papsttum geworden; beide Fragen mußten wider getrennt werden, so daß die Aufopferung des Ordens, war sie unumgänglich, doch die Könige mit Rom auslönte. Sicher sah Clemens die Jesuiten als wirksame Stützen des römischen Stules an; diesen aber in seiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens. Diese geheimnißvolle Politik verschloß der Papst in seiner Brust; keiner der Kardinäle konnte sich seines Vertrauens, keiner eines Einflusses auf ihn rühmen; niemand durchschaute, niemand verstand ihn. Er arbeitete das Meiste selbst und allein. Nur so hätte das Meisterstück päpstlicher Politik gelingen können. Auf der einen Seite erteilte der Papst den Jesuiten bald nach seiner Krönung neue Ablassprivilegien für ihre Missionen, erklärte er dem Könige von Frankreich, daß er ein von 19 seiner Vorgänger bestätigtes Institut weder tadeln noch aufheben könne. Auf der anderen Seite ließ er den Ordensgeneral nicht vor sich kommen und schien zu übersehen, daß in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürstentümern Bayern und Mainz, selbst im Reiche der Maria Theresia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche Anordnungen geschahen, durch welche die Rechte der römischen Kurie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er nahm das Breve gegen Parma zurück, die Bulle *In coena Domini* wurde nicht mehr feierlich verlesen. Allen Fürsten bot er eine persönliche Hand. Zuerst gelang ihm eine Ausöhnung mit dem portugiesischen Throne: 1770 wurde die päpstliche Runtiatour in Lissabon wider geöffnet. Dagegen bestanden die Gesandten von Frankreich, Neapel und Spanien energisch auf der Aufhebung des Jesuitenordens als dem einzigen Mittel zur Sühne. Die beiden ersteren Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichsam als Pfand ihrer Forderung; man sprach in den drei Reichen schon von einer förmlichen ewigen Loszusage von Rom, von der Wal eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verschlossenheit des Papstes nährte nur den Argwon; seine Nachsicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtroyen könne.

Das Opfer mußte gebracht werden und die Zeit dazu war da. Im Papststand der Entschluß fest, den Jesuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, daß seine Vernichtung die katholischen Mächte auch vollständig befriedigte, daß sie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päpstlichen Stul gab. Vorsichtig versicherte der Papst sich erst scheinbar, daß sie auch die Zustimmung der Mächte haben, in der That, daß sie allein zur Ausöhnung genügen werde. Maria Theresia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden so anhänglich, daß Clemens sie erst durch seine geistliche Autorität von ihm losmachen mußte. Dann begann er seine Schritte gegen den Orden zuerst als Beherrscher des Kirchenstats: am 17. Okt. 1772 wurden das Kollegium Romanum und das römische Seminar unter einem Vorwande geschlossen, dann die Häuser der Jesuiten im Kirchenstate, gewöhnlich nach vorhergegangenen Visitationen. Den aus Portugal vertriebenen Jesuiten wurde die bisherige Unterstützung entzogen. Clemens selbst verfaßte das bekannte Breve *Dominus ac Redemptor noster*, welches die völlige Aufhebung des Ordens aussprach. Erst nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholischen Höfe unterworfen war, unterschrieb er es am 21. Juli 1773 und publizirt wurde es erst am 16. Aug. (es steht in den *Acta hist. eccl.*

T. I. p. 145—182). Der Papst läßt darin verlauten, daß Gott ihn über Völkern und Königreiche gesetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens für alle Zeiten führt er an, daß dieser die reichlichen Früchte und den Vorteil nicht mehr bringe, den man bei seiner Stiftung beabsichtigt; er zählt Beispiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entschuldigt mit dem Beispiel seiner Vorgänger, daß er den Orden „aus der Fülle der apostolischen Macht“, ohne gerichtlichen Prozeß aufhebe; er stellt den apostolischen Brief seines Vorgängers (*Apostolicum pascondi manus*) als „mehr erpresst denn erbeten“ dar; er erklärt sein bisheriges Zögern als fleißige Nachforschung und reifliche Überlegung. Kein Wort des Breve verleiht der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Ansprüche; seine Beschuldigungen gegen den Orden sind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit seinem Erlasse wurde das Breve in Rom vollständig durchgeführt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewiesen worden, wurden gefänglich eingezogen, Ricci scharf bewacht. Die Nachricht wurde fast überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den aufgeklärten Papst, und leicht sönte sich dieser mit den beleidigten Mächten aus, mit dem Herzoge von Parma, ohne daß er das Breve seines Vorgängers förmlich widerrufen durfte. Avignon und Venedig, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenstate restituirt. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jesuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jesuiten gestorben sei, ist dunkel; die Nachrichten derselben und die ihrer Feinde widersprechen sich selbst in betreff der letzten Krankheit des Papstes und des Leichenbefundes. Er starb, 69 Jahre alt, am 22. Sept. 1774. Über wenige Päpste ist das Urtheil der Nachwelt so mannigfaltig und so verschieden gewesen. Seiner Eifer für Wissenschaften, Antiquitäten und Künste bezeugt das Museum des Vatican, das später sog. Pio-Clementinum.

Seine Briefe sammelte und edirte (erbichtete zum theil?) der Marquis v. Caraccioli; *Nouv. Lettres intéress. du P. Cl. XIV.* (Ganganelli) suivies du précis de la vie de ce pontife célèbre, Paris 1776. — Lebensbeschreibungen: *La vie du P. Cl. XIV.* Paris 1775 (von Caraccioli); *b. Leben des P. Cl. XIV.* Berl. u. Lpz. 1774—75, 3 Bde.; *Esprit du P. Cl. XIV.*, mis au jour par le Confesseur de ce Pontife, Amsterd. 1775; Ganganelli — *P. Cl. XIV.* — Seine Briefe u. s. Zeit. B. Verf. d. Römischen Briefe (v. Neumont), Berl. 1847; Crétineau-Joly, *Clément XIV. et les Jésuites*, Paris 1847; A. Theiner, *Gesch. des Pontificats Clemens XIV.*, Leipz. und Paris 1853 (Bd. 3 enthält d. Briefe). Saint-Priest, *Hist. de la chute des Jésuites au XVIII. siècle*, Paris 1846.

G. Biogr.

Clemens, Titus Flavius, war einer der ausgezeichnetsten Katecheten der Kirche von Alexandria. Sein Geburtsjahr kann nicht weit von der Mitte des zweiten Jahrhunderts entfernt sein, da er zwischen 192 und 202, als er seine Hauptschrift begann, in der Fülle männlicher Kraft stand und auf das Alter als eine zukünftige Zeit hinblickte (*Strom.* I, 1). Seine Heimat war gewiß nicht Alexandria, denn er redet von Aegypten so (a. a. O.), als sei er dahin auf seinen Reisen zuletzt und von seinen Forschungen dort zur Ruhe gekommen. Viel eher scheint Griechenland sein Vaterland zu sein, wiewol Epiphanius' (*haer.* 32, 6) Hinweisung auf Athen gleichfalls ohne historische Sicherheit ist. Seine Familie gehörte einem höheren Stande an, wie aus seiner Kenntniß und Wertschätzung seiner geselliger Sitten erhellt (*Paedag.* II.), und daher scheinen ihm auch die Mittel zum Erwerb einer ausgebreiteten Bildung und zu weiten Reisen gestossen zu sein. Nicht ohne Grund schließt man aus der Andeutung (*Paed.* II, 8), daß er zu denjenigen gehöre, welche durch Buße zur Gnade gelangt seien, auf heidnische Abkunft und Erziehung. Seine Ideen, welche oft auf dem Übergange vom Heidentum zum Christentum schwanken, bestätigen dies und seine genaue Kenntniß heidnischer Unsitte beruht vielleicht auf einer früheren Theilnahme daran. Die umfassende Kenntniß, die er frühzeitig erworben hatte, erstreckte sich auch auf die formalen Wissenschaften. Er kennt die Schulen der Grammatiker und Rhe-

toren sehr wol und urteilt treffend über ihren Nutzen und ihre Mängel (Strom. I). So wenig die methodische Strenge zu seiner schriftstellerischen Form paßt, so ergibt sich doch aus einzelnen Andeutungen, und noch bestimmter aus dem sogenannten achten Buch der Stromateis, wenn es ihm gehört, daß er Logik und Dialektik nach Aristoteles Organon eifrig studirt hat. Auch ein Kenner der Musik ist er und hat ein Verständniß für die besonderen Bedingungen der kirchlichen Musik. Man wird nicht fehl gehen, wenn man die Pflege derselben in der Kirche von Alexandria zu einem bedeutenden Teile auf seinen Einfluss zurückführt. Am meisten aber beschäftigte ihn in seiner vorchristlichen Periode das Lesen der Dichter und Philosophen. Seine Schriften sind deshalb sehr wertvoll für die Kenntnis des antiken Lebens und der griechischen Litteratur. Er bringt auch eine Stelle des Varro bei, ist aber ohne Zweifel der lateinischen Sprache unkundig gewesen. Dies Fragment, wie viele andere, hat er sicherlich bei einem anderen Schriftsteller, vielleicht in Sammlungen von Citaten gefunden. Dennoch darf man seiner weitsichtigen Belesenheit die Anerkennung nicht versagen, denn die Zahl der angeführten Schriften beläuft sich auf viele hunderte. Es ist richtig, daß er sich häufig durch untergeschobene Schriften täuschen läßt, aber es ist unbillig, einen so kenntnisreichen Mann wegen eines Mangels, den er mit seiner ganzen Zeit gemein hat, als einen Halbwisser zu bezeichnen (opp. ed. Dindorf praef. 24). Wäre sie nicht so unkritisch gewesen, so hätte es nicht so viele Fälschungen gegeben. Das Studium der Dichter und Philosophen empfing seine Antriebe nicht nur aus dem gewöhnlichen Interesse für Spekulation und Poesie, sondern es war ohne Zweifel der Durst nach der Wahrheit, welche der Seele den Frieden gibt, was ihn rastlos auf dieser Bahn vorwärts trieb, bis er im Christentume das fand, was er gesucht hatte. Sein reger Geist ließ ihn auch dann nicht ruhen. Er forschte nach den Traditionen der Apostel bei Männern, welche nur durch wenige Mittelglieder von dem Ursprunge getrennt waren. Solche Nachfragen richteten sich entweder an die Kirchen apostolischer Stiftung. So taten die Männer von einem volkstümlicheren Charakter. Andere dagegen, von wissenschaftlicherem Interesse geleitet, wie Clemens, suchten die hervorragenden Männer in verschiedenen Gegenden der Kirche auf. Daher lockte ihn nicht Rom oder Ephesus, wol aber forschte er nach christlichen Erkenntnissen bei einem kleinasiatischen Lehrer, der sich in Griechenland aufhielt, bei einem andern in Unteritalien, bei einem Syrer und einem Hebräer, bis er endlich unerwartet in Aegypten den Mann fand, welcher ihm volle Befriedigung gewährte. Eusebius wird Recht haben, wenn er unter diesem den Pantänus versteht, dessen Clemens in den Hypotyposen gedenkt, womit eine Äußerung in den Eklogae c. 56 übereinstimmt. Da Clemens bemerkt, jener Lehrer habe in Aegypten in Verborgenheit gelebt, so kann Pantänus noch nicht oder nur erst kurze Zeit sein Katechetenamt in Alexandria verwaltet haben, in welchem er durch seine Lehrgabe und philosophische Bildung großen Ruhm erlangte. Clemens folgte ihm in der christlich-philosophischen Eklektik nach und warscheinlich nahm er von ihm nicht nur apologetische Grundideen auf, sondern, wenn Eusebius Recht hat, jenen als einen Stoiker zu bezeichnen, so wird auch Clemens Neigung für stoische Gedanken davon mit bedingt worden sein. Die sittliche Begeisterung, die Lauterkeit und Klarheit des Charakters treten in seinen Schriften mit solcher Sicherheit als Eigenschaften seiner Persönlichkeit hervor, daß sie ohne Zweifel auch in seinem sittlichen Wandel erkannt wurden. Man schätzte sie, seine Talente und seine Gelehrsamkeit so hoch, daß man ihn, als Pantänus aus dem Amte schied, zum Katecheten und, sei es früher oder später, zum Presbyter machte. Er bekleidete diese Würde jedenfalls schon als er den Pädagogos schrieb (I c. 6 p. 99). Für Unterricht und Predigt war er in hohem Grade geeignet; lebhaft und beweglich, von starkem Gedächtnis und reicher Kenntnis, voll Geist und Phantasie, leicht kombinierend, wiewgleich häufig nicht ohne Gedanken sprünge, regt er vielseitig an, während die Reinheit, der Ernst und die Freundlichkeit seines Gemütes das Herz gewinnt. Überall von apologetischem Interesse durchdrungen, zeigt er die sittlichen und dogmatischen Ideen des Christentums bald im Zusammenhange mit dem Heidentum, bald läßt er das grellste

Schlaglicht auf den Gegensatz fallen. Vornehmlich den beiden einleitenden Schriftwerken, dem *Protreptikos* und *Pädagogos*, merkt man es an, daß sie aus seinen Katechesen entsprungen sind und macht daraus einen Rückschluss auf sein mündliches Wort. Sie zeigen ihn tief ergriffen von der neu aufgegangenen Herrlichkeit des Christentums und atmen warme Liebe zu seinen Schülern. Einige Apostrophen geben ein ziemlich deutliches Bild einer von innigem Gefühl und sittlicher Kraft belebten Predigt. Sie vervollständigen in erwünschter Weise unsere dürftige Kenntnis von der Beschaffenheit der kirchlichen Rede im zweiten Jahrhundert. Während der Verfolgung des Septimius Severus verließ er Alexandria; denn er gehörte zu denen, welche für erlaubt hielten, das Leben zu sichern, bevor man vor das Tribunal gestellt war; vollends ein schwärmerisches Herausfordern des Todes schien ihm ein Selbstmord zu sein. Eine spätere Spur seines Lebens ergibt sich aus einem Briefe des Alexander (Euseb. h. e. VI, 11), welcher erst Bischof in einer kappadocischen Stadt war, dort in der Verfolgung des Septimius Severus Konfessor und zur Zeit des Caracalla zum Bischof von Jerusalem erwählt wurde. Er war, wie es scheint, ein Schüler des Pantänus und Clemens in Alexandria gewesen, war vermutlich mit ihm in Verbindung geblieben, wie denn auch seine Liebe zur Wissenschaft fortbauerte. Zu ihm begab sich daher Clemens, sei es, daß er ihn in Jerusalem suchte, was die gegenwärtig herrschende, aber aus dem Briefe des Alexander keinesweges notwendig hervorgehende Annahme ist; sei es, daß er früher und in Kappadocien bei ihm eine Zuflucht fand (Valesius, Tillemont). Alexander sendet durch ihn jenen Brief nach Antiochia, und gedenkt darin seiner Person und Wirksamkeit in seiner Nähe mit großer Achtung. In einem späteren Briefe (l. l. c. 14), dessen Zeit freilich ebenfalls nicht genau zu bestimmen ist, redet Alexander von ihm als einem Verstorbenen. Ob Clemens inzwischen nach Alexandria zurückgekehrt war, bleibt gleichfalls unsicher. — Clemens hat viele bedeutende Gedanken und manche von ihnen in geistreicher Form ausgesprochen; er hat auch einige große Grundideen, wovon er seine Lehrstoffe bis zu gewissem Grade durchdringt, z. B. der Gedanke, welcher eine christliche Weltanschauung einschließt: die Schöpfung, Erziehung und Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch den göttlichen Logos, und der Gedanke der christlichen τελειότης in dem Gnostikos; aber dennoch ist sein wissenschaftliches Talent kein systematisches. Selbst da, wo er verspricht systematisch zu Werke zu gehen, wie in seiner Hauptschrift, hängt vieles einzelne doch nur lose an den Hauptfäden. Er ist reich an Abschweifungen, unvermittelten Übergängen; es fehlt auch nicht an Wiederholungen, Unklarheiten und Widersprüchen. Er verknüpft verschiedene Elemente seiner Zeit, und was er erreicht, bildet den Ausgangspunkt für eine große Entwicklung, aber ihm selbst bleibt in wichtigen Beziehungen unklar, was mit den christlichen Prinzipien zu vereinigen sei, und was ihnen widerstrebe. Die Elemente, welche in so unsicherem Verhältnis gegen einander erscheinen, sind die Philosophie und das Christentum, Selbständigkeit der Vernunft, zuweilen fast Selbstgenugsamkeit derselben, und dann wider übertriebene Ausdehnung der Auktorität in Gestalt der Tradition. Einerseits führt er die Wahrheitskenntnisse der Heiden auf die Verbindung mit dem Logos zurück, wonach sie ebensosehr als Eigentum der menschlichen Natur, wie als erziehende Einwirkung vorbereitender Gnade aufgefaßt werden können; andererseits behauptet er nach Vorgang Philo und Justins, daß die Philosophen sie von den Juden entlehnt haben. Auch das philosophisch gebildete Christentum beruhte ihm nicht auf einer Gedankentätigkeit der Kirche, sondern der Wert desselben scheint ihm nur dadurch gesichert, daß er es aus einer geheimen Tradition ableitet, welche von Christo und den Aposteln in einer Reihe gnostischer Männer sich fortgepflanzt habe. Übrigens ist in der Würdigung der Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum viel Vortreffliches. Ihr religiöser und sittlicher Gehalt entscheidet für ihn über den Wert. Den propädeutischen Wissenschaften, wie der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, mit welchen in den Schulen eine geistlose und eigenmäßige Sophistik getrieben wurde, legte er für sich keinen Wert bei, sondern nur sofern sie Mittel seien für die Spekulation über Gott und Welt. Wie sie sich

zu dieser als Vorbereitung verhalten, so verhalte sich die Philosophie zur Weisheit (*σοφία*), d. h. zur geoffenbarten Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Ursachen. Die Philosophie sucht die Wahrheit, und es ist ihr Nutzen, daß sie zum Suchen anregt, aber in der Offenbarung des Logos besitzt der Christ sie. (Strom. I, 5. Pott.) Auch die Philosophie ist eine Gabe Gottes an die Heiden und unter Leitung der Vorsehung ihnen verliehen. Sie ist für die Heiden eine Erziehung auf Christus gewesen, wie das Gesetz für die Juden; aber sie ist eben darum nicht die ganze Wahrheit, sondern die fragmentarische, mit Irrtum vermischte, und erst dann, wann das volle Licht der Offenbarung in Christo darauf fällt, fügen sich die zerstreuten Glieder des edlen Leibes zum Ganzen zusammen (St. I, 13). Das Verhältnis von Glauben und Wissen erörtert Clemens, indem er gegen Heiden und Gnostiker die Notwendigkeit des Glaubens und gegen die Buchstähler in der Kirche das Recht der Philosophie behauptet. Aber innerhalb dieser Grenzbestimmungen ist er selbst unsicher. Der Begriff des subjektiven Glaubens ist schwankend, denn bald faßt er ihn auf als Anerkennung der Glaubenswahrheiten, welche wie Axiome, also ohne vermittelnde Demonstration angenommen werden (II, 4), dann im Gegenteil als eine Überzeugung durch Demonstration (I, 6); bald in tieferer Weise als unmittelbare Äußerung der Widergeburt und stellt ihn vor, als in der Taufe gewirkt durch eine göttliche Wunderkraft, gleich der Widergeburt (Paed. I, 6). Daran grenzt nahe, daß er ihn zusammenfallen läßt mit dem sittlichen Tun (Paed. I, 13), um ihn als lebendigen zu bezeichnen; häufiger jedoch stellt er das sittliche Tun neben den Glauben, welcher dann Zustimmung zu der Tradition der Lehrsumme ist. Er erklärt ihn nicht nur für die allgemein notwendige Bedingung der Seligkeit innerhalb der christlichen Kirche, sondern belehrt auch die Katechumenen, daß mit Widergeburt und Glauben in der Taufe die Vollkommenheit des Lebens wesentlich und prinzipiell gegeben sei. In dem Verhältnis zur Gnosis lehrt Clemens vornehmlich die erkenntnißmäßige Seite beider Standpunkte heraus. Dann pflegt der Glaube identisch mit der volksmäßigen Weise der Erkenntnis zu sein, welche in der Zustimmung zur überlieferten Glaubensregel besteht. Diese Lehrsumme muß Grundlage und Voraussetzung auch für die Gnosis bleiben (Jes. 7, 9. LXX); aber hier tritt nun der Einfluß der Philosophie hinzu, um jene Erkenntnis zur Wissenschaft zu erheben. Sie zeigt ihre Zusammenhänge, begründet sie, verteidigt ihre Wahrheit und Notwendigkeit, vermehrt auch den Gehalt des Wissens. Wol ist die Bibel eine Hauptquelle zur Verbollständigung der fundamentalen Lehrpunkte; sie stimmt mit ihnen überein, sie ist die Glaubensregel in erweitertem Sinne; der Gnostiker hat sie zu durchforschen, ihr Studium ist eine Hauptaufgabe seines Lebens. Allein die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen ihr wissenschaftliches Verständnis dargelegt wird, entspringen größtenteils aus der Philosophie. Auf allgemeinere dogmatische und philosophische Begriffe werden die einzelnen Vorgänge und sinnlichen Ausdrücke der Bibel zurückgeführt; sie gelten als beschränkte Erscheinungen oder Symbole der Idee, und diese aus ihnen zu ermitteln ist die Aufgabe des gnostischen Schriftverständnisses und der allegorischen Methode. Clemens hat einen großen Anteil an ihrer Einföhrung in die kirchliche Erziehung. Damals schien diese Methode viele Widersprüche der Schrift zu lösen und halmanchen, welche ein Bedürfnis nach geistiger und begrifflicher Auffassung hatten, über den Anstoß hinweg, welchen ihnen die sinnliche Darstellung verursachte; dennoch hat sie hiedurch bei weitem weniger genützt, als sie durch ihre Willkür geschadet hat. Soweit nun Clemens beflissen ist, im Glauben das Wesen des subjektiven Christentums und seine Harmonie mit der Gnosis aufzuweisen, nennt er den Glauben eine kompendiarische Gnosis des Notwendigen (VII, 10 *ἡρώσις σύντομος τῶν ἐπισημίων*) und die Gnosis einen wissenschaftlichen Glauben (II, 11 *πιστις ἐπιστημονική*); nicht selten aber beschreibt er, abgestoßen durch Beschränktheit und Schroffheit der unwissenschaftlichen Gläubigen, und zurückfallend in philosophischen Dünkel, den Glauben als das Merkmal der sinnlichen, am Buchstaben und Gesetz hängenden, sittlich unfreien Masse, die Gnosis dagegen als den Standpunkt der wahren Christen, welche die rechte Erkenntnis Gottes besitzen und

aus freier Liebe seine Gebote erfüllen (I, 1 kn. 9, 12). Er überfieht niemals gänzlich die sittliche Seite des Christentums, aber, gemäß seiner philosophischen Schulung, stellt er häufig die Erkenntnis voran und gibt ihr das entscheidende Gewicht.

In der Verschmelzung christlicher, platonischer und philonischer Gedanken hat auch die mystische Betrachtung eine Stelle bei ihm und beruht auf dem genetischen und verwandtschaftlichen Verhältnis des göttlichen Logos und der menschlichen Vernunft, welche er nach stoischer Terminologie als einen Ausfluß aus jenem bezeichnet. In den aus solchen Quellen stammenden Aussagen über Gott und das Schauen desselben, über die Vergottung des Menschen, über die in einem himmlischen Urbilde begründeten hierarchischen Ordnungen ist Clemens ein Vorgänger Dionysius des Areopagiten. Diesen Grundanschauungen entspricht es, wenn Gott so sehr allen Einzelprädikaten entgegengesetzt wird, daß er ihn die Monas nennt und selbst damit unbegnügt, ihn erhaben erklärt über die Bezeichnung des Einen oder der Monas. (Paed. I, 8 kn. cf. Str. V, 12 kn.) Neben diesem leeren philosophischen Begriffe gebraucht er unter dem christlichen Einfluß die persönlichen und inhaltreichen Prädikate Gottes, als seien sie vollberechtigt. Die Lehre vom Logos bildet den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen und christlichen Interesses, und Ideen von beiden Seiten her vereinigen sich in seiner Beschreibung. Im allgemeinen herrscht in den Aussagen über den Logos die Gleichsetzung desselben mit der Gottheit des Vaters. Jedoch, da er den Vater als die höhere Ursache, auch den Son als Abbild des Vaters bezeichnet, so ist deutlich, daß er dennoch die damals herrschende Vorstellung von der Unterordnung des Logos teilt. Nach einer Angabe des Photius (cod. 109), welche freilich schwer mit Clemens' Logoslehre zu vereinigen ist, würde er sogar den Logos im Vater und den, welcher Mensch geworden sei, unterschieden haben. Der idealistische Gegensatz zwischen Geist und Materie hinderte ihn, die Leiblichkeit Christi der unsrigen gleichzusetzen. Dieser Leib war so völlig von der Kraft des Logos getragen, daß er keine physischen Bedürfnisse hatte und nur aus Accomodation und, um ein Beispiel zu geben, auf die entsprechenden Akte einging. Das Objektive des Erlösungswertes besteht vornehmlich in der Offenbarung der wahren Erkenntnis Gottes und in dem vollkommenen sittlichen Vorbilde Christi. Dem entspricht auf der menschlichen Seite Glaube und sittliche Nachahmung und als Ursache dieser beiden erscheint in der Regel die Freiheit des Menschen, welche er eifrig gegen Fatalismus und Naturnotwendigkeit in Schutz nimmt. Es waltet hier das der ganzen Kirche dieser Zeit eigene sittliche Interesse, welches sich aber noch nicht abgelöst hat von dem Einfluß der heidnischen Ethik. Denn es hat zur Rehrseite eine zu geringe Würdigung der Sünde und ihrer Macht über den Menschen. Von dem gleichen Gesichtspunkt wird das Verhältnis Gottes zur Sünde betroffen, da dieser seine Heiligkeit nicht in der Strafe als solcher, sondern nur in der erziehenden Liebe beweist. Clemens schlägt die natürliche Fähigkeit so hoch an, daß er auch den edlen Heiden eine Erfüllung des sittlichen Gesetzes zutraut (Str. I, 5). Aber diese Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Erlösung ist doch nur die eine Richtung seiner Dogmen. Auf der anderen Seite steht die Anerkennung einer auch innerlich wirkenden göttlichen Gnade, welche mit der Taufe sich an dem Einzelnen betätigt, und seine Wiedergeburt, Glauben und Erleuchtung darin bewirkt. Auch die weitere Erkenntnis der göttlichen Dinge wird, wie er sagt, mehr geschenkt, als durch uns erworben und es liegt allem christlichen Denken und Tun eine prinzipielle und mystische Gemeinschaft mit dem Logos zu Grunde, worauf unsere Natur angelegt ist. Auf die Bedeutung der Kirche weist Clemens häufig und mit großer Wärme hin und ihre äußere Gestaltung ist von seiner Verehrung nicht ausgenommen. Die Kirche ist ihm die liebende Mutter, ihre hierarchischen Ordnungen sind Symbole der himmlischen; aber dennoch sind es vor allem die geistigen Güter, welche er in ihr schätzt, und nach welchen er auch ihre Einheit charakterisiert (Str. VII, 17, Paed. I, 5). Platonisierend behauptet er, daß sie als göttliche Idee von Ewigkeit her existiere (Protrept. pt. Pott.). Die idealistische Betrachtung führt ihn auch zu einer gewissen Unterscheidung des Geistigen und

Symbolischen in den Akten der Taufe und des Abendmals. Die überlieferten Vorstellungen von der umwandelnden Kraft der Taufe fügt er dennoch seiner Theorie ein, und sie hat ihm noch besondere Bedeutung als ein mit dem Eintritt in die Mysterien vergleichener Weiheritus, eine apologetische Wendung, welche für die *disciplina arcani* von steigender Wichtigkeit ward. So viel großes und wahres auch von Clemens ausging, so hat er doch in diesen wie in anderen Konzeptionen an die heidnischen Vorstellungen zum Nachteil des einfach evangelischen Christentums in der alexandrinischen Kirche und darüber hinaus gewirkt. Phostius hat ihm viele Heterodoxien vorgeworfen und Baronius hat seinen Namen aus der Pal der kirchlichen Heiligen gestrichen, wol nicht bloß um seiner Fehler willen, sondern auch, weil er für römisches Christentum zu geistig war, und damit der römische Clemens keine Verdunkelung erleide.

Mit ungemeiner Energie wendet sich Clemens den sittlichen Aufgaben des Christentums zu; er liebt es, gerade von dieser Seite die eigentümliche Höhe desselben darzustellen und es spricht sich in seinen Schilderungen und Mahnungen ein Triumph über die Macht der Welt aus, welcher aus eigenem Erlebnis hervorgeht. Das sittliche Ideal, welches er als Ziel setzt, scheint der Asketik zu widersprechen, denn es besteht darin, zur Einheit zu gelangen, wie Gott in sich eins ist, eine Harmonie des eigenen Lebens darzustellen durch Gemeinschaft und Abbild der göttlichen Harmonie. Allein der Gegensatz gegen die Asketik ist nur scheinbar. Der Gesichtspunkt ist weder hier, noch überhaupt auf eine Durchdringung der Sinnlichkeit mit höherem Leben gerichtet, sondern auf Befreiung des Geistes von ihr und auf Unterdrückung derselben. Dazu fürte ihn sowol seine Philosophie, als auch seine christliche Weltverachtung. Je mehr das Fleisch austrocknet, desto mehr erhebt sich der Geist zum Anschauen Gottes und zur höchsten Tugend. Indes kommt es ihm vor allem auf die Reinigung des Herzens von den sündhaften Begierden an; der fromme Heide bekämpft sie, aber der Christ unterdrückt sie. Diese innerliche Asketik hat er mit evangelischem Tiefinn in seinem Buche *τὴν ὁ σωζόμενος πλοῦσιος* entwickelt, und wird durch sie vor dem Übermaß der äußerlichen Enthaltfamkeit bewahrt, welches sich bei Gnostikern und Katholikern fand. Dennoch ist auch die seinige streng und nicht in den Forderungen, sondern nur in den Worten ist sie milder als die des vormontanistischen Tertullian. Als praktisches Regulativ befolgt er den Grundsatz, daß der Sinnlichkeit überall nur so viel gewährt werden dürfe, als zur Befriedigung ihrer notwendigen Bedürfnisse erforderlich sei. In Anwendung dieses Satzes auf das äußere Leben zeigt er größere Konsequenz, als in seinen Dogmen. Für viele Aufgaben des ehelichen und geselligen Lebens, für das Verhalten zum Essen und Trinken, zur Kleidung und Schmuck, zu Bädern, Salbungen und anderen sinnlichen Genüssen gibt er eingehende Bestimmungen. Er mißt überall mit knappem Maße; selbst die Agaven, welche allerdings nicht mehr die alten waren, will er ihres Namens berauben und empfiehlt angelegentlich das Fasten. Die Üppigkeit und Lüsterheit der Heiden hat ihm Schmuck und Schönheit verdächtig gemacht. Sogar Christus ist nach seiner Meinung nicht nur one weltlichen Luxus, sondern auch unschön von Ansehen gewesen. Jede Zierde der Kleidung, selbst ein Kranz auf dem Haupte, wird verboten; nur das Zimmer darf man mit Blumen schmücken. Jedoch ein wolanständiges Benehmen verlangt er von dem Christen, insbesondere bei Tische, damit er nicht durch widerwärtige Äußerungen anderen einen Anstoß gebe. Die ethischen Erörterungen sind auch als Sittenschilderungen der Zeit sehr merkwürdig.

Wenn er irgend, zwar nicht eine Anerkennung, aber doch einen Sinn für den Wert der Schönheit bewahrt hat, so ist es in dem Bereiche des Wortes der Fall. Die vielen klassischen Stellen in seinen Werken citirt er freilich nur um des Inhaltes willen; jedoch mehr besagen die rhetorischen Stücke im *Pädagogos*, die poetischen Einzelheiten seines Stils und der Hymnus auf den *Dogos*, ein zum teil schwungvoller Wechselgesang. Dieses am Schlusse des *Pädagogos* befindliche Gedicht ist zwar nur in dem florentinischen Codex vorhanden, indes da Clemens am Schlusse jenes Buches auf einen Gesang hinweist, und da der Inhalt nicht gegen seine Urheberschaft streitet, so ist kein Grund vorhanden, einen anderen

Verfasser zu suchen. In seiner Prosa gebraucht er die attischen Formen, und zwar, was die Wortformen betrifft, mit Reinheit; dagegen läßt sein Periodenbau Geschick vermissen. Bei vielen einzelnen Schönheiten hat sein Stil bereits die Fehler, welche den Schriften der Kirchenväter eigen sind: breite Ausführung, geschmacklose Vergleichen, unpassende Anwendung derselben auf die Einzelheiten, wozu ihn unter anderen das Allegorisiren verleitet, und eine buntscheckige Fülle von Citaten zum Zwecke der Beweisführung.

Die drei Hauptschriften, welche zweifellos ihm gehören, sind durch die Idee der Erziehung des menschlichen Geschlechts durch den göttlichen Logos mit einander verbunden, und wie die Rückblicke beweisen, auch in einer Zeitfolge verfaßt, welche dem Stufengange der Idee entspricht. Der *Προτριτικός* mant zur Abwendung von dem Heidentum in seiner polytheistischen Gestalt, sowol der exoterischen, als auch der esoterischen in den Mysterien, deren Ceremonieen er sehr genau kennt. Er zeigt die Vernunftwidrigkeit der Mythen und der Kulte, ihre Unfittlichkeit und Grausamkeit und stellt dem gegenüber die aller heidnischen Weisheit an Alter und Wahrheit überlegene Offenbarung des Logos in der heiligen Schrift, die damit gegebenen christlichen Hauptdogmen, die Reinheit der christlichen Moral und den Einweihungsakt der christlichen Taufe. Diese Apologie unterscheidet sich von den meisten übrigen dadurch, daß sie nicht verteidigend, sondern angreifend zu Werke geht. Die zweite Schrift *Παιδαγωγός*, 3 Bde., setzt die Abwendung von dem Heidentum voraus und führt den göttlichen Logos als Lehrer des christlichen Sittengesetzes vor; die Beobachtung desselben soll Vorbereitung zu der folgenden höchsten Stufe sein, auf welche sich die dritte Hauptschrift *Στρωματεῖς*, 8 B., bezieht, oder wie Clemens selbst sie genauer bezeichnet hat, *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*. Der Titel, welchen vor Clemens Plutarch und nach ihm Origenes angewendete, bedeutet Teppiche, mithin Bücher, welche die Stoffe in bunter Mannigfaltigkeit darbieten. Sie sind dem Gnostiker bestimmt, welcher dadurch zu vielseitigem Nachdenken und zu geistiger Auffassung der heiligen Schrift geleitet werden soll. In soweit hält er eine gewisse Ordnung inne, als er das vorangehende Werk für Sittenlehre, das letzte dagegen für Dogmen bestimmt und auch seinen Ausgang nimmt von Erörterungen allgemeinen Inhalts über Philosophie und gnostisches Erkennen. Im zweiten Buch beschäftigt ihn der Begriff und die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Häretiker und die ethischen Aufgaben des christlichen Gnostikers, was ihn im folgenden zu ausführlichen positiven und polemischen Erörterungen über einzelne wichtige Punkte des ethischen Gebietes, wie die Ehe, das Märtyrertum und anderes, überleitet. Auch der Gedanke bestimmt ihn, nach dem Glauben die Liebe und die Hoffnung zu behandeln, und so hat er zuerst unter den Kirchenvätern dies Schema der Grundtugenden vorgelegt, welches von Augustinus ab und später von größter Wichtigkeit für die Architektur des christlichen Lehrgebäudes werden sollte. Aber er kehrt immer von neuem zu den verlassenen Hauptgedanken zurück, namentlich die Entlehnung heidnischer Wahrheiten aus der alttestamentlichen Offenbarung läßt er nicht leicht bei einer günstigen Gelegenheit unerwähnt und führt sie mehrmals sogar breit aus. Ebenso wird die Gestalt des Gnostikers und die Symbole und Allegorien, die sie verhüllen, mit häufigen und ziemlich einförmigen Wiederholungen vorgeführt, so daß er im sechsten und siebenten Buch, einige konkrete und polemische Erörterungen abgerechnet, dem Anfange wider ziemlich nahe steht. Clemens schließt das siebente Buch mit dem Versprechen eines folgenden und es scheint, daß dies ein Teil desselben Hauptwerkes sein sollte. Eusebius und Hieronymus erwähnen auch acht Bücher desselben; gleichwol ist die Existenz des letzten ungewiß, denn dasjenige, welches jetzt als achttes den Schluss bildet und in fragmentarischer Gestalt erscheint, gehört nach seinem logisch-dialektischen Inhalt in einen propädeutischen Zusammenhang und schlechterdings nicht an das Ende des religionsphilosophischen Buches. Es mag aber immerhin von Clemens sein, da es in der Methode hier und da an ihn erinnert. Vielleicht hat schon Pseudo-Dionysius es an dieser Stelle gefunden. Photius sah es ebendort, dagegen in einer anderen Handschrift statt seiner die

Schrift *τις ὁ σωζόμενος πλοῦσιος*. Acacius von Casarea und Johann von Damaskus citiren Stellen aus den Klogen als dem achten Buch gehörig. Schon früh also war man an verschiedenen Orten one Kenntniss des wirklichen achten Buches und es muß dahin gestellt bleiben, ob Eusebius und Hieronymus es gesehen haben, oder ob nicht vielmehr Clemens gar nicht zur Ausföhrung seines Vorsazes gekommen ist. Die Abfassungszeit der Stromateis bestimmt Clemens selber insoweit, daß er im ersten Buche sagt, die Regierungszeit des Commodus sei vorüber, mithin ist das Jar 192 die eine Grenze. Die andere Grenze bildet ungefähr das Jar 202; da man mit ziemlicher Sicherheit annehmen darf, daß er wegen der Verfolgung des Septimius Alexandria verlassen habe und das Buch keine innere oder äußere Spur eines so starken Wechsels trägt. Widerum scheint es aber nahe an der Zeit, als Septimius den öffentlichen feindseligen Schritt tat, entstanden zu sein; denn da Clemens B. II, c. 21 Pot. von Verfolgungen redet und sagt, daß täglich Hinrichtungen vorkommen, so müssen diese jedenfalls zahlreich gewesen sein. Wenn nun auch feststeht, daß in den Provinzen schon vor 202 die Christen verfolgt worden sind (Mosheim, de aetate apologetici Tertull. § 9), so passen doch jene Schilderungen am besten auf eine Zeit, wo die Feindschaft sich hoch gesteigert hatte und das kaiserliche Edikt nicht mehr fern war. Die Abfassungszeit der beiden vorbereitenden Schriften wird man nicht lange vor die der Stromateis setzen, zumal sie eine schon längere katechetische Wirksamkeit nach Ton und Inhalt andeuten. Zwar sagt der Verfasser des Syntagma bei Eusebius (h. e. V, 28), ein Autor des dritten Jahrhunderts, daß Clemens in Schriften, welche er vor der Verwaltung des Bischofs Victor von Rom (nach Lipsius Berechnung von 189 ab) geschrieben, die Gottheit Christi gelehrt habe, und dies könnte namentlich auf den Pädagogos passen. Allein es ist die Frage, ob der Verfasser genaue chronologische Data vor Augen hat. Möglich auch, daß er andere Schriften des Clemens im Sinne hat, unter welchen das Buch über das Passah eine Stelle einnimmt, da es in bezug auf die von Melito erhobene Streitfrage über die Passahfeier geschrieben ist. Noch andere Werke, deren Entstehungszeit sich nicht ermitteln läßt, mögen dahin gehören, z. B. die *ὑποτυπώσεις*, lib. VIII, ein Name, welcher gleichfalls bei philosophischen Autoren vorkommt, und welchen Cassiodorus treffend mit *adumbrationes* übersetzt, d. h. Umrisse, skizzenhafte Erörterungen. Wenn, wie es nicht unmöglich ist, die sogenannten *Ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* und einige lateinische exegetische Stücke bei Cassiodor Fragmente der Hypotyposen sind, so läßt sich der Schluss auf den Gesamtcharakter des verlorenen Werkes machen, daß es dogmatische und exegetische Erörterungen enthielt, vielleicht von weniger Reife, als sich in den übrigen uns erhaltenen Schriften erweist. Den Auszug aus der sogenannten *διδασκαλία ἀνατολική*, d. h. aus der Lehre des orientalischen Zweiges der valentinischen Sekte, wird man auf Grund der handschriftlichen Zuordnung zu Clemens' Schriften ihm wol zuerkennen dürfen; allein ihn für einen Teil der Hypotyposen zu halten, ist kein Grund vorhanden. Er gleicht vielmehr einem noch unverarbeiteten Material.

Außer den besprochenen Büchern finden sich bei Eusebius, Hieronymus und Photius noch andere erwähnt, deren Verlust zum teil zu beklagen ist: über das Fasten, über die Verleumdung, Ermahnungsrede an die Neugebauten zur Beharrlichkeit, über die kirchlichen Gesetze gegen die Judaisiten, über die Vorsehung, von Maximus erwähnt. Wie weit alle diese Schriften mit Recht ihm beigelegt wurden, ist nicht sicher zu ermitteln. Wenn Sozomenos (I, 1) Clemens unter dem Chronographen rechnet, so ist das wol nur ein Mißverständnis von Worten des Eusebius (h. e. VI, 6, 13). Manche Abhandlungen, z. B. über die Prophetie, verheißt Clemens in den Stromateis; es ist aber weder überall deutlich, ob er damit selbständige Bücher meint oder Teile desselben Werkes, noch ist es sicher, ob er zur Erfüllung seines Versprechens gekommen ist.

Ausgaben ed. princ. von Petrus Victorius Flor. 1550. lat. ed. Gentian. Hervet. Flor. 1551. gr. et lat. ed. F. Sylburg, Heidelb. 1592. Heinsius Loyd. 1616, Paris. 1641. Colon. 1688. Supplem. ed. Th. Ittig. Leipz. 1700, 8°; ed. J. Potter. Oxon. 1715. Venet. 1757, 2 t. fol. Sanbäusg. Klopß 1831 sq. W. Dia-

dorf, Oxon. 4 t. 8°. 1868—69 mit Hinzuziehung einer Pariser Handschrift für Protrept. u. Pädag. — Über sein Leben, seine Schriften und seine Lehre Euseb. h. e. 5, 11. 6, 6. 11. 13. Hieron. catal. vir. ill. c. 38. Photii bibl. 109—111. Tillemont, Mem. III, 1, 306 sq. 1699. Le Nourry, Diss. im Auszug bei Dindorf, p. IV. Fabricius, bibl. gr. V, 102. Hofstede de Groot, de Clem. Al. Gron. 1826. Ersch u. Gruber, Enc. N. Clem. v. Cölln. Dähne de gnos. Clem. Lips. 1831. Kling, Stud. u. Krit. 1841, 4^o. Reuter, Clem. theol. moralis 1853. Guericke, de schola quae Alex. flor. Hal. 1824. 25. Neander, Kirchg. I, II. Huber, Philos. d. Kirchenvät., Münch. 1859, 129 fg. Über d. Hymnus Christ. Anthologia Graec. Lips. 1871, p. XVIII u. 37.

Clementinen. Mit diesem Namen pflegt man einen noch immer nach vielen Seiten hin räthselhaften Kreis von Schriften zu bezeichnen, die ihrem Inhalte nach einander verwandt, offenbar alle aus einer Quelle stammen. Der Name ist allerdings nicht ganz zutreffend. Clementinen oder, wie Lagarde richtiger sagt, Clementine (τὰ κλημέντια) bezeichnet da, wo er vorkommt, nur eine einzelne Redaktion (die sog. orthodoxen Clementinen, dann auch die Homilien), ist aber nirgend Gesamtname. Aufbehalten sind uns aus diesem Schriftenkreise drei Bücher, die Clementinischen Homilien, die Recognitionen und die Epitome; es müssen aber früher, auch abgesehen von den Quellschriften, noch andere dieser vielgelesenen und immer wieder überarbeiteten Litteratur angehörende Schriftwerke vorhanden gewesen sein.

1) Die Homilien des Clemens Romanus. Die ersten Mittheilungen über diese Schrift machte Currianus in seinem Buche „pro canonibus App.“ (Latetiae 1573) nach einer, wie es scheint, nicht mehr vorhandenen Handschrift, die in der Einteilung bedeutend abwich. Nach einem colbertinischen Codex der Pariser Bibliothek (jetzt Cod. graec. 930) gab sie dann Cotelerius in seiner Sammlung der app. BB. zuerst heraus (Parisiis 1672). Der Codex war schon damals defekt, er bricht in der Mitte der 19. Homilie ab. Der Text war manigfach corumpirt und die Bemühungen von Davisius und Clericus (in der neuen Ausgabe des Werks von Clericus, Antwerpen 1698, Amsterdam 1724) haben ihn nur wenig lesbarer gemacht. Schweglers Ausgabe (Clementis R. quae feruntur homiliae. Stuttgartiae 1847) hat keinen kritischen Wert. Eine neue vollständige Handschrift entdeckte Dressel in der ottobonianischen Bibliothek und gab darnach die Homilien (Göttingen 1853) zum ersten Mal vollständig heraus. An kritischer Genauigkeit läßt auch diese Ausgabe viel zu wünschen übrig. Einen urkundlich sichereren Text hat erst De Lagarde (Clementina, Leipzig 1865) zu geben sich bemüht. Er hat den Pariser Codex ganz, den Cod. Ottob. leider nur in den beiden letzten Homilien collationirt. Sehr wertvolle Annotationes criticae zu den Homilien hat Fr. Wieseler im Anhang der Epitomenausgabe von Dressel gegeben. Das Buch, wie es jetzt vollständig vorliegt, umfaßt zwei Briefe an den Jakobus und 20 ebenfalls in der jedoch nicht stark hervortretenden Form der Rede an diesen geschriebene Homilien. Der erste Brief ist von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet diesen um strengste Geheimhaltung der ihm überhändten Kerygmen. Ihm schließt sich dann ganz eng eine „*Διαμυστολογία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*“ an, welche das der Bitte entsprechende Verfahren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief ist von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geschrieben, erzählt diesem, wie Petrus kurz vor seinem Tode den Schreiber des Briefes zu seinem Nachfolger eingesetzt habe und ihn beauftragt „*Ἰακώβω διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγοραψάμερον μέχρι καὶ τῶν ἐκ παιδῶν σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδενσός μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ἐπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων*“. Der Brief soll dann diese auf Befehl des Petrus verfaßte Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches selbst ist nun folgender: Clemens von heißem Durste nach Wahrheit beseelt, hat diese in den Philosophenschulen vergeblich gesucht, und beschließt, als in Rom etwas von Jesu bekannt wird, selbst nach Judäa zu reisen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerst nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Casarea Stratonis bei Petrus einführt (Hom. I, 1—15).

Dieser verkündet ihm dann das Christentum, besonders die Lehre vom wahren Propheten, überzeugt ihn sofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorstehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu sein (I, 16—22). Schon am folgenden Tage soll eine solche stattfinden und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den wahren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läßt ihm auch durch Niceta und Aquila, welche früher Gefärten des Simon jetzt zu Petrus gekommen sind, das Nötige über Simons Leben und Lehre mitteilen (II, 1—34). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeschoben wird, so benutzt Petrus den Rest des Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenstand der Disputation, die falschen Perikopen des A. T.'s, zu belehren (II, 35—53), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III, 1—29) noch vervollständigt. Dann beginnt die Disputation selbst (III, 30), welche drei Tage währt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetische Debatte des ersten Tages über die Aussagen der Schrift von Gott (III, 30—57) mitgeteilt wird. Am Schlusse des dritten Tages flieht Simon von Petrus besiegt, während dieser noch einige Zeit in Cäsarea verweilt und eine Gemeinde stiftet, der er den Zachäus als Bischof ordinirt (III, 58—72). Ehe er selbst abreist, um den Simon weiter zu verfolgen, sendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Tun des Gegners Bericht zu erstatten. Diese treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei seiner Begleiter: Appion, den alexandrinischen Grammatiker, den Astrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV, 1—6). So entsteht denn eine längere Disputation zwischen Clemens und Appion über die heidnischen Mythen und deren allegorische Auslegung, bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV, 7—VI, 26). Petrus und Clemens setzen nun zusammen ihre Reise über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden stiftet, nach Tripolis fort, jedoch one auch hier den schon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beschließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nacheinander Reden an das Volk, um dasselbe vom Götzendienste zu belehren, verweilt im ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und taufte hier auch den Clemens (VII—XI), dann bricht er zur weiteren Verfolgung des Simon auf. Auf der Reise erzählt ihm Clemens seine früheren Schicksale, wie er aus kaiserlichem Geschlechte zuerst seine Mutter Matthidia mit seinen beiden älteren Brüdern, Faustus und Faustinianus verloren habe, indem die Mutter in Folge eines Traumes mit ihren Söhnen von Rom nach Athen gereist und seitdem spurlos verschwunden sei, wie dann auch der Vater Faustus sie aufzusuchen fortgegangen und nicht widergekehrt. Unerwartet wird zuerst die Mutter auf der Insel Antarabus wiedergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Faustinus und Faustinianus erkannt (XII—XIII). An beide Ereignisse knüpfen sich Reden und Gespräche. Die Taufe der belehrten Mutter in Laodicea (XIV, 1) wird dann Anlaß, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Gespräch über das Fatum hat (XIV, 2—XV). Unterdes ist Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage währt und die sich nach einer mehr einleitenden exegetischen Debatte (XVI, sehr ähnlich der III, 30 ff. berichteten) um die Erkenntnis Gottes durch Visionen (XVII), die Lehre vom höchsten Gott (XVIII) und vom Bösen (XIX) dreht. Daran schließt sich, nachdem Simon besiegt sich zurückgezogen, ein Privatgespräch des Petrus mit seiner Begleitung über den Teufel an (XX, 1—11). Unterdes sind Appion und Annubion auch angekommen und Faustus geht den Appion zu besuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Gesichte des Simon zurück. So verwandelt sendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntnis davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in diese Stadt, um, nach seinem Gesichte für Simon gehalten, alles zu widerrufen (XX, 11—22). So geschieht es und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieser Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die gestiftete Gemeinde und reist ebenfalls nach Antiochien ab (XX, 23).

Die Erzählung, deren Gang wir soeben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung der Lehre, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, seine

Lehre den Begleitern, besonders dem Clemens gegenüber, thetisch darzulegen, den Gegnern, besonders Simon gegenüber, sie zu verteidigen. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien (vgl. die Darstellungen von Reander, Gnost. Syst. Beilage; Credner, „Ueber Essäer und Ebjoniten in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I, 2. S. 237 ff.; Baur, Die christl. Gnosis, S. 300 ff.; Schliemann, Die Clementinen u. s. w., Hamburg 1844, S. 130 ff.; Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 215 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Recogn. des Clem. Rom., Göttingen 1854, S. 153 ff.) ist darum ungemein schwierig, weil in demselben sehr verschiedenartige Elemente beisammen liegen, welche der Verfasser nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen im Stande gewesen ist. Namentlich werden sie, worauf zuerst Baur (Gnosis S. 326) hingewiesen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Interesse, einem metaphysischen und einem ethischen, beherrscht, woher es kommt, daß in manchen Lehren ganz widersprechende Anschauungen unvermittelt nebeneinander stehen. Das Ziel des ganzen Menschenlebens, davon geht Petrus in seiner Darlegung aus, ist: das höchste Gut zu erlangen (II, 15). Dieses zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntnis (hierin wurzelt das gnostische Element des Systems) der Dinge, wie sie sind, sowie einer Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen. Diese kann der Sünde wegen kein Mensch aus sich selbst erlangen, sondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat sich ursprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I, 18; II, 15), aber diese Offenbarung ist durch die Sünde verdunkelt (I, 18), deshalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Diese ist vermittelt durch den wahren Propheten (ἀληθῆς προφήτης), der alles weiß, den Geist als πνεῦμα ἐμῶν und ἀέντων in sich hat (II, 6. 10; III, 11. 12). Der wahre Prophet wird an der echten Weissagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Mensch ihn einmal als Propheten erkannt, so muß er nun auf seine Autorität hin alles annehmen. Der ἀλ. προφ. ist nun aber nicht in einer Person bloß, sondern in verschiedenen Personen erschienen, die Namen und Gestalten wechselnd, durchläuft er den αἰῶν οὗτος, bis er in seiner Zeit, dem αἰῶν μᾶλλον Ruhe finden wird (III, 20). In welchen Personen er aber erschienen ist, darüber ist ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Personen werden über die ganze übrige Menschenwelt erhoben und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt, nämlich die sieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses (XVIII, 14; XVII, 4) und Christus, doch treten aus diesen wider drei, Adam, Moses, Christus hervor und werden ausdrücklich als Erscheinungen des wahren Propheten bezeichnet, während wider Christus doch noch über alle sich hervorhebt. Wie der ἀλ. προφ. immer als derselbe wiederkehrt, so ist denn auch die von ihm geoffenbarte Religion dieselbe (XVIII, 3); es gibt keinen Fortschritt, sondern nur ein stetes Wiederkehren derselben einen Religion, die Offenbarung in Adam (III, 10); der reine Mosaismus und das Christentum sind identisch. Das Christentum soll nur als der gereinigte Mosaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falsche Riten entstellt war, wie denn in das Gesetz viele falsche Schriftstücke gekommen waren (II, 43—45; III, 43) und die Propheten des A. T.'s der falschen, weiblichen Prophetie angehören (III, 23—53), erscheinen, obwohl es unwillkürlich über diese Stellung hinausgeht und vor dem Judentum die Verbreitung unter den Heiden (I, 11) und die Taufe, die durchaus notwendig zur Seligkeit ist (XI, 25; XIII, 21), voraus hat. Als Grundlehre der wahren Religion wird nun die Lehre von dem einen Gott, dem Welterschöpfer, hingestellt (II, 12; 45; III, 37; XV, 11; VII, 2). Hier lassen sich nun aber sogleich die zwei oben angedeuteten ganz verschiedenen Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheistische Entwicklung. Gott ist das Eine, allein seiende (XVII, 8), das All (XVII, 7), das alles durchdringende Welt Herz, von dem der ganze Fluß des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII, 8. 9). So haben wir denn auch die Weltentwicklung als eine Gottentwicklung vor uns. Ursprünglich ist in Gott πνεῦμα und σῶμα eins, dann trennt sich beides, das ist der Anfang der Weltentwicklung, so daß weder an eine Schöpfung aus nichts noch an eine Emanation im

eigentlichen Sinne zu denken ist. Das *πνεῦμα* (auch *σοφία* XVI, 12. cf. XI, 22) konstituiert sich nun als *νῦος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος* (XX, 2); das *σῶμα*, die *οὐσία, ὅλη* geht viermal, zwiefach entgegengesetzt auseinander (II, 33; XIX, 12; XX, 3. 8). Aus der Mischung entsteht der *διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (XX, 2. 8), die *ψυχή* der Welt; das *σῶμα* wird *ἐμψυχον*, das *ζῶον* der Welt (VI, 24; IX, 12). Doch das ist nur das erste Glied der langen Kette von Gegensätzen, die sich zu *Συζυγίαι* zusammenschließen (II, 15), in denen sich die Gott-Welt entfaltet; und zwar gibt es eine doppelte Reihe solcher *Συζυγίαι*, dadurch von einander unterschieden, daß in der ersten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. s. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Isaaq u. s. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen ist der Mensch, der so als Gottes Bild erscheint, worauf die Homilien besonders Gewicht legen. Die Protoplasten sind das letzte Glied der ersten Reihe, Adam der ware Prophet, Eva der falsche Prophet (III, 27). Die in beiden vereinzelt Elemente, Wahrheit und Lüge, sind in den folgenden Menschen gemischt, nur daß jetzt nach dem neuen Gesetze in einzelnen die Elemente gesondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böse kann in diesem Gedankenzusammenhange nur als ein notwendiges gefaßt werden (XX, 9); und das Ende der ganzen Entwicklung ist eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozeß vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II, 17; XVII, 10), der wie die *ἀρχή* so auch die *τελευτή τῶν πάντων* (XVII, 9), die *ἀνάπυσις* ist. Allein neben diesem pantheistischen Zuge findet sich nun ein nicht minder starker von ethischem Interesse getragener Zug zu einer ganz entgegengesetzten Weltanschauung. Gott ist auch hier der Eine, aber weder wird er pantheistisch gedacht, noch ist von einem dualistischen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er ist als der Eine persönlich gedacht, sein Wesen aufs stärkste anthropomorphisierend beschrieben (XVII, 7). Er ist Welterschöpfer, Gesetzgeber, Richter. Der Mensch, sein Ebenbild, ist frei (II, 15; VIII, 16 u. ö.). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII, 1; XI, 16; XII, 11). Während der Teufel den Menschen immer verführt, belehrt ihn der *ἀλ. πρ.* immer von neuem und weist ihm die Wege, Gott zu dienen. Gibt es wirkliches aus Freiheit entsprungenes Böses, so kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Bösen werden ewig bestraft (XI, 11; XV, 1; VIII, 19). Beide so ganz verschiedene Elemente des Lehrsystems suchen sich nun auszugleichen, und der Verfasser strebt sichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzustellen. Namentlich läßt sich dieses Streben in der Lehre vom Bösen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethischen Interesse beherrschten Verfasser am klaffendsten zu Tage treten mußte, und zwar sucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, daß er die Auffassung des Bösen als eines Notwendigen in den übermenschlichen Regionen festhält, dagegen es im Gebiete des menschlichen Lebens als ein Freies will angesehen wissen. Den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit sucht er dann im Menschen, in dem Gutes und Böses von Adam und Eva zusammenkommt und sich ausgleicht. So gewiß es aber nicht richtig ist, daß aus dem Gemisch von notwendigem Bösem und Gutem Freiheit entsteht, so deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anschauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widersprüche in der Lehre, wo oft die gerade entgegengesetzten Ansichten dicht nebeneinanderstehen (z. B. über das endliche Schicksal der Bösen), die man nicht abschwächen und in falscher Weise ausgleichen darf, sondern als verschiedene Anschauungen nebeneinander stehen lassen muß. Gnosis und Gesetzeserfüllung sind nach den Homilien die beiden notwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe steht unvermittelt daneben, ebenfalls als durchaus notwendig gedacht. Die Gesetzeserfüllung kann, da es an einem lebendigen ethischen Prinzip fehlt, nur äußere Gesetzmäßigkeit werden, diese muß sich aber nach der Auffassung der Materie ästhetisch gestalten, jedoch mit vielfacher Inkonsequenz. Aller Besitz ist Sünde, Fleischgenuss verboten (III, 45. VIII, 15), die Ehe, obwohl als ein Befledendes angesehen, erlaubt, ja gepriesen. Öftere Waschungen sind ratfam, zum Teil vorgeschrieben. Das Episkopat erscheint als bereits eingelebtes Institut, der Bischof repräsentiert

als Christi Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbischof zu Jerusalem die ganze Kirche.

2) Die *Rekognitionen* besitzen wir nicht mehr im griechischen Original, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung Rufins, die jedoch treuer zu sein scheint, als die sonstigen Arbeiten dieses Übersetzers. Der Handschriften des weit verbreiteten Buches sind viele (vgl. Notizen über die Handschriften der *Rekognitionen* bei Vagarde, *Clementina* S. 23), die es unter sehr verschiedenen Titeln geben. Der gewöhnliche, der Kunstsprache des Drama entnommene (*ἀναγνώσεις, ἀναγνώσεις*) bezieht sich auf die „Widererkennungen“ in den letzten Büchern. Die Schrift wurde weit früher herausgegeben als die Homilien, zuerst von Sigardus (Basil. 1526; dann 1536), dann von Dr. Lambertus Gruterus *Benedictinus* (Colon. 1563 und 1570). Die Ausgabe von Cotelier, die sich große Verdienste um den Text erwarb, fügte zuerst den höchst wahrscheinlich stark überarbeiteten Abschnitt III, 2—11 (vgl. über denselben Uhlhorn a. a. O. S. 40 ff.) hinzu. Die neueste sorgfältigste Ausgabe ist die von Gersdorf (in der *Bibl. PP. lat. Vol. I. Lipsiae* 1838). — Andere Ausgaben s. Schliemann a. a. O. S. 265. Was den Inhalt anlangt, so fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die *Diamartyria* jetzt ganz, obwol Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er schon früher übersetzt hatte und als seiner Meinung nach späteren Ursprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2. ed. Gersdorf). Der Inhalt der eigentlichen in 10 Bücher getheilten Schrift steht zu dem der Homilien in einem eigentümlichen Verwandtschaftsverhältnisse, über dessen Auffassung die Ansichten sich bis jetzt noch nicht geeint haben. Die Anlage ist im ganzen dieselbe neben großen Abweichungen im einzelnen. Am meisten nähern sich beide Bücher in den erzählenden Abschnitten, am weitesten auseinander gehen sie in den Lehrpartien, in den Gesprächs- und Disputationsabschnitten. Der Eingang stimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandria. Die Gespräche vor der Disputation in Caesarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I, 27—72 haben die *Rekognitionen* einen ganz eigentümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II, 20 — III, 50), jedoch nur selten mit dem der Homilien stimmt, zum teil ganz andere Fragen verhandelt. Daran schließt sich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III, 50—64) und die Ordnung der Gemeinde. Über die Reise nach Tripolis ist ganz kurz berichtet (IV, 1), alles, was die Homilien IV—VI haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV, 2 — VI, 15) treffen die *Rekognitionen* von allen Lehrpartieen noch am meisten mit den Homilien zusammen, doch auch hier nur zum teil. Die Erzählung von den *Widererkennungen* im VII. Buch stimmt fast ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den sehr abgekürzten Gesprächen. Nachdem der Vater auch wider gefunden ist, folgen statt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Gespräche zwischen Petrus, dem Vater und seinen Söhnen über das *Fatum* (VIII, 3 — X, 52), zum teil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zusammenfallend. Die *Schluss*erzählung (X, 53—72) ist im ganzen die der Homilien, nur wird die Erzählung etwas weiter geführt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien sowie die Taufe des Vaters berichtet. (Genauere Vergleichung des Inhalts s. Schliemann a. a. O. S. 297 ff. Uhlhorn S. 309 ff.; 336; 345 ff.). Das Lehrsystem der *Rekognitionen* hat bei weitem nicht die Eigentümlichkeit wie das der Homilien. Die Lehre ist durchweg abgeschwächt und für katholische Leser weniger anstößig gemacht. (Vgl. die Darstellungen von Ritschl a. a. O. S. 196 ff.; Uhlhorn a. a. O. S. 231.) Es ist eine wesentlich von praktischem Interesse getragene Abschweifung derselben, über dessen Verhältnis zu jenem unten genauer die Rede sein soll. Während Schliemann in einer „Vergleichung der *Clement.* und *Rekogn.* hinsichtlich ihres dogmat. Inhalts“ (a. a. O. S. 303 ff.) die Lehre der letzteren als abhängig auffasste, und ebenso Schwegler (*N. A. Z. I.* 481 ff.), haben dagegen Hilgenfeld und Ritschl die Lehre der *Rekogn.* als die ursprüngliche, die der Homilien als Fortbildung ansehen wollen (s. unten).

3) Die Epitome (*Ἡ Κλίμα. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρον ἐπιτομή*) zuerst von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in seinen PP. App. herausgegeben, ist ein dürftiger, ganz unselbständiger Auszug aus den Homilien, dem dann noch als Fortsetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147) und aus dem Martyrium des hl. Clemens von Simeon Metaphrastes (c. 149—173), endlich ein Schluß aus der dem Ephraim, Bischof von Cherson, beigelegten Schrift *περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγορότος ἐς παιδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος* (c. 174—179) angehängt ist. Neuerdings hat Dressel die Epitome auf Grund neuer Handschriftenvergleiche herausgegeben, auch eine zweite Epitome hinzugefügt, die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie noch etwas mehr aus den Homilien aufgenommen hat. Für die Lösung der litterargeschichtlichen Fragen haben diese Auszüge keinen Wert. Große Hoffnungen setzte man in dieser Beziehung früher auf die Veröffentlichung der syrischen Redaktion. Das Erscheinen derselben (Clementis R. Recognitiones Syriace ed. De Lagarde, Lipsiae 1861) hat diese Hoffnungen als unbegründet erwiesen. Der syrische Text bietet nicht, wie man annahm, eine eigentümliche Redaktion, die auf die Entstehung der Schriften neues Licht werfe, sondern nur eine Kompilation aus den Recognitionen und Homilien. Von den beiden benutzten Handschriften gibt die eine nur die drei ersten Bücher der *Recogn.* bis in den Anfang des 1. Kap. des IV. Buches; die andere hat außerdem unter besonderen Überschriften Hom. X, XI, XII, c. 1—24, XIII und XIV. Doch bedürfte es hier wol noch einer besonderen Vergleichung. Namentlich ist es auffallend, daß der syrische Text, an einer Stelle wenigstens (Hom. XII, 24 und XIII, 1), sich viel enger an die *Recogn.* anschließt. Außer den uns erhaltenen Redaktionen muß es aber in älterer Zeit noch andere gegeben haben, da manche vorkommende Citate zu keiner von jenen stimmen. Der in den Büchern vorkommende Erzählungsstoff zog auch dann noch an, als die ursprüngliche Bedeutung der Bücher längst antiquirt war, und wurde deshalb durch mannigfache Überarbeitung immer wider mundgerecht gemacht. Auch in die mittelalterliche Dichtung ist die Sage übergegangen, die Kaiserchronik hat sie bearbeitet, und mit Recht ist auf ihre Verührung mit der Faustsage hingewiesen, in der sie gewissermaßen ihre Fortsetzung gefunden hat und in der sie bis auf unsere Tage herabreicht.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der clementinischen Litteratur beginnt eigentlich erst mit Meander, der in der Beilage zu seiner „Genetischen Entwicklung der gnostischen Systeme“ (Berlin 1818) eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien gab und durch mannigfaltige Combinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen über dieselben erst anregte, und Baur, der für seine Auffassung der ältesten Kirche gerade den Homilien ein bedeutsames Beweismaterial entnahm. Der Lehrbegriff des Buches, an dem Baur zuerst mehr das ebionitische („De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda“, Tübing. Osterprogramm 1831; die Christuspartei in der korinth. Gemeinde, Tüb. Ztschr. 1831, S. 4), dann mehr das gnostische Element betonte (Die christl. Gnosis, Tüb. 1835), wird von ihm als der Abschluß der gnostischen Entwicklungsreihe, als dritte, Judentum und Christentum identifizierende und beide dem Heidentum entgegenstellende, Form der Gnosis angesehen. Das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist für Baur ein Dokument des in dieser herrschenden Judentums, und die in ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht, wie Rothe (Anfänge der Kirche, Wittenberg 1837) wollte, ein häretisches Nachbild, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung (vergl. Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tüb. Ztschr. 1836, S. 3; Über den Episkopat in der christl. Kirche, Tübingen 1838). Im Gegensatz gegen Baur schrieb Schliemann sein ausführliches Werk: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus (Hamburg 1844), wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials und subtile Untersuchung der einzelnen Fragen, besonders aber dadurch, daß Schliemann zuerst den Beweis für die Ursprünglichkeit der Homilien und die Abhängigkeit der Recognitionen zu führen suchte. Schwegler (N. A. Zeitalter I, 364 ff.) kombinierte dann die Ergebnisse Baur's und Schliemann's. Von diesem nimmt er die Priorität

der Homilien vor den Rekognitionen, von jenem die allgemeine Auffassung des Schriftenkreises an. Ihm bezeichnen die Homilien den Wendepunkt des Ebionitismus zur Vermittelungsanbahnung, die Rekognitionen den Schlusspunkt dieser Entwicklung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die literarische Frage nach dem Verhältniß der beiden Bücher zu einander und ihrer Entstehung aus älteren Schriften war bis dahin durchaus vernachlässigt, denn Schliemanns Beweis für die Priorität der Homilien konnte nur solange für einen Beweis gelten, als niemand, wie es damals stand, an dem Ergebnis zweifelte. Erst Hilgenfelds epochemachende Schrift: Die Clementinischen Rekognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt (Jena 1848), nahm die literarische Frage ernsthaft in Angriff und versuchte tiefer in die Entstehungsgeschichte der Schriften einzudringen. Er lehrte das, wie es schien, zweifellos feststehende Verhältnis um, stellte wider die Rekognitionen als fast vergessene Hauptschrift voran, sah in ihnen die Urschrift, in den Homilien die Überarbeitung, und suchte, indem er zum ersten Male in die Struktur der Schriften auf höchst scharfsinnige Weise eindrang, Schicht auf Schicht unterscheidend, die Genesis dieser Litteratur darzustellen. Als Grundlage der ganzen Litteratur nimmt er ein *Κίονγμα Πέτρον* an, eine uralte Schrift römischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems. Diese wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen verarbeitet, wie wir denn besonders in dem Abschnitt I, 27—72 noch ein gut erhaltenes Stück vor uns haben und aus den Inhaltsangaben III, 75 das Buch noch ziemlich genau rekonstruieren können. Auf diesen Grund lagerte sich nun eine Reihe von Überarbeitungen und Fortsetzungen. Diese aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Während der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urschrift noch gar nicht Vertreter eines gnostischen Systems, sondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71) der Apostel Paulus selbst war, wurde derselbe nachher Vertreter der gnostischen Systeme, zuerst des basilidianischen (anti-basilidianische Umarbeitung), dann des valentinianischen (anti-valentinianische Umarbeitung), bis endlich der Verfasser der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitischem Interesse umarbeitete, so daß die Gestalt des Simon nach und nach die Hauptgestaltungen der Gnosis durchläuft. An die Grundschrift reiheten sich dann zwei Fortsetzungen: die Reisen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII) aus der letzten Zeit des Trajan oder der ersten des Hadrian; die Widererkennungen (*Αναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des valentinianischen Systems. So war der Stoff angeschwollen zu dem Inhalte der Rekognitionen, welche durch eine clementinische Umarbeitung entstanden, während die Homilien eine etwa unter Anicet (151 bis 161) zu Rom entstandene Umarbeitung der Rekognitionen sind.

Hilgenfeld gegenüber hat dann der Unterzeichnete die Verteidigung der Priorität der Homilien wider aufgenommen (Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854). Nach meiner Ansicht hatte der Verfasser der Rekognitionen die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich und überarbeitete sie. Andererseits sind aber die Rekognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, daß sie nur eine Disputation und zwar in Caesarea kennen, ursprünglicher als die Homilien. Dieser Umstand führte auch mich zu der Annahme einer Grundschrift, als deren Hauptstück ich aber nicht Rec. I, 27—72 glaubte ansehen zu müssen, deren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus bildete, die jetzt Hom. XVI—XIX aufgenommen ist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18), über Simon (II, 19—31) und die falschen Perikopen des A. T.'s (II, 37—53 und III, 29) voran, während das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11) und die Geschichte der Einsetzung des Zachäus den Schluss bildeten. Diese Grundschrift verarbeitete der Verf. der Homilien zu seinem Werke. Er schob den Clemens und alles diesen betreffende ein, wie er denn auch den Anicet und Aquila zu Brüdern des Clemens machte. Die Lehre nahm er fast unverändert herüber, nur gehörten ihm die starken apologetischen Tendenzen des Buches, die sich darum auch so enge an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Rekognitionen

nahm dann eine nochmalige Überarbeitung vor, zog dabei aber auch die Grundschrift wider heran, woraus es sich erklärt, daß die Recognitionen in einzelnen Punkten ursprünglicher sind als die Homilien. Als Vaterland der ganzen pseudoclementinischen Literatur suchte ich Osthrien nachzuweisen. Dahin und nicht nach Rom (Baur, Schlieman, Hilgenfeld) oder Kleinasien (P. Lange, Gesch. d. Kirche I, 1, S. 41) weist das Lehrsystem der Homilien; es ist ein judenchristliches aber so, daß das strengere Judenchristentum mit gnostischen Elementen gemischt erscheint. Die nächstverwandte Gestaltung sind die Ekkesaiten (s. d. Art. Gnosis), nur ist das Lehrsystem der Homilien bereits unter dem Einfluß des hellenisch gebildeten Heidenchristentums fortgeschritten, namentlich hat es stoische Elemente aufgenommen. Dieser ganze Prozeß vollzog sich in Osthrien, einem Lande für Religionsmischung so günstig wie kein anderes, darum das Vaterland so vieler synkretistischer Sekten. Dorthin weisen auch die Kirchenverfassungsideen. In Osthrien entstand nach 150 die Grundschrift, deren Tendenzen über die nächsten Kreise nicht hinausgingen; ebenfalls dort wurden um 170 die Homilien verfaßt, deren Tendenz schon ist, in der heidnischen Welt erobernd für ihre Lehre aufzutreten, genauer für diese in Rom Propaganda zu machen. Deshalb schieben sie den Clemens als eine berühmte Persönlichkeit der römischen Gemeinde ein. So wurde der Stoff nach Rom verpflanzt, und die Recognitionen sind dann eine in Rom selbst nun bald nach 170 entstandene Überarbeitung, die den vorhandenen Stoff in praktischem Interesse verwertete und dem Katholizismus annähernde und annehmlicher machte.

Abgesehen davon, daß Hilgenfeld seine Ansicht gegen meine Schrift in einem größeren Artikel der theol. Jahrb. (Der Ursprung der pseudoclem. Recognitionen und Hom. 1854, S. 483 ff.) verteidigte, blieb nun die ganze Frage eine Reihe von Jahren ruhen. Weder Hilgenfelds noch meine Ansicht konnte in weiteren Kreisen durchdringen. Die meisten, welche die Clementinen sonst berühren, umgingen wie Ritschl in der 2. Aufl. seiner Gesch. d. altkathol. Kirche die litterarhistorische Frage als eine jetzt durchaus unklar gewordene. Erst 1869 nahm Lehmann diese in seinem Buche (die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr litterarisches Verhältnis, Gotha 1869) wider auf. Seine Ansicht hält die Mitte zwischen Hilgenfeld und mir. Er geht von dem Nachweis aus, daß die Recognitionen in ihrer jetzigen Gestalt in zwei Hauptmassen von verschiedenen Verfassern zerfallen, Buch I—III und IV—X. Für die letztere Hälfte gibt er mir recht, daß hier die Priorität den Homilien gebührt. Anders steht es aber mit dem ersten Teil; hier sind die Recognitionen entschieden ursprünglicher und lassen die Grundschrift noch viel deutlicher erkennen. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld recht, dessen Nachweis der Grundschrift Lehmann noch vervollständigt. Lehmann denkt sich dann die Entstehung der Schriften folgendermaßen. Zu Grunde liegt eine alte Geheimschrift Kerygma Petri, zu der der pseudopetrinische Brief und die Contestatio gehören. Diese alte Schrift wurde zu einem größeren Werke verarbeitet, deren Inhaltsverzeichnis Rec. III, 75 erhalten ist, und das Rec. I—III, wenn auch überarbeitet, noch vorliegt. Nur sind einzelne Stücke, namentlich Rec. III, 52. 63 aus den Homilien eingeschoben. Dieses vor 160 entstandene Werk enthielt nicht bloß Lehreden, sondern auch Disputationen, hatte aber die Person des Clemens noch nicht aufgenommen. Es wurde nun 160 von dem Verfasser der Homilien überarbeitet und erweitert und aus diesen schuf dann wider ein anderer Überarbeiter sein gegenwärtig Rec. I, 1—13 und IV—X erhaltenes Werk um 170.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lehmann die Einseitigkeiten der Ansicht Hilgenfelds und meiner eigenen Arbeit mit richtigem Blick erkannt hat, und daß sein Gedanke, die Recognitionen in verschiedene Massen zu zerlegen, deren Verhältnis zu den Homilien ein verschiedenes ist, ein glücklicher war. Namentlich ist er mir gegenüber durchaus im Recht, wenn er annimmt, daß die Grundschrift der Kerygmen Rec. I—III noch genauer erhalten ist, und zu ihr namentlich auch der altertümliche Abschnitt Rec. I, 23—71 gehört. Diese Frage ist damit wol für immer erledigt. Auf demselben Wege, den Lehmann eingeschlagen, ging dann Lipsius in der für unsere Frage sehr bedeutenden Besprechung der Lehmannschen Schrift (Protest. A. J. 1869, S. 477 ff.) noch einige Schritte weiter. Nach ihm sind

nicht zwei sondern drei Hauptgruppen des Stoffes zu unterscheiden: 1) Rec. I—III = Hom. 1—III; XVI—XX, 10; 2) Rec. IV—X = Hom. IV—XV; 3) Rec. X, 51—72 = Hom. XX, 11—23. Bei keiner dieser Gruppen liegen nun die Sachen so, daß einer der beiden Texte schlechthin als die Grundlage des anderen gelten könnte. Folglich bleibt nur übrig, beide als selbständige Überarbeitungen älterer *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* zu betrachten. Diese liegen in relativ ursprünglicher Gestalt Rec. I—III; Hom. IV—XV; Rec. X, 52—72 vor, doch haben für den ersten Abschnitt die Homilien noch vielfach ganze Partien, die in der clementinischen Grundschrift standen, bewahrt. Die Homilien haben die Grundschrift teilweise verkürzt (z. B. ist Rec. I, 23—71 weggelassen), teilweise stark überarbeitet, teilweise auch Neues hinzugefügt (Hom. XX, 1—10), aber den dogmatischen Charakter ihrer Vorlage meist getreu bewahrt. Die Recognitionen lassen uns besonders I—III noch in die überarbeitete Grundschrift hineinschauen, dagegen haben sie bedeutende Abschnitte gestrichen und sonst vieles abgeschwächt und überarbeitet. Die Tendenz der Homilien ist die antimarcionitische Polemik, weshalb sie fast nur die Disputationen mit Simon stärker überarbeiten und den antimarcionitischen Abschnitt XX, 1—10 hinzufügen. Die Recognitionen werden überwiegend von kirchlich-praktischem Interesse geleitet, das dogmatische tritt hinter dem moralischen zurück, das spezifisch Ebionitische wird ausgemerzt oder doch von ärgeren Anstößen befreit, das Ganze für ein katholisches Or annehmlicher gemacht. Da sie aber den Erzählungsstoff treuer bewahrt und die Spuren der überarbeiteten Grundschrift noch deutlicher erhalten haben, so sind sie litterarhistorisch wichtiger als die Homilien.

Seine in der angezogenen Rezension nur skizzierte Ansicht hat Lipsius in der Schrift: Die Quellen der Römischen Petrus Sage (Niel 1872) noch ausführlicher entwickelt und begründet. Darnach konstruirt er das pseudoclementinische Schrifttum so: die älteste Grundlage bilden Acta Petri mit schroff antipaulinischer Tendenz, die längere Zeit vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein müssen. Sie schilderten die Kämpfe des waren Heidenapostels Petrus mit seinem unächten Doppelgänger Simon-Paulus von Jerusalem bis nach Rom und schlossen mit Simons verunglücktem Flugversuche und dem als Strafe für sein Auftreten gegen Simon von Nero über Petrus verhängten Kreuzestode. Reste dieser Acta sind noch in einer orthodoxen Überarbeitung erhalten in den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf Acta app. apocrypha (Lips. 1851). Aus dieser ältesten und, wie bemerkt, sehr umfassenden Grundschrift wurde nur ein Bruchstück herausgenommen und in antignostischem Sinne bearbeitet. Das sind die Kerygmen des Petrus, die ums Jahr 140—145 verfaßt wurden. Sie behandelten die Reden und Disputationen in Caesarea, und in ihnen ist Simon-Paulus schon zum Erzfeind, zum Vertreter der Gnosis geworden. Zu diesen Kerygmen bildete der schroff-antipaulinische Brief des Petrus und die *διευαγγελία* die Einleitung. Etwas später wurde dann erst der Familienname des Clemens in die Geschichte des Petrus eingefügt, und so entstand durch Überarbeitung und Erweiterung der Kerygmen eine Schrift, die den Namen *Ἡεροδοῦ Πέτρον διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα* oder auch *Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος* führt. Diese Anagnorismen liegen uns in zwei selbständigen Bearbeitungen vor, die eine mit antimarcionitischer Tendenz in den Homilien, die andere kirchlich-praktisch, ein gemäßigtes dem Katholizismus stark angenähertes Judenthum enthaltend, in den Recognitionen.

Seit Lipsius sind die einschlagenden Fragen nicht weiter gefördert. Hausrath (R. Text. Zeitgesch. III, S. 326 ff.) hat nur die Ansichten von Lipsius angenommen. Er verfolgt aber die älteste Grundschrift, die antipaulinischen Acta Petri, die nach ihm aus dem syrischen Judenthum stammen (S. 342) und in den zwei Jahrzehnten zwischen der flavischen und dem Ende der trajanischen Zeit geschrieben sind, noch weiter, und sucht ihren Gang als eine fortlaufende Karikatur des Lebensganges Pauli darzustellen. Auch in unserer kanonischen Apostelgeschichte sind Stücke davon enthalten. So z. B. Act. 13, 6, wo man nur statt Paulus Petrus und statt Elymas Paulus setzen muß; so ist auch die Angabe, Simon Magus, der kein anderer als Paulus ist, habe den Aposteln Geld gebo-

ten, eine Parikatur der Kollekten, die Paulus für die jerusalemische Gemeinde sammelt.

Der gegenwärtige Stand der Frage ist etwa dieser: Für ausgemacht halte ich, daß es nicht genügt, die eine Schrift als Überarbeitung der anderen anzusehen. Weder die von Hilgenfeld behauptete Priorität der Rekognitionen, noch die von mir behauptete Priorität der Homilien ist haltbar. Beiden liegt eine ältere Schrift zu Grunde, die zum teil in den Homilien, zum teil in den Rekognitionen treuer bewahrt ist. Diese Grundschrift fürte den Titel Kerygmen des Petrus; ihre Anlage und ihren geschichtlichen Inhalt erkennt man noch deutlicher aus den Rekognitionen, ihren dogmatischen Charakter haben dagegen die Homilien treuer bewahrt. Zweifelhaft ist es, ob man zwischen die Kerygmen und die beiden uns erhaltenen Schriften noch eine Schicht zwischenschieben muß, die Anagnorismen, wie Lipsius annimmt, die zuerst den Familienroman des Clemens einfügten, oder ob man one diese auskommt. Noch viel zweifelhafter aber erscheint mir die Annahme, daß die Kerygmen selbst schon eine Überarbeitung sind, und daß die ihnen zu Grunde liegenden schroff-antipaulinischen Acta Petri nicht bloß den Kampf mit Simon im Orient sondern auch in Rom bis zu seinem Ende und dem Tode des Petrus enthalten haben sollten. Die Beweise, die Lipsius dafür beibringt, möchten schwerlich ausreichen; im Grunde ist es nur eine Stelle der katholischen Acta, die noch dazu erst künstlich hergestellt werden muß. Es ist viel weniger wahrscheinlich, daß der Erzählungsstoff anfangs umfassender gewesen und von den folgenden Überarbeitern verkürzt sein sollte, als daß er allmählich anschwoh und weitergebildet wurde. Hätten die Kämpfe zwischen Petrus und Simon im Orient und in Rom ursprünglich ein Ganzes gebildet, so ließe sich nicht erklären, weshalb sie sich nirgends mehr als ein Ganzes finden. Selbst die Epitomatoren, die zuletzt den Erzählungsstoff, für den allein sie noch Interesse haben, von allen Seiten zusammensuchen, erzählen wol den Tod des Petrus und die späteren Schicksale des Clemens, nicht aber das Zusammentreffen des Petrus mit Simon in Rom. Nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung muß ich es doch immer noch für wahrscheinlicher halten, daß die Kerygmen, die nur Disputationen zwischen Petrus und Simon in Cäsarea kannten, die älteste Grundlage des Schriftenkreises bilden. Auch die Annahme möchte als überwunden gelten dürfen, daß der Lehrbegriff der Homilien und Rekognitionen je der in der Kirche herrschende gewesen ist. Wir haben es vielmehr mit dem Lehrbegriff einer Fraktion des Judenthums und zwar höchst wahrscheinlich eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berührten und von hellenisch-heidnchristlichen Elementen zerlegten Judenthums zu tun. Fraglich ist, ob die Lehre, so wie sie die Homilien vortragen, je die Lehre einer Gemeinschaft gewesen ist, oder ob wir es nicht, was mir wahrscheinlicher ist, mit dem Lehrsystem eines einzelnen Mannes zu tun haben, der das Lehrsystem einer jüdenchristlichen Fraktion (Elesaiten) nach persönlichen Bedürfnissen und Neigungen modifizierte. Die zuerst von mir ausführlich begründete Ansicht, daß Ostryrien das eigentliche Heimatsland der Clementinen ist, ist vielfach von andern angenommen und möchte auch bei weiterer Forschung sich bewähren.

Die Clementinenfrage bedarf one Zweifel auch jetzt noch weiterer Erörterung. Sie wird schwerlich erheblich weiter gefördert werden können, bevor nicht das Material besser gesammelt ist, und wir namentlich eine korrekte Ausgabe mit eingehendem Kommentar besitzen. Eine genaue Untersuchung der Citate in beiden Schriften, nicht bloß der biblischen sondern auch der außerbiblischen (ein Verzeichnis hat Lagarde in seinen Clementina gegeben), könnte noch mehr Licht bringen. Auch verdienen die Andeutungen einer Verwandtschaft zwischen der Geschichte des Clemens und des Bibelübersetzers Aquila, welche Lagarde (Clementina, Vorbemerkungen S. 13) gibt, weiter verfolgt zu werden.

G. Nishorn.

Clericus (le Clerc), Johann, geb. den 19. März 1657 zu Genf, wo sein Vater, Stephan, Professor der griechischen Sprache war. In eben dieser Stadt machte er auch seine philosophischen und theologischen Studien; später begab er sich nach Grenoble, Saumur, Paris und London. Durch das Studium arminianischer Werke, wie der des Curcellaeus und Episcopus, wurde er für den Lehrbegriff der Re-

monstranten gewonnen, und nachdem er eine zeitlang in London in der wallonischen Kirche und in der Synagoge gepredigt hatte, siedelte er sich nach Amsterdam über, wo er mit Limborch in ein vertrautes Freundschaftsverhältnis trat. Durch diesen erhielt er auch die Professur der Philosophie, der schönen Wissenschaften und der hebräischen Sprache am remonstrantischen Gymnasium, und nach Limborchs Tod den Ratheder der Kirchengeschichte. Den der Dogmatik wollte man ihm nicht anvertrauen, weil man ihn des Sozinianismus verdächtig hielt. Im J. 1728 hatte er das Unglück, mitten in einer Vorlesung die Sprache und einen Theil seines Gedächtnisses zu verlieren, und noch trauriger war sein Zustand seit dem Jare 1732, wo ein neuer Schlaganfall ihm die Zunge gänzlich lähmte. Er starb den 8. Januar 1736. Von seinen zahlreichen gelehrten Werken sind besonders in theologischer Hinsicht seine alttestamentlichen Commentare, seine *harmonia evangelica* und verschiedene dogmatische Abhandlungen (1699, 70, fol.) zu nennen. So gab er schon in seiner Jugend eine pseudonyme Schrift heraus: *Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli (typis philalethianis. 1679)*, worin er sich zur sabellianischen Auffassung der Trinität neigte, während er später sich dem Arianismus näherte. Auch verfasste er Streitschriften wider Bayle und wider Richard Simon, mit dessen kritischen Grundsätzen er nicht einverstanden war. Ueberdies hat er sich durch die Widerherausgabe der Werke anderer, wie der Dogmengeschichte des Petab (Amst. 1700), des N. T. von Hammond (1714), Grotius, de veritate relig. christ. (1709) verdient gemacht. Am berühmtesten ist seine Herausgabe der apostolischen Väter von Cotelierius, Amst. 1698 u. 1714 in 2 Foliobänden. Das weitere über ihn bei Nicéron, *Mémoires* Tom. XL, p. 294 ss. *Biographie universelle* (unter Buchst. S).

Sagenbach †.

Cletus, einer der ersten römischen Bischöfe; es ist aber Streit darüber, ob er unmittelbar nach Linus kommt, und ob er nicht dieselbe Person ist mit Anaclet (s. d. Art.). Irenaeus, *adv. haer.* III, 3 und Eus. H. E. III, 2. 13. 31 geben die Reihenfolge so an: Linus, Anacletus (Anacletus oder Cletus), Clemens, Evaristus. Die Clementinen, *Tertullian de praescript.* c. 32, die apostol. Konstit. V, 46 lassen auf den Linus den Clemens folgen; ihnen folgt die neuere römische Kirche, welche überdies Cletus und Anacletus unterscheidet, und diesen unmittelbar auf jenen folgen läßt: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus, Evaristus. Wenngleich die Unterscheidung von Cletus und Anacletus sich auf alte Verzeichnisse der Päpste gründet, so bleibt doch immerhin sehr auffallend, daß weder Irenaeus noch Eusebius den Cletus anführen, und so muß seine Existenz in Zweifel gestellt werden.

Herzog.

Clinici heißen in der alten katholischen Kirche die auf dem Krankenbett (*κλινη* Eusebius VI, 43) Getauften. Cyprian (*ep.* 76) und Augustin (*de adult. conj.* lib. I) erklären eine solche Nottaufe für gültig, ebenso Cyrill von Alexandrien in *Joa.* II, 26 und andere Kirchenlehrer. Doch wurde in der alten Zeit darüber verhandelt, ob eine solche Taufe, wenn der Kranke sich erholte, wiederholt werden müsse. Man beschied sich dahin, eine nachträgliche Leistung aller von den Taufkandidaten geforderten Obliegenheiten zu verlangen. Sinegen beanstandete man die Weihe eines clinicus zum Presbyter. S. Euseb. H. E. VI, 43, wobei der Umstand, daß es sich um den Schismatiker Novatian handelte, den Ausschlag gegeben haben mag. So kam es, daß die Synode von Neo-Cäsarea vom Jare 314 in ihrem 12. Kanon verbot, einem clinicus die Priesterwürde zu erteilen, weil, wie die Synode sich ausdrückte, sein Glaube nicht aus freier Wahl, sondern aus Nothwendigkeit herrühre. — Mit der allgemeinen Einführung der Kindertaufe fielen Streitfälle solcher Art weg. Doch wiederholen spätere Kirchenordnungen unter den 13 Punkten, welche die Wahl zum Bischof unmöglich machen, auch diesen, *ne quis eligeretur clinicus s. grabbatarius.*

Herzog.

Clugny. Als gegen Ende des 9. Jahrhunderts in Frankreich die Klosterzucht, theils in Folge allzugroßer Reichthümer und aus Mangel an umsichtiger Leitung der Klöster, theils in Folge der Unsicherheit des öffentlichen Wesens überhaupt, in Verfall geraten war, suchte Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Fromme genannt,

sie in seinen Gebieten widerherzustellen. Er stiftete deshalb im Jahre 910 zu Clugny (Cluniacum) in Burgund ein Kloster, das er mit Ländereien beschenkte und das ein Muster widerhergestellter Ordnung werden sollte. An dessen Spitze berief er Verno, der, aus burgundischem Grafengeschlechte stammend, Abt des Benediktinerklosters Beaume in der Diözese von Dijon war. In der Stiftungsurkunde unterwarf Wilhelm das neue Haus dem Benediktinerorden, und erklärte, es solle unmittelbar unter dem Papste stehen, welchem dafür alle fünf Jahre zehn solidi ad luminaria apostolorum zu entrichten seien. Verno fürte die Regel des hl. Benedikt in ihrer Strenge wider ein. Clugny gelangte bald zu um so größerem Ansehen, da, in den ersten Zeiten wenigstens, nur die tätigsten und gelehrtesten der Brüder zu Vorstehern ausersehen wurden. Zu seinem Nachfolger empfahl Verno seinen Schüler Odo, welchem er schon vorher den Unterricht im Kloster Beaume übertragen hatte, und der seine gelehrte Bildung durch mehrere theologische Schriften, sowie die Festigkeit seines Geistes durch wiederholte Reisen nach Rom bewies, wohin er von den Päpsten berufen wurde, um Streitigkeiten zwischen Fürsten zu schlichten und Klöster zu reformiren. Odo, der dem Hause Clugny von 927 bis 941 vorstand, wurde der Reformator nicht nur des Benediktinerordens, sondern des ganzen Mönchswesens überhaupt. Zwar fürte er keine neue Regel ein, sondern verschärfte nur die Benedikts durch Zusätze und strengere Übungen. Diese consuetudines cluniacenses wurden bald auch von andern Klöstern angenommen; obgleich der erneuerten Strenge auch hie und da widerstanden wurde, so waren doch schon zehn Jahre nach Odos Erwählung 17 Häuser zur Beobachtung derselben verbrüderet. Odos Nachfolger, Ahmardus, bis 948, Mayolus, bis 994, und besonders Obilo, bis 1048, wirkten in ähnlicher Weise; unter ihrem Einflusse wurden neue Klöster angelegt, alte reformirt und dem Mutterhause Clugny unterworfen, nicht nur in Frankreich, sondern auch in andern Ländern; so z. B. das Kloster Farfa bei Rom. Mayolus, der über 40 Jahre den Cluniacensern vorstand, war in großem Ansehen bei Otto dem Großen und bei Hugo Capet; er starb auf einer Reise, die er auf des letztern Wunsch unternommen, um die Abtei St. Denis zu reformiren. Sein Nachfolger Obilo war nicht minder geachtet; mehrere von ihm übriggebliebene Schriften bezeugen seine Gelehrsamkeit. Auch der hl. Hugo, der ihm nachfolgte, übte Einfluß auf Fürsten und auf Päpste aus; Gregor VII. trug ihm mehrmals wichtige Geschäfte auf; es gelang diesem tätigen und geschickten Abte, in dem großen Streite, der damals die Christenheit theilte zwischen Kaiser und Papst, der Freund Beider zu bleiben. Er war es auch, der die Kirche von Clugny baute.

Die Ordnungen der sich immer weiter verbreitenden congregatio Cluniacensis wurden zuerst gesammelt im 9. Jahrhundert durch den Mönch Bernhard (bei Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726, 4^o, S. 133 u. f.), dann, um 1070, von dem Mönche Ulrich für den Abt Wilhelm von Hirschau (bei d'Achery, *Spicil. T. I*, S. 641 u. f.). Als eigentliche bindende Statuten für alle zum Orden gehörigen Klöster wurden sie aber erst aufgezeichnet durch den Abt Peter den Ehrwürdigen, welcher jedem Artikel die Gründe seiner Einföhrung beifügte (in der Biblioth. Cluniacensis, S. 1353 u. f., und bei Holstenius, *Codex regul. Bd. II*, S. 176 u. f.). Noch vollständiger schrieben einige folgende Abte diese Ordnungen nieder, indem sie die von den Päpsten nach und nach erhaltenen bedeutenden Privilegien beifügten (in der Biblioth. Cluniac., S. 1457 u. f.). Der die in 76 Kapitel zerfallenden Statuten charakterisirende Geist ist der der Strenge und des Gehorsams im Innern, und der Welttätigkeit und Gastfreiheit nach Außen. Von aller bischöflichen Gewalt befreit und einzig dem römischen Stul untergeben, stand der gesamte Orden unter dem zu Clugny residirenden Abte, dessen Wille sämtliche Häuser regierte; daher wurden auch diese, bis auf wenige Ausnahmen, sowie sie dem Orden beitraten, in Priorate verwandelt; Clugny war das Archimonasterium, seine Abte die Archiabates. Es war zwar verordnet, daß jährlich die Abte, Prioren und Dekane (Vorstehrer der kleineren Häuser, auch proabbates oder coabbates genannt) sich zu einer Versammlung zu Clugny einfänden sollten, um über etwaige Abänderungen der Regel abzustimmen; daß ferner zwei Abte

und zwei Prioren ebenfalls jährlich die Verwaltung des obersten Abts untersuchen und dem Generalkapitel darüber Bericht abstatten sollten; allein dies hinderte jenen nicht, das Ganze nach seinem Gefallen zu regieren; die Statuten berechtigten ihn durch mancherlei Befugnisse zu dieser absoluten Gewalt, namentlich durch das Recht, die Prioren zu ernennen, in allen Klöstern anzuordnen, was er für zweckmäßig hielt, irgendwelche Beamte abzusetzen ohne Appellation, in die Aufnahme derer zu willigen, die in den Orden einzutreten verlangten. Unter dem Abte stand der Großprior, welchem die Brüder untergeordnet waren, die die Güter zu besorgen hatten; auch vertrat er in Abwesenheit des Abts dessen Stelle. Die übrigen Beamten waren ungefähr dieselben wie in den andern Orden. Das Leben der Brüder war äußerst streng; Beschäftigung, geistliche Übungen, Tracht, Speise waren in den kleinsten Details geregelt; merkwürdig ist besonders das Gebot des Schweigens; nur durch Zeichen konnten sich die Brüder, während der meisten Zeit des Tages, mit einander verständigen; auch wird erzählt, daß sie in dieser Zeichensprache eine außerordentliche Fertigkeit besaßen.

Vaien aller Stände bereicherten den Orden, namentlich das Kloster Clugny, durch Schenkungen und Testamente. Die Päpste wetteiferten, ihn mit Privilegien zu versehen. Alexander II. verfügte, daß kein Bischof oder Prälat über Clugny den Bann aussprechen dürfe; Urban II. erteilte dem Abte die bischöflichen Ornamente und erklärte die Güter des Klosters für unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Mâcon; Calixt II. gestattete dem Abte, die Rechte eines Kardinals auszuüben. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts gingen drei Päpste aus dem Orden hervor, Gregor VII., Urban II. und Paschalis II. Das Kloster Clugny war eines der großartigsten, seine Kirche eine der prächtigsten des Mittelalters. Im Jahre 1245 konnten Papst Innocenz IV. mit seinem Gefolge, der König von Frankreich mit dem seinigen, mehrere andere Fürsten und zahlreiche Prälaten und Ritter in dem Kloster Aufnahme finden, ohne daß sich die Brüder selbst in ihrem Raume zu beschränken brauchten. In der Kirche sah man goldene und eiserne Leuchter, gewirkte Tapeten, Wand- und Glasmalereien, kunstreiches Schnitzwerk, größere Glocken als sonst irgendwo. Man begreift, daß solche äußere Herrlichkeit, trotz aller Strenge der Regel, nach und nach den Verfall von Clugny herbeiführen mußte, um so mehr, da alles von dem durch nichts beschränkten Willen eines Einzigen abhing. Schon in den beiden ersten Jahrhunderten hatte dieser Erfolg sich mehrmals eingestellt; durch tüchtige Verwaltung einzelner Äbte war aber wieder abgeholfen worden. Zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfiel die Zucht und verarmte das Kloster unter der schlechten Leitung des Abtes Pontius; nach zehnjährigem Treiben legte dieser zwar seine Würde nieder, um eine Wallfahrt nach Jerusalem vorzunehmen; allein bald kehrte er zurück, überfiel das Haus mit bewaffneter Mannschaft und plünderte es aus. Sein Nachfolger war Hugo II. gewesen, der aber nach drei Monaten schon starb. Ihm folgte Peter Moriz von Montboissier, Petrus venerabilis genannt, ein tüchtiger, vielseitig gebildeter Geist, berühmt sowohl durch seinen Eifer, Peter von Bruis zu bekämpfen, als durch den edelmütigen Schutz, den er Abälard gegen den hl. Bernhard zu teil werden ließ. Peter der Ehrwürdige, der bei Antritt seines Amtes ein verarmtes Kloster und entzweite Gemüter gefunden hatte, ergriff die zweckmäßigsten Maßregeln, um Ordnung und Eintracht wiederherzustellen; wie bereits bemerkt, erneuerte und vervollständigte er die Statuten; auch versammelte sich, auf seinen Wunsch, eine Synode zu Mâcon, wo die Barone der Umgegend sich verpflichteten, die Besitzungen des Klosters zu schützen. Die 200 Mönche, welche Clugny bewohnten, als Peter die Abtswürde erhielt, vermehrten sich während seiner Regierung auf 460; 314 Klöster, Stifte und Kirchen traten dem Orden bei; dieser wurde bis nach Palästina verpflanzt, wo zwei Klöster, eines auf dem Berge Tabor, das andere im Tale Josaphat gegründet wurden; ein drittes erhob sich in einer der Vorstädte Konstantinopels.

Aus den späteren Zeiten des Mittelalters ist über die Abtei Clugny, sowie über den gesamten Orden, wenig Ersprießliches zu berichten. Dieser war zu reich geworden, als daß sich die Mönche noch mit Wissenschaft beschäftigt hätten. Dazu

kamen, als Ursachen des fortschreitenden Verfalls, Streitigkeiten wegen Abtswälen, Einmischungen der benachbarten Großen, Plünderungen der Güter. Als nach der Wahl der Papstes Alexander III. und des Gegenpapstes Victor IV. der Abt von Clugny sich weder für den einen noch den andern erklärte, wurde er, nebst dem Kloster, von Alexander mit dem Banne belegt; von den Mönchen verjagt, mußte er seinem Amte entsagen. Um sich vor den Einfällen der Grafen von Chälons zu sichern, stellte sich Clugny bald darauf unter den Schutz der Könige von Frankreich, und gab so einen Teil seiner Unabhängigkeit auf. Die Macht der Abte verminderte sich, obgleich sie von nun an meist nur in fürstlichen Häusern gesucht wurden; es traten Feudalverhältnisse und in deren Gefolge weltliche Rechte und Sorgen für sie ein; das früher dem Frieden gewidmete Kloster Clugny wurde mit Mauern umgeben und in eine Feste verwandelt. Dafs unter solchen Umständen das Sittenverderben überhand nehmen mußte, ist leicht zu begreifen. Vergengens schärften die Abte Hugo V, 1204, und Heinrich I., 1308, die Statuten wiederholt den Brüdern ein und bemühten sich, die Einfachheit und Strenge der früheren Blütezeit widerherzustellen; vergebens versuchte der Abt Ivo von Bergg, 1269, durch Gründung des Kollegiums von Clugny zu Paris die wissenschaftliche Tendenz im Orden wider zu heben: das Übel hatte zu tiefe Wurzeln, es konnte durch solche Mittel nicht ausgerottet werden. Die Unordnung wurde noch vergrößert durch die Annahmung einiger Päpste, die Ernennung der Abte an sich zu ziehen; der Orden benützte zwar die Zeit des großen Schisma, um sein Wahlrecht sich wider zu sichern, allein es dauerte nicht lange, so sank er unter die Herrschaft der Könige von Frankreich, und die Abtei wurde zur Kommende. Einer dieser vom Könige importirten Abte, Johann von Bourbon, machte 1458 einige Versuche, die Zucht wider aufzurichten; auch begann er den Bau des bekannten Hôtel de Clugny zu Paris. Allein dies alles half wenig. Als 1528 der Kardinal Johann von Lothringen auf Empfehlung Franz des I. zum Abte postulirt wurde, geriet der Orden in die Gewalt der Guise, welche, trotz ihres katholischen Eifers, ihn nicht vor dem völligen Verfall bewarten. Von dieser Zeit an dreht sich die Geschichte Clugnys theils um innere Streitigkeiten, die die Auflösung des Ordens vorbereiteten, theils um mehr oder weniger eitle Versuche einzelner Abte, die Zucht und Verwaltung eines Instituts zu reformiren, das dem Geiste der neuen Zeit widerstrebte und immer zweckloser wurde. * Der Kardinal Karl von Lothringen, Johanns Nachfolger, wollte durch Einföhrung neuer Statuten seine Bereitwilligkeit zeigen, den Beschlüssen des tridentinischen Konzils nachzukommen; das Generalkapitel, dem er sie vorlegte, wurde aber unterbrochen und die Sache unterblieb. Zudem wurde in den Religionskriegen die Abtei und ihr Gebiet mehrfach verwüstet. Claudius von Guise (gest. 1612) dachte an keine Reform. Der Kardinal Ludwig von Lothringen (gest. 1621) übertrug das Geschäft der Wiederherstellung der Ordnung seinem Großprior, dessen Eifer aber an dem Widerstand der Brüder scheiterte. Unter seinem Koadjutor, dem Kardinal Richelieu, wurde eine teilweise Reform erreicht, welcher indessen nur einige jüngere Mönche beitraten, die den Namen Reformaten annahmen. Dies gab Anlaß zu vielfältigem Streite zwischen den alten Cluniacensern und den Reformaten; 1634 vereinigten sich diese mit der Benediktiner-Kongregation vom hl. Maurus. Nach einer streitigen Abtswahl mußte sich dieser Verband wider auflösen: doch gestattete 1645 der Abt, Prinz von Conty, den Reformaten, ihr jährliches Kapitel zu Clugny zu halten und ihre eigenen Obern zu wählen. Dieses Konkordat wurde von dem Kardinal Mazarin, Contys Nachfolger, wider aufgehoben, und die widerstrebenden Reformaten mit Gefängnis bestraft. Da indessen Mazarin in den Klöstern dieser lehrten die Zucht und Ordnung gefunden, die in den übrigen fehlten, beschloß er, die Reform in dem ganzen Orden durchzuführen, und machte deshalb ein Konkordat mit den Benediktinern von St. Vannes, infolge dessen sich beide Kongregationen unter dem Namen von Clugny vereinigten. Auch diese Union, da sie in dem ersten Generalkapitel den Brüdern von St. Vannes die Oberhand gab, hörte auf Betreiben der mißvergnügten Cluniacenser 1661 wider auf. Nach dem Tode des Kardinals Raynald von Este traten die Reformaten zusammen, um einen Abt aus ihrer Mitte zu wählen; ihre Wahl

wurde aber von der Regierung umgestoßen und ihnen jede Versammlung, außer im Generalkapitel des Ordens, untersagt. Während nun eine zeitlang dieser one Abt war, wurde er durch die 12 Seniores von Clugny regiert; das Generalkapitel kam zweimal zusammen und nahm mehrere, die Wiederherstellung der Eintracht bezweckende Maßregeln; 1683 wurde dann der Cardinal von Bouillon zur Abtswürde erhoben. Verschiedene Generalkapitel, die er hielt, wurden abermals durch Streitigkeiten zwischen den Reformaten und ihren Begnern gestört. Erst nachdem der Cardinal Frankreich verlassen, konnte eine Art Ordnung eingeführt werden, welche beide Parteien befriedigte. Der Abt von Clugny sollte, wie vor Alters, als Haupt des ganzen Ordens betrachtet, die gesetzgebende Gewalt aber 15 Definitoren übertragen sein; die Reformaten erhielten das Recht, ihre eigenen Obern zu wählen. Der Orden war damals in zehn Provinzen geteilt: Frankreich, Dauphiné, Aubyergne, Poitou, Gascoigne, Spanien, Italien, Deutschland, Burgund, England. 29 Priorate hatten die Reform angenommen. Das Ansehen verlor sich jedoch immer mehr; 1744 übertrug sogar ein Spruch des Statsrats dem Bischof von Mâcon die bischöfliche Gewalt, welche der Abt bisher in der Stadt und dem Bezirk von Clugny ausgeübt hatte. Der letzte Abt, Cardinal Dominik von Barochefoucauld, Erzbischof von Rouen, sah Clugny selten und nur um Gelage dort zu halten. Die Revolution machte in Frankreich dem Orden ein Ende; die Gebäude, die Reliquien, die Zierraten wurden zerstört oder verkauft; von dem berühmten Hause sind nur noch einzelne Ruinen zu sehen.

S. Bibliotheca Cluniacensis, in qua S. Patrum Abbatum Clun. vitae, miracula, scripta etc., cura Mart. Marrier et Andr. Quercetani, Paris 1614, fol.; Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. IV, S. 103 u. f.; Encyclopädie von Ersch und Gruber, Bd. XVIII, Art. von Stramberg; Lorain, Essai historique sur l'Abbaye de Clugny, Dijon 1839, 80. (Sehr weitschweifig und pathetisch.)

G. Schmidt.

Coadjutor, s. **Coadjutor**.

Coccejus und seine Schule. Coccejus ist ein Theologe, welcher in einer zweifachen Beziehung eine große Bedeutung hat, für die reformirte Kirche, und für die gesamte Theologie. Für die reformirte Kirche; denn er rettete sie von der Alleinherrschaft der scholastischen Orthodogie, und lehrte sie, sich auf ihr wahres Wesen und ihre Aufgabe wider zu besinnen, und brachte die edelsten Keime, die in ihr lagen, aber seit der Synode von Dortrecht fast erstickt waren, zur Entfaltung und Blüte. Die reformirte Kirche ist ihrem innersten Wesen nach die Kirche der mündigen Gemeinde und des erschlossenen und souveränen Bibelwortes, und darum von Haus aus einer größeren dogmatischen Freiheit fähig. So war sie, nicht bloß in Deutschland, wo sie fast ausschließlich aus den melancthonisch lutherischen Kirchen bestand, welche durch die Konfordinensformel aus der deutsch protestantischen Kirche hinausgedrängt wurden, sondern auch in Frankreich, wo die echt-calvinische Kirche auf der Nationalsynode zu Tonneins 1614 eine von Reformirten und Lutheranern gemeinsam zu besuchende ökumenische Synode zu bewerkstelligen suchte, auf welcher ein evangelisches Konsensual-Gesamtbekenntnis festgestellt, die Differenzpunkte (auch in betreff des Arminianismus) freigelassen werden, die Polemik verpönt werden und der große Bund durch ein gemeinsames Abendmal besiegelt werden sollte*). Eine „ökumenische Synode“ kam allerdings auch zu Stande, aber in gerade umgekehrter Weise und mit dem entgegengesetzten Erfolg. Die Lutheraner beschickten sie nicht, und die Arminianer wurden in Folge der politischen Parteikämpfe zwischen der ständisch-arminianischen und der gesamtstaatlich-oranisch-orthodoxen Partei exkludirt. Von da an bedurfte man der Scholastik, weil lutherische Doktrinen immer nur auf dem Wege der harispaltenden Distinktionen in Gültigkeit erhalten werden können und als Treibhauspflanzen die freie Luft nicht vertragen. So kam eine Scholastik zur Herrschaft, welche den Lehrstoff nicht mehr frei aus der hl. Schrift schöpfte, sondern sich damit begnügte, die Kirchenlehre als eine gegebene aufzufeinern und subtilste darzustellen und zu be-

*) Näheres siehe in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 20.

grenzen, und hinterher traditionell gewordene dicta probantia beizubringen und nach traditionell gewordener Exegese zu interpretiren. Hiergegen trat Coccejus auf und vindicirte der Theologie das Recht freier, von der Dogmatik unabhängiger Exegese, und gründete auf eine solche Exegese ein dogmatisches System voll Geist und Leben, welches die größte Entwicklungsfähigkeit in sich trug; und mit dieser reformatorischen Tat drang er durch, und obwol anfangs heftige Kämpfe gegen ihn und seine Schule sich erhoben, so endeten diese doch damit, daß (zuerst in Holland, dann allenthalben) der Föderalismus als gleichberechtigt mit der Scholastik anerkannt wurde und auf allen Universitäten seine Vertretung fand. Die Theologie, die Coccejus schuf, machte der Kluft zwischen einer gelehrten Junstheologie und dem religiösen Gemeindeleben ein Ende. Diese Einwirkung des Coccejus war so mächtig, daß heute noch in den Niederlanden, in Ostfriesland und am Niederrhein das erweckte Christentum sich in coccejianischen Formen bewegt.

Aber auch für die gesamte Theologie ist Coccejus von eminenter Bedeutung. Sein Föderalsystem — von vielen geschmäht oder verachtet, und von so wenigen gekannt und studirt — ist der erste Versuch einer biblischen Theologie. Coccejus hat die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung seinem System zu Grunde gelegt und die Dogmatik unter den in der hl. Schrift selbst gegebenen Kategorien dargestellt.

Verfolgen wir nun sein Leben, um zu sehen, wie er für die hohe Aufgabe, zu deren Lösung ihn Gott bestimmt hatte, erzogen wurde *).

Johannes Koch wurde 1603 in Bremen geboren und von seinem Vater einem Stadtschreiber, streng und gottesfürchtig erzogen. Als der junge Koch einst durch die Redensart: „bei Gott“ den Namen Gottes mißbrauchte, gab sein Vater ihm einen Schlag auf den Mund, der ihm zeitlebens unvergesslich blieb. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in seiner melanchthonisch-reformirten Vaterstadt, dann zu Hamburg, wohin er sich begab, um bei einem Juden sich die Kenntniß des Hebräischen, Rabbinischen und der morgenländischen Sprachen überhaupt zu erwerben. Um „dem wüsten Leben der deutschen Universitäten zu entgehen“, begab er sich sodann zu seinem eigentlichen theologischen Studium nach der Universität Franeker in Westfriesland, wo eben zwischen dem dortrechtlich-orthodoxen Maccovius und dem aus England geflüchteten Puritaner Amesius eine Kontroverse entbrannt war, weil der letztere seine Schüler nicht zur Scholastik, deren Schärpen er möglichst zu mildern suchte, sondern zur Frömmigkeit und Innigkeit des Glaubenslebens anleitete. Amesius und sein Freund Sixtinus Amama waren die Lehrer des Coccejus; Amama drang vornehmlich auf Studium des biblischen Grundtextes, und setzte es auf der Synode durch, daß die Kandidaten künftig in den beiden biblischen Grundsprachen examinirt werden sollten.

Nach vollendeten Studien, 1629, in seinem 26. Jahre, wurde Coccejus Professor der biblischen Philologie in seiner Vaterstadt Bremen, 1636 Professor in Franeker, 1650 Professor der Dogmatik in Leyden, wo er 1669 starb.

Werfen wir nun einen Blick auf seine theologische Wirksamkeit. Seinen obersten exegetischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: *id significant verba, quod significare possunt in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniant* — also nicht (wie die Unwissenheit ihm aufgebürdet hat) jedes Schriftwort bedeute Alles, was es irgend bedeuten könne; man dürfe allegorisch auslegen, und so vielerlei Sinn darin finden, als man wolle — sondern der scholastisch-traditionellen Exegese, welche, um ein vorher fertiges Dogma zu begründen, der Schrift Gewalt antat, stellt er den Satz entgegen: daß jede Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse, und nur den Sinn habe, auf den der Kontext füre.

Seinen obersten dogmatischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: Mul-

*) Vgl. über Coccejus Leben Reiz, Hist. d. Wiedergeb. IV, 3 — 23, und Mar Goebel, Gesch. des christl. Lebens II, A. § 7.

tum sine dubio pietati officiant *ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι*, quaestiones stultae et sive indisciplinatae, sive ineruditae, illae de rebus, quae ad pietatem nihil faciunt, hae, quae vel ex imperitia sermonis justitiae vel ex ratiocinationibus contra fidem oriuntur aut etiam iis, qui, quae non videntur neque in verbo Dei audiverunt, profano pede insiliunt, oboriri solent . . . E contrario ad pietatem necessaria est scrutatio verbi Dei, spiritalium cum spiritalibus comparatio, demonstratio veritatis, quae est secundum pietatem, ad conscientiam, fundamenti religionis et analogiae fidei indagatio. Er will also die Glaubenslehre unmittelbar aus der heil. Schrift eruiern. Indem er sich nicht darauf beschränkte, die Kirchenlehre nach den Gesetzen der aristotelischen Logik zu zerlegen, diese unfruchtbaren endlosen Distinctionen und Quästionen vielmehr verschmähte, trat er in Gegensatz zu der Scholastik; indem er nicht aus dem philosophischen Bewußtsein und nicht einmal aus dem, was man jetzt „christliches Bewußtsein“ zu nennen pflegt, sondern einzig aus der heil. Schrift, aus der Geschichte der Offenbarung, den Stoff entwickelte, trat er in Gegensatz zu den damaligen „Cartesianern“.

Zu seiner Föderaltheologie war der Vernunft nur und allein das Geschäft des Hörens (nicht des vorwizigen Fragens) und des nachherigen Ordnen des gehörten Stoffes angewiesen. Die Grundkategorien brachte er nicht zur heil. Schrift mit hinzu, sondern entnahm auch die Form der theologischen Begriffe der heil. Schrift, soweit es nur irgend möglich war. Nun gibt die heil. Schrift wesentlich Geschichte, nämlich die Geschichte der Heilstaten Gottes, und die Grundform dieser Geschichte ist die des ברית ירהוה, der *διαθήκη*, des Bundes Gottes mit den Menschen. „Der alte Bund“ und „der neue Bund“ (oder nach der unrichtigen und schiefen deutschen Übersetzung: das alte und das neue Testament) sind ja die in der Schrift selbst gegebenen Grundkategorien der Offenbarung Gottes seit dem Sündenfall. Coccejus handelte nicht zu kün, wenn er auch das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen vor dem Sündenfalle unter der gleichen Kategorie, als einen „Bund“ betrachtete. Um nicht mißverstanden zu werden, und den biblischen Begriff des ברית von vorneherein richtig festzustellen, sagt er sogleich § 5 ff., daß bei dem Bunde Gottes mit den Menschen nicht an ein Bündnis menschlicher Art, an ein Bündnis gegenseitiger Hilfsleistung, zu denken sei. Foedus Dei cum homine est *μορόπλευρον*. Denn es handle sich dabei nur um die von Gott allein bestimmte ratio amoris sui percipiendi, und so ist das Grundgesetz jedes Bundes Gottes mit den Menschen nach Cocc. (§ 7) dies, daß der Mensch sich empfangend, Gott gebend verhalte (qua nempe Deo stipulanti assentimur et annuimus et subscribimus, ut viam quam ipse nobis ostendit ad ipsius communionem eligamus) und die Grundform aller Frömmigkeit (noch ganz abgesehen von der Sünde) der Glaube im Sinn von Hebr. 11 (§ 8). Dazu ist der Mensch geschaffen, deshalb ist er frei, vernünftig und heilig geschaffen (§ 14). Der Urzustand des Menschen wird von Coccejus als foedus operum oder naturae (§ 22 ff.) bezeichnet, wo Gott dem Menschen die Verheißung der Seligkeit gab unter der Bedingung, daß er heilig bleibe, wo es also in des Menschen Hand gestellt war, durch dies sein Tun die Seligkeit zu erlangen. Der Mensch hatte die Wahl, ob er mit Freiheit in seine Abhängigkeit von Gott eingehen, gegen Gott sich empfangend verhalten wolle, oder ob er sich von Gott losreißen und dann seine Abhängigkeit als Zwang füllen wolle. Durch den Willen des Menschen wurde nun dies foedus operum gebrochen per peccatum, und durch diese einseitige Verletzung des absolut gültigen Bundes von Seite der onmächtigen Kreatur lud diese den gedrohten Fluch auf sich. Die Verpflichtungen des Bundes bestehen aber natürlich noch immer fort, da ja nur Gott denselben aufzuheben befugt sein würde, nicht menschliche Willkür. Der Mensch ist und bleibt also auch nach dem Sündenfalle fort und fort zu allem verpflichtet, was a) die (alte) lex naturae und b) Gott ihm auferlegen, d. h. a) zum Gehorsam gegen das Gesetz, b) zu der von Gott verhängten Strafe für den Ungehorsam, und c) zum Glauben, falls Gott die Hand zur Rettung bietet, denn das Grundgesetz, sich empfangend gegen Gott

zu verhalten, besteht ja noch fort. (§ 71—72 *Inter ea, ad quae tum Adam tum omnis ipsius posteritas etiam post lapsum vi legis obligatur, est fides in Deum Servatorem, si Deus $\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron>\nu$ sufficiens proponat. Quod debitum ex ipsa lege naturae fuit etc.*) Da nun Gott sein Wesen, die frei gebende Liebe, nie verleugnet, so hat er das von Seiten des Menschen quoad possibilitatem vivificandi aufgehobene foedus operum nun auch von seiner Seite quoad damnationem aufgehoben, indem er an dessen Stelle ein anderes foedus, das foedus gratiae, setzte, das aber auf demselben Grundgesetze ruht, daß Gott sich als frei gebend, der Mensch als willig empfangend verhalte. Dies foedus gratiae beruht auf der Sendung Jesu Christi, und § 76—275 behandelt nun Coccejus nach der Bibel die Lehren von der Heilstat, ihrem Zweck (der verheißenen Gnade), ihrer Weise (gratuito), ihrem Urheber (mediator), ihrem Mittel (fides), ihren Teilnehmern (fidelibus), ihrer Ursache (beneplacitum Dei), ihrer Verkündigung (scriptura sacra), der Art ihrer Aneignung (operatio Spiritus sancti), ihrem Ziele (gloria Dei). — Die Verkündigung dieses zweiten Bundes zerfällt geschichtlich in drei Perioden oder „Ökonomieen“ (nach Hebr. 3, 3—4), in die *oeconomia ante legem*, wo das Gesetz unter der Form des Gewissens, die Gnade unter der der patriarchalischen Protevangelien sich manifestierte und das Reich Gottes in der Form der Familie existierte, in die *oeconomia sub lege*, wo das Gesetz als Gesetz des Buchstabens, die Gnade in der Form der Ceremonialtypen und der Prophetie, das Reich Gottes in der der Nation existierte, und die *oeconomia post legem*, wo Christus selbst erschien als das vollkommene persönliche Gesetz und als die persönliche Gnade, als das persönliche Wort, und wo das Reich Gottes in universaler Form existiert. — Die Folgen des foedus gratiae sind a) die Aufhebung des foedus operum quoad efficaciam metus mortis, d. h. die Beseligung des Einzelnen (§ 276—538); b) die Aufhebung desselben quoad luctam cum peccato, d. i. die Verwandlung des leiblichen Todes aus einer Strafe in eine Befreiung vom $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron>\lambda\omicron>\varsigma$ (§ 539—609) und c) die Aufhebung desselben quoad effecta omnia, d. i. die Auferweckung des Leibes.

So das Föderalsystem des Coccejus, wie er es in seiner Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei entwickelt hat (1. Aufl. 1648, 2. Aufl. 1653, nicht 54). Obwohl sich Coccejus, wo er gelegentlich auf die Frage nach der letzten Ursache des Heiles, dem beneplacitum Dei, zu sprechen kommt, möglichst an die orthodoxe (prädestinarianische) Lehre anschließt, direkte Heterodoxieen vermeidet und den Arminianismus (§ 237f.) bekämpft, so ist sein ganzes System als System doch ein nicht-prädestinarianisches; es ruht nicht auf dem Prädestinationsdogma, und könnte unbeeinträchtigt stehen bleiben, wie es ist, auch wenn die §§ 230 ff. fehlten oder anders lauteten. Sehr treffend sagt Max Goebel (Gesch. des christl. Lebens v. II, A., S. 157), daß bei Coccejus die von den Scholastikern in den Vordergrund gestellte Gnadenwahl zurücktritt und dafür die Gnadenführung des Volkes Gottes und der Einzelnen hervorgehoben wird. Die ref. Scholastik des 17. Jahrhunderts baute ihr System auf das decretum Dei, auf ein Prinzip, welches auf den Begriffen der göttlichen Aktivität und der menschlichen Passivität ruhte, und wobei die ganze Heilsgeschichte als Geschichte im Grunde bedeutungslos, weil bloße „executio“ des unabänderlichen „decretum“, wurde. Coccejus dagegen geht aus von dem nicht philosophisch-abstrakten, sondern biblisch-konkreten Prinzip des foedus Dei, bei welchem der Mensch von vorneherein als persönliches Wesen gesetzt ist (nicht bloß als Exekutionsmaschine des decretum), bei welchem somit statt der abstrakten Aktivität und Passivität von vorneherein die Grundbegriffe göttlicher Gnaden-Liberalität und menschlicher lebendiger Rezeptivität ihr Recht erhalten, und der Glaube in seiner tiefsten Fassung als Ur- und Grundform aller Frömmigkeit erscheint, und wobei endlich die Geschichte als solche, als Gnadenführung, in ihren vollen Wert und ihre volle Bedeutung eingesetzt wird. Wenn also auch Coccejus das Prädestinations-Dogma noch nicht überwunden hat, so liefert er doch das Material zu dessen Überwindung und hat wenigstens das Prädestinationsystem überwunden. Besonders klar wird dies in seiner Entwicklung des Begriffes des Willens, indem

er und seine Schule den Intellektualismus der Scholastiker offen und entschieden verwarfen, d. h. den Willen nicht durch den intellectus bestimmt und regiert werden ließen, sondern dem Willen eine selbständige *αὐτεξουσία*, der Erkenntnis gegenüber, zuschrieben. (Vgl. besonders Burmann, *Synopsis theologiae* II, 11, 3 ff. und Erhard, ref. Dogmatik § 257).

Sobald Coccejus mit seinem Föderalsystem hervorgetreten war, bäumte sich die scholastische Schule gegen ihn auf, und warf ihm Heterodoxie, Judaismus, Pelagianismus, Chiliasmus und alle möglichen anderen Häresien vor. Er dagegen sprach fest und unbeirrt die Wahrheit aus, daß „die Orthodoxie à la mode“ das Verderben der ref. Kirche sei, weil die Gemeinden sich auf ihre Orthodoxie stützten, während sie doch der Liebe zu Gott har und voll Weltliebe, ja ein wahres Sodom und Babel seien. Coccejus hatte die erweckten Christen auf seiner Seite. Er stellte, lange vor Spener, den wesentlich pietistischen Grundsatz auf, „daß man Prediger, die die Lehre von der Gottseligkeit für ein Handwerk halten, meiden und ihre Predigten nicht besuchen solle“. Zugleich trat er gegen die herrschende, strenggesetzliche Begründung der Sonntagfeier auf, mit dem (schwerlich zu rechtfertigenden) Satze, daß die Wal eines je siebenten Tages nicht zur bleibenden Substanz, sondern nur zur alttestamentl. Form des vierten Gebotes gehöre.

Bald knüpfte sich an die theologische Parteinung eine politische. Dieselbe aristokratisch-ständische Partei in den Niederlanden, welche wenige Jahrzehnte zuvor die Sache des Arminianismus zu der ihrigen gemacht hatte, trat jetzt auf die Seite der Coccejaner, während die oranische Partei in den Boetianern oder Scholastikern ihre Stütze fand. Von 1650—1672 hatten die ersteren die Oberhand; als 1672 die oranische Statthaltertschaft wiederhergestellt wurde und die Gegenpartei gewaltsam zu unterdrücken Miene machte, drohte ein neuer größerer Riß in der Kirche, als 1618. Aber durch die brüderlichen Zusprachen und Manungen der jülich-schen und bergischen Provinzialsynoden (1676) und der nieder-rheinischen Generalsynode (1677) ließen sich die streitenden Parteien versöhnen; die Duldung des Coccejanismus ward förmlich beschlossen, und bald wurde es Sitte und Sazung, daß je einer der drei Ordinarii an jeder Universität ein Coccejaner sein müsse.

Aber auch innerlich glich sich der Gegensatz beider Schulen allmählich aus. Coccejus selbst schrieb außer seiner *Summa doctrinae de foedere etc.*, in welcher er den gewöhnlichen Gang der Dogmatik ganz und gar verlassen hatte, eine (größere) *Summa theologiae* (2. Aufl. 1665), worin er in der Gesamtordnung etwas mehr der Form einer gewöhnlichen *Summa theologiae* sich nähert (wiewol er auch hier nicht von dem *decr.* Dei ausgeht, sondern vom *loc. de script. sacra.*, dann die Lehre von der Dreieinigkeit, dann die vom „Heilsratschluß“, „*consilium*“ Dei, kurz folgen läßt, und hierauf wider die geschichtliche Entfaltung dieses Ratschlusses im *foed. operum etc. etc.* verfolgt); in der Ausführung aber sieht er, ganz wie in seiner *Summa doct. de foed.*, von den scholastischen Fragen und Lehrformeln völlig ab, und gibt nur biblisch-theologische Entwicklungen. Unter seinen Schülern befolgen Wilhelm Momma (geb. zu Hamburg, Pastor zu Lübeck) in seiner Schrift: *De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia* (Basel 1718), und Hermann Witsius (Prof. d. Theol. zu Franeker, dann zu Utrecht, endlich zu Leyden) in seinen *De oeconomia foederum Dei cum hominibus libris quatuor* (Leenwarden 1685) noch ganz dieselbe Methode, und Witsius namentlich war es, welcher in tändelnd-geistreicher Weise die Analogie zwischen den verschiedenen Oeconomien so weit auszuspinnen suchte, daß er z. B. schon im *foed. operum* (also vor dem Sündenfall) vier Sakramente (das Paradies, die beiden Bäume und den Sabbat), in der *oeconomia foed. gr. ante legem* ebenfalls eine Menge Sakramente (z. B. die Felle, in die Gott den Adam kleidete u. dgl.) nachzuweisen suchte. Unendlich bedeutender ist der geistvolle Franz Burmann (Prof. zu Utrecht). Dieser folgt (in seiner *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei*, Utr. 1671) zwar im ganzen der Anordnung der *Summa theologiae* seines großen Lehrers, geht aber in der Ausführung im einzelnen auf alle diejenigen scholastischen Fragen ein, welche von wahrhafter Bedeutung und Frucht-

barkeit sind, befruchtet dadurch die Scholastik mit neuen lebendigen Erkenntniskeimen, und gibt den Resultaten des Föderalismus eine gediegenere, festere Form. — In van Til (*ἱστορίαισι τῶν ὑγιαίνοντων λόγων* sive compendium theologiae, Bern 1703, und: *theologiae utriusque compendium*, Leyden 1704) stellt sich die gereifte Frucht der durch Föderalismus und Cartesianismus widergeborenen und erfrischten Dogmatik dar. (Van Til war Pastor und Prof. zu Dortrecht, dann Prof. der Theol. zu Leyden.)

In seinen exegetischen Werken, namentlich in den alttestamentl. Kommentaren, hat Coccejus freilich oft mancherlei Spezialitäten neuerer Geschichte in den Propheten geweißsagt finden wollen, woran aber nicht der ihm fälschlich zugeschriebene Grundsatz, daß jedes Wort Alles bedeuten könne, sondern die allgemeine Richtung der Propheten-Exegese in jener Zeit schuld war. (Hat doch Calov in dem Engel Offenbarung 14, 9 seine eigene Person geweißsagt gefunden!) Welch tüchtiger Exeget aber Coccejus war, sieht man, wie aus der exegetischen Behandlung der hl. Schrift in seinen dogmatischen Werken, so aus dem Schüler, den er auf exegetischem Gebiete gezogen hat — Campejus Vitringa.

Außer diesen Schülern des Coccejus, welche auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft in seinem Geiste fortwirkten, sind noch zwei seiner Schüler zu nennen, in welchen seine erweckende Anregung fruchtbar ward für das kirchliche Leben. Der eine derselben ist der fromme Liederdichter Jakobus v. Lodenstein, welcher zuerst zu Utrecht unter Voet, dann zu Franeker unter Coccejus studirte, von jenem die ersten erweckenden Anregungen, von diesem die mächtigste Förderung empfang, und mit beiden, trotz dem Parteienstreite, in dankbarer Liebe vereinigt blieb, und dessen mächtige erweckende Einwirkung M. Goebel (a. a. O. S. 160—180) beschrieben hat. Der andere war Dr. Friedr. Ad. Lampe, kein unmittelbarer Schüler Kochs, sondern ein Schüler der Coccejaner Vitringa, Koell und van der Waeijen und ein großer und aufrichtiger Verehrer „des großen Apollon“, Johannes Coccejus, — ein Mann, dem es gelang, den sich in Separatismus überstürzenden Pietismus durch Milde und Weisheit wider mit der Kirche, und die Kirche mit ihm zu versöhnen.

Dr. A. Erhard.

Cochläus, Johann, hieß eigentlich Dobeneck, und nannte sich eine zeitlang auch Wendelstein, nach seinem bei Schwabach in Franken gelegenen Geburtsort (geb. 1479). Er gehört unter die römischen Theologen in Deutschland, welche im Reformationszeitalter den undankbaren Beruf hatten, die evangelische Lehre offiziell widerlegen zu sollen. Übrigens hat er sich zu diesem Geschäft immer selbst hinzugehängt, nachdem er vom humanistischen Schulmann zum leidenschaftlichen Gegner der Reformation geworden war. Sein Leben war ein unstetes und wechselndes. Er ist bald lateinischer Schullektor, Hofmeister, Dechant, fürstlicher Sekretär, Kanonikus, da und dort, lebt in Köln, Nürnberg, Bologna, Frankfurt, Mainz, Dresden, Breslau, Eichstätt. Seine wichtigeren Stellungen waren die eines Dechanten an der Frauenkirche zu Frankfurt a. M., und eines Sekretärs des Herzogs Georg zu Sachsen in Dresden. In Frankfurt mußte er bald mit der keimenden Reformation in Konflikt kommen; schon die mit dem Bauernkriege daselbst zusammenhängende Bewegung nötigte ihn 1525 zu fliehen, und vergeblich war sein noch Jahre lang von auswärts fortgesetztes Protestiren gegen die Entwicklung der dortigen Dinge, sowie die Versuche, durch fremde Gewalt derselben zu schaden. Bei Herzog Georg war er der Nachfolger Emsers, ein ebenso dienstwilliges Werkzeug, als verstockender Dämon für den Herzog; er mußte dessen schriftliche Polemik gegen Luther führen. Außer seiner sehr reichen und mannigfaltigen literarischen Thätigkeit sehen wir ihn mehreremale handelnd auf dem Schauplatze der Reformationsgeschichte auftreten. Schon auf dem Wormser Reichstag hatte er sich (von Frankfurt aus) bei dem Legaten Aleander eingeführt, und wußte sich zu der Unterredung, welche der Kurfürst von Trier am 24. April mit Luther hatte, Zutritt zu verschaffen. Fast zehn Jahre später aber kam er in Diensten Herzog Georgs auf den Augsburger Reichstag. Hier wurde er einer der tätigeren Mitarbeiter an der Konfutationschrift gegen die Augustana. Allein seinem persönlichen

Eifer genügte diese Tätigkeit nicht. Er beeilte sich, auf eigene Rechnung eine Anklageschrift an den Kaiser gegen Melanchthon als den Urheber der Konfession zu richten, von der er sich große Wirkung versprochen zu haben scheint, und der er den Titel *Philippicae* gab. Camerarius urtheilt von ihr, daß sie voll gewesen sei der *malitia improbitatis* und *levitas ineptiarum*. Es ist bezeichnend, daß er darin Melanchthon eines wegwerfenden Betragens gegen den päpstlichen Legaten anklagt. Nachher ward er mit erwählt, an den auf den Reichstag folgenden vergeblichen Vergleichsverhandlungen römischerseits Anteil zu nehmen. Später finden wir ihn tätig bei dem Regensburger Kolloquium von 1546, nachdem er auch 1540 für den Hagenauer Konvent ein diesmal ziemlich gemäßigtes Gutachten über die augsbургische Konfession gestellt hatte. Doch trat er in Regensburg hinter Malvenda und Billich zurück, denen er auch nur in zweiter Linie beigegeben gewesen zu sein scheint. Seine Heftigkeit scheint ihn stets zur untergeordneten Person bei Unterhandlungen gemacht zu haben. Gestorben ist er 1552.

Wichtiger als sein persönliches Auftreten ist die Rolle, welche er als äußerst fruchtbarer und allezeit schlagfertiger polemischer Schriftsteller spielt. Selbst Katholiken geben zu, daß bei aller formellen Bildung und Polyhistorie seine Arbeiten sehr wenig eigentlichen positiven Gehalt darbieten. Auch seine Polemik ist von geringem sachlichen Werte; sie steht hierin sogar hinter der Sophistik eines Ed zurück; aber sie ist bezeichnend für ihn und für die Sache, der er diente, durch ihre ganze Art und Weise: er ist es vornehmlich, der den persönlichen Angriff fürte, die Reformation aus dem Gesichtspunkte des gemeinsten Pragmatismus zu erklären, und mit dem Schmutze der Verleumdung zu beslecken suchte, und ist hierin der Vater jener Streitweise geworden, welche die ganze Kirchenspaltung nur aus der zufälligen Eifersucht des Dominikaner- und Augustiner-Ordens ableiten möchte, mag er auch nicht der erste Erfinder dieser Entdeckung sein. Dies ist der Standpunkt, welchen sein mehrfach herausgegebenes Hauptwerk: *commentaria de actis et scriptis Mt. Lutheri, chronographice ex ordine ab a. 1517 usque ad a. 1546 inclusive fideliter conscripta*, einnimmt. — Unter seinen zahlreichen Schriften mag noch hervorgehoben werden die Parteischrift: *Historiae Hussitarum libri XII*, Mainz 1549. —

De Joannis Cochlaei vita et scriptis, aut. Urb. de Weldige-Cremer, Monast. 1865; Johannes Cochlaeus der Humanist von Dr. Carl Otto, Breslau 1874; Vgl. Dämmer N., Die vortridentiniisch-katholische Theologie 1858; Köstlin, J., Martin Luther 1875; Tagebuch des Kanonikus Wolfgang Königstein, herausgegeben von Dr. G. E. Steitz; Frankf. a. M. 1876. **C. Weizsäcker.**

Cölestin I., ein Römer von Geburt, wurde im Sept. 422 zum Bischof von Rom erwählt, nachdem er vorher das Amt eines Diaconus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen aussprach, daß er seine Hirtenpflege als eine unbegrenzte, über alle christlichen Lande reichende ansehe, so war auch das hervorragendste Streben seines Pontificats die Ausdehnung der Jurisdiktion, der römische Primat. Zuerst benutzte er eine Streitsache in der afrikanischen Kirche, um das Recht des römischen Bischofs, Appellationen von dorthier anzunehmen, zu behaupten. Doch wurde sein Anspruch von einer afrikanischen Synode mit großem Ernst zurückgewiesen. Glücklicher war seine Einmischung in die nestorianischen Lehrstreitigkeiten. Cyrillus stattete ihm einen Bericht über des Nestorius Irrlehren ab und schmeichelte ihm schon dadurch, daß er sich an ihn wie an einen Richter über die gesamte Kirche wandte, während Nestorius in einem mehr kollegialischen Tone an ihn geschrieben hatte. So wurde auf einer römischen Synode (11. Aug. 430) gegen letzteren das Urteil gesprochen, er solle in 10 Tagen nach Empfang desselben, bei Strafe der Entsetzung und Exkommunikation, einen schriftlichen Widerruf seiner Behauptungen ausstellen. Und die Vollziehung dieses Spruches übertrug Cölestin gerade dem Cyrillus, dem dies um so mehr willkommen war, da er nun die Furcht vor einem neuen Schisma der lateinischen und der orientalischen Kirche zur Verbannung seines Gegners mitwirken lassen konnte. Sonst hätte er die Einmischung des römischen Bischofs so wenig als befugt anerkannt wie der byzantinische Hof. Wurde nun gleich der Streit auf der Synode zu Ephesus (431) entschieden, so

war es für Cölestin doch eine Genugthuung, daß seine Legaten hier eine Rolle spielten und daß das Urtheil der Synode auf das seine ausdrückliche Rücksicht nahm. Noch im folgenden Jahre, als Nestorius in einem Kloster schon Ruhe gefunden, war es der römische Bischof, der den Kaiser Theodosius zu seiner ferneren Verfolgung aufforderte (s. den Art. Nestorius). Cölestin starb am 26. Juli 432 und ist kanonisiert worden.

Jaffé, Regesta Pont. Rom.; Neander, Allg. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche, 2. Aufl. IV.

Cölestin II., vorher Guido, ein Tuscier von vornehmer Geburt, ein gelehrter Mann, hat die päpstliche Tiara nur vom 26. Sept. 1143 bis zum 8. März 1144 getragen und also die Hoffnungen, die man auf ihn baute, nicht erfüllen können. Er hob das Interdikt auf, welches sein Vorgänger Innocenz II. auf diejenigen Orte gelegt, wo Ludwig VII. von Frankreich, der einen von ihm ernannten Erzbischof von Bourges nicht anerkannte, sich aufhalten würde. Gern gab Ludwig dem neuen Papste, der Legat in Frankreich gewesen war, nach und bot die Hand zur Ausöhnung.

S. Briefe b. Jaffé, Reg.

Cölestin III., vorher Jacinto Bobo, wurde am 30. (?) März 1191 als ein Greis von 85 Jahren und nach 47jährigem Kardinalat auf den päpstlichen Stuhl erhoben, der erste Papst aus dem Geschlechte der Orsini. Es war ein bedeutlicher Zeitpunkt und eine schwierige Zeit, der greise Papst, von mildem Wesen und halben Maßregeln geneigt, seinem furchtbaren Gegner Heinrich VI. lange nicht gewachsen. Dieser lagerte mit seinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiserkrönung, unterstützt durch die Römer selbst, welche das deutsche Heer von ihren Aedern entfernt wünschten. Vergebens zögerte der Papst mit seiner eigenen Weisheit, um jenen hinzuhalten; am zweiten Ostertage mußte er Heinrich mit seiner Gemalin Constanze feierlich zu St. Peter krönen. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum heraus, welches Heinrich besetzt gehabt, aber nur, um die treue Stadt durch die wütenden Römer nach dem Vergleiche, den sein Vorgänger mit ihnen geschlossen, von der Erde vertilgen zu sehen. In wenigen Jahren sah er auch das normannische Reich, welches sein Vorgänger an Tancred verließen, dem verhassten Hohenstaufen zufallen. Der Lehenseid und der Lehens tribut wurden aufgehoben. Auch die mathildischen Güter wurden dem übermächtigen Kaiser nicht mehr bestritten. Der alte Papst wagte nicht einmal den Bann auszusprechen oder nur zu drohen. Er begnügte sich damit, den Verkehr mit Heinrich abzubrechen und bot sogleich wider die Hand zur Versöhnung, als dieser sich das Kreuz anheften ließ. Als sich aber zeigte, daß der Kaiser im Kreuzzuge nur seine politischen Pläne zu verfolgen gedachte, als die kirchlichen Besitzungen und Rechte auf allen Seiten geschmälert und durch rücksichtslose Übergriffe gekränkt wurden, begann der heimliche Groll der Kurie von neuem, aber den Bruch wagte sie auch jetzt nicht. Auch die religiöse Weltbewegung brachte dem Papste nur Kränkungen und Demütigungen. Er mußte den vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp August von Frankreich seines Gelübdes entbinden. Der Bischof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apostolischen Stuhles, wurde von aufrührerischen Vasallen, die mit Philipp insgeheim verbündet waren, aus dem Lande gejagt. Der Papst drohte mit dem Interdikt, man achtete nicht darauf; er erließ Manungen an den König von Frankreich, dieser lachte ihrer und mißachtete auch den päpstlichen Spruch gegen die eigenmächtige Lösung seiner Ehe und Anknüpfung einer neuen. Obwol der päpstliche Stuhl allen Kreuzfahrern während ihrer Abwesenheit Sicherheit und Schutz versprochen, wagte Cölestin aus Furcht vor dem Kaiser doch nicht, die Gefangennahme Richards von England energisch zu strafen. Erst als der König sich um das berüchtigte Lösegeld freigekauft, schleuderte er gegen Leopold von Oesterreich den Bannfluch, bis sich dieser, freilich erst sterbend, fügte. Der Papst überlebte Heinrich VI. nur um wenige Monate. Während seiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, seiner Würde zu Gunsten des Cardinal Colonna noch bei Lebzeiten entsagen zu

wollen, was aber die Cardinäle nicht zugaben. Er starb am 8. Januar 1198 und machte einem Papste von weit anderem Sinne Raum, dem dritten Innocenz.

S. Briefe in Jaffés Regesten. Die annalistischen Nachrichten bei Watterich, Rom. Pont. Vitae T. II; Töche, Kaiser Heinrich VI., Leipzig 1867; Winkelfmann, Philipp von Schwaben Bd. I, Leipzig 1873.

Cölestin IV., ein Mailänder aus dem Geschlechte der Castiglione, wurde in einem unter der Gestattung Friedrichs II. abgehaltenen Konklave am 26. Oktober 1241 der Nachfolger Gregors IX. Alt und gebrechlich, starb er schon vor dem Empfange der Weihe am 17. November desselben Jahres.

Cölestin V. Auf den Tod Nikolaus IV. folgte eine Vakanz des apostolischen Stules von 2 Jahren und 3 Monaten, bis das dringende Verlangen Karls II. Anjou, Königs von Neapel, den Ehrgeiz und die Parteiung der Cardinäle überwand. Am 5. Juli 1294 einigten sie sich in einem Papste, der allen Parteien gleich ungenehmlich schien. Sie wählten den fast 80jährigen Einsiedler Petrus, aus Fjernia in Apulien und von dunkler Herkunft, den man nach seiner Zelle auf dem Berge Murrhone (unweit Sulmona in den Abruzzen) zu nennen pflegte. Schon stand er im Rufe der Heiligkeit und Wunderthätigkeit und war als Stifter eines Mönchsordens von 36 Brüdern bekannt, der nach der Regel des heiligen Benedikt lebte und später nach dem Papste benannt wurde. Cölestin V. ergab sich in die Wal als in eine göttliche Schickung. Er war ein Mann von mönchischen Tugenden und mönchischer, wenig umfangreicher Gelehrsamkeit. Seit 60 Jahren nur auf das Heil seiner Seele bedacht, wurde es ihm in menschlichen Geschäften, auf dem höchsten Richterstuhle der Welt, nimmer wol. Er stand ganz unter dem Einflusse des Anjou, verlegte seine Kurie nach Neapel, ernannte 12 Cardinäle, von welchen 7 Franzosen Schüßlinge Karls und 5 Italiener seine Untertanen waren. Auch mißfiel den Cardinälen seine Erneuerung der Konstitution Gregors X. über die Konklave-Ordnung. Gleich nach seiner Erhebung erwachte in dem unglücklichen Papste der sehnlichste Wunsch, seine Würde wider niederzulegen. Cardinal Gaetano (der spätere Bonifaz VIII.) närte in ihm das Verlangen und widerlegte die Zweifel des Papstes über die kanonische Zulässigkeit eines solchen Schrittes. Trotz den Gegenanstalten des Königs entsagte der Papst 13. Dezember 1294, nachdem eine für diesen Fall entworfene Konstitution es ermöglicht. Dante schaute in der Hölle „den Schatten dessen, den feiger Sinn zur großen Weigerung brachte“ (Inferno III, 59). Sein Nachfolger, Bonifaz, wollte ihn nun mit sich nach Rom nehmen, damit er nicht von seinen Feinden, welche die Entsagung für ungiltig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Petrus, den nur nach seiner alten Zelle verlangte, entfloß aber nach Sulmona, und dann, auf Geheiß des Papstes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Er wurde ausgeliefert und seitdem auf dem Felsenstosse Fumone bei Anagni streng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerlust, Fasten und Bußübungen seinem Leben am 19. Mai 1296 ein Ende machten. Sein Grab wurde ein Wallfahrtsort, wo, wie bei seinem Leben schon durch seine Berührung, Kranke gesunden. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai ist sein Gedächtnistag.

Drumann, Gesch. Bonifacius des Achten I; Bower VIII.

G. Voigt.

Cölestinerorden, gestiftet 1254 von Peter von Murrhone, nachmaligem Papst Cölestin V. (5. Juli 1294 bis 13. Dez. 1294), vor seiner Wal Einsiedler auf dem Berge Murrhone in Apulien. Seine Mönche, Einsiedler des heiligen Damian oder von Murrhone genannt, und die Regel des heiligen Benedikt befolgend, nahmen seit der Erhebung des Stifters zum Papst den Namen Cölestiner an, erhielten von ihm Schutz und bedeutende Vorrechte, und verbreiteten sich schnell in Italien, Frankreich, Deutschland und in den Niederlanden. Heutzutage gibt es deren nur noch in Italien in geringer Zal. Über die Abart der Franziskaner, die denselben Namen führt, s. d. Art. Franz von Assisi.

Herzog.

Cölestius, s. Pelagius.

Cölibat, Ehelosigkeit, ist in der römischen Kirche der Stand der Virginität, zu welchem sich Jemand durch den Empfang der höheren Weißen oder durch ein Gelübde verpflichtet. Die jüdischen Priester und Hohepriester lebten in der Ehe,

es war ihnen nur um der Heiligkeit des Amtes willen untersagt, eine Vulerin, eine Entweihete, eine Geschiedene zu heiraten, dem Hohenpriester selbst eine Witwe (3 Mosis 21, 7. 8. 14. 15; vgl. Saalschütz, das mosaische Recht Teil II, S. 786 bis 788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen sollten sie sich jedoch ihrer Frauen enthalten, was selbst vom ganzen Volke gefordert wurde, als diesem die Gesetzgebung auf Sinai zu teil ward (2 Mosis 19, 15; vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [ed. Tüb. 1732, fol.], pag. 189 sq.; f. v. Bohlen, Das alte Indien, Bd. I, S. 338 ff.) Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apostel waren zum teil vermählt (Evang. Matth. 8, 14; 1 Kor. 9, 5), empfahlen selbst den Vorstehern der Gemeinden die Ehe (1 Tim. 3, 1), one aber zu verkennen, daß unter Umständen nicht zu heiraten besser sei (1 Kor. 7, 38). Daraufhin bildete sich schon frühzeitig in der Kirche die Ansicht, der ehelose Stand verdiene den Vorzug (Hermas, lib. I, vision II, 3; Ignatius ad Polycarp. c. V. u. a.), und steigerte sich selbst bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (Origenes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tom. II, pag. 288; Hieronymus ad Jovinianum I, 4 u. a.). Daher finden sich schon seit dem zweiten Jahrhundert Beispiele freiwilliger Gelübde zur Ehelosigkeit und die Forderung der Kontinenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (s. Schwegler, Der Montanismus, Tüb. 1841, S. 122 ff.). Seit dem 4. Jahrhundert ergingen auch Gesetze in dieser Richtung, wie c. 1, Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9, dist. XXVIII), c. 10, Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8 eod.); der c. 33 Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritischen Bedenken. Unverheiratete wurden bei der Anstellung in geistliche Ämter vorgezogen, doch die Ehe selbst den Klerikern nicht verboten, insbesondere aber untersagt, eine bereits bestehende Ehe aus religiösen Gründen aufzulösen (c. 5 Apostolorum, in c. 14 dist. XXVIII, vgl. den Bericht über den Schluß des nicänischen Konzils 325, auf den Rat des hl. Paphnutius aus Oberthebais bei Socrates, Hist. eccl. lib. I, c. 11; Sozomenus lib. I, c. 23 der historia tripartita in c. 12 dist. XXXI, deren Richtigkeit one Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen ist). Das Konzil von Gangra 355 (?) verfügte deshalb in c. 4 (c. 15 dist. XXVIII) gegen die Eustathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinere, anathema sit“. Dagegen entschied sich aber Siricius, Bischof von Rom, im J. 385 (ad Himerium Tarracensem ep. I, cap. 7, in c. 3, 4 dist. LXXXII), indem er erklärte, im Alten Testament sei die Priesterehe erlaubt gewesen, weil nur aus dem Stamm Levi Priester genommen werden durften; mit dem Wegfall dieser Beschränkung habe jene Lizenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates“, d. i. die Ehe, hindere die Verwaltung des geistlichen Amtes. Hierbei blieben auch die folgenden römischen Bischöfe (m. s. die Dekretalen Innocenz I. von 404, 405 in c. 4—6 dist. XXXI, Leo I. von 446, 458 in c. 1 dist. XXXII, c. 10 dist. XXXI u. a.) und an diese schloß sich auch alsbald die übrige Kirche an (Conc. Carthag. II, a. 390, c. 2, in c. 3 dist. XXXI, c. 3 dist. LXXXIV, Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, c. 4 dist. LXXXIV u. a.). Das Verbot galt zuerst für Bischöfe, Priester und Diakonen, seit dem 5. Jahrhundert auch für Subdiakonen dahin, daß nach der Ordination von ihnen eine Ehe nicht mehr eingegangen werden dürfe (Leo I, a. 446 in c. 1 dist. XXXII, Gregor I. a. 591, 593 in c. 1 dist. XXXI, c. 2 dist. XXXII u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19 dist. XXXIV u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb gestattet, eine Ehe zu schließen, außer mit einer Witwe und zum zweiten Mal (Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, Gregor I. a. 601 in c. 3 eod. u. a., vgl. c. 26 Apostol.). Die weltliche Gesetzgebung bestätigte diese Bestimmungen, mit der Maßgabe, daß verheiratete Personen oder solche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Bischöfen angenommen werden sollten, und mit dem Zusatz, daß Ehen der Kleriker der höheren Weihen als nichtig und die aus solchen entsprossenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14 Cod. Theod. de episcopis et clericis [14, 2] von Konstantius und Konstant a. 353, 357, wiederholt in c. 2 Cod. Justin. eod. (I. 3) c. un. C. Theod. de bonis clericorum, von Theodosius und Valentinian

a. 434, in c. 20 Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42, § 1, c. 45 C. J. de episc. et cler. [I. 3] von Justinian a. 528, 530; Nov. V, c. 8, a. 535; Nov. VI, c. 1, 5, a. 535; Nov. XXII, c. 42, a. 536; Nov. CXXIII, c. 1, 14, 29, a. 546).

Die Kirche des Orients ist bei der älteren kirchlichen Gesetzgebung stehen geblieben (c. 14 Conc. Chalced. a. 451, c. 3, 6, 12, 13, 48, Conc. Trullan. a. 692, c. 7 dist. XXXII, c. 13 dist. XXXI; vgl. Balsamon zum 6. 48. Trull.) und die römische Kirche hat für die mit ihr unierten Griechen, Maroniten und andern Orientalen dies zugestanden. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Konstit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742, § VII, nr. 26 (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent, nihilominus, ut eorum clerici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus“ verb. desselben Papstes Konstit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 § 34, 35 (Bullarium cit. Tom. XVI, fol. 296). Ja selbst darüber, ob die von den Kopten und andern Griechen nach der Ordination geschlossenen Ehen null oder nur unerlaubt seien, fehlt es nicht an Kontroversen in der römischen Kirche (Benedikt XIV. Konstit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, § 13 im Bullarium cit. Tom. XVIII, fol. 167).

Die lateinische Kirche dagegen hat die Grundsätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer strenger gefasst, doch nicht ohne fortwährendes Aufkämpfen von Seiten des Klerus. Die große Menge der seit dem 8. Jahrhundert darüber ergangenen Gesetze beweist, daß dieselben so leicht nicht zur Herrschaft gelangen konnten. (Concil. Moguntin. a. 888, c. 19; Augustan. a. 952 bei Hartzheim, Conc. Germaniae Tom. II, fol. 373, 623 n. a.) Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts übte Hildebrand, der nachherige Papst Gregor VII., hierbei einen entscheidenden Einfluß, so daß die Verordnungen Leos IX. (vgl. c. 14 dist. XXXII, a. 1054), Stephans IX. (c. 14 dist. XXXI, a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5 dist. XXXII, a. 1059), Alexanders II. (c. 6 dist. XXXII, c. 16—18 dist. LXXXI, a. 1063) bereits feststellten, was ihm selbst als Papst zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Festsetzung von 1059 und 1063 (s. vorhin cit.), nach welcher der beweibte Priester, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, ebenso wie der Laie, der aus der Hand eines solchen das Sakrament empfangt, in den Bann fallen sollte. (S. c. 15 dist. LXXXI nebst der Bemerkung der Correctores Romani dazu; vgl. Bertold, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII.; Sigebert, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum; s. Sigfr. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti, Berol. 1845, pag. 107.) Wer sich im Besitze eines höheren Ordo befand, sollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, bestimmte dann Urban II. im Jahre 1089 (c. 10 dist. XXXII). Dazu fügten das Konzil von Rheims 1119, c. 5, und das Lateranense v. 1123, c. 21 (c. 8 dist. XXVII), daß dergleichen Ehen getrennt, die Personen aber Bußanstalten übergeben würden. Das Laterankonzil von 1139 erneute diese Bestimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem . . . matrimonium non esse“ (c. 40, Can. XXVII, qu. I). Das spätere kanonische Recht hat alles dieses widerholentlich bestätigt; man s. deshalb Tit. X de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17; in VI^o. I, 11. Tit. X de clericis conjugatis III, 3; in VI^o. III, 2; Tit. X qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden diese strengen Grundsätze nicht ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. sprachen zwar aus, daß wenn Jemand einen ordo minor besitze und dann eine Ehe schliesse, er dadurch seine Stelle und die Privilegien des geistlichen Standes verlieren solle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9, X. de clericis conjugatis III, 3); doch stellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI^o. III, 2, a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1,

a. 1311) das ältere Recht wider her, unter der Bedingung, daß solche Personen die Tonjur und die geistliche Kleidung beibehielten. Nachdem durch die Reformation das römische System verlassen worden war, suchte Karl V. durch das Interim von 1548 die Aufhebung desselben herbeizuföhren, auch veranlaßte er nebst mehreren Fürsten die Erörterung dieser Angelegenheit auf dem tridentinischen Konzil (s. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. lib. XVII, cap. 4 und 8, lib. XXII, c. 10 und 15, lib. XXIV, c. 12 und 9, 10; Sarpi, Hist. Conc. Trid. lib. VII, cap. 20; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Band IV, S. 99 ff.). Dieses hat indessen das frühere Recht im allgemeinen bestätigt und es gelten jetzt folgende Vorschriften: 1) die Pflicht zur Ehelosigkeit ist nach dem Empfang der höheren Weihen oder doch der Professleistung, sowie nach der Übernahme eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine so bindende, daß eine später geschlossene Ehe nichtig ist. (Conc. Trid. sess. XXIV, de sacram. matrim. can. 9, verb. c. un. de voto in VI^o. III, 15). 2) Wenn jemand, der einen niederen Ordo besitzt, eine Ehe schließt, so ist diese zwar gültig, doch verliert er seine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3) Bereits verheiratete Personen können die niederen Weihen empfangen, wenn sie die Absicht haben, zu den höheren emporzusteigen (c. 4 de temporibus ordinationum in VI [I, 9] Bonifac. VIII.) und dies dadurch bekunden, daß sie ein votum castitatis perpetuae ablegen (c. 2 X. de clericis conjug. [III, 3] Alexander III.). Die Promotion zu den höheren Weihen selbst kann aber erst dann erfolgen, wenn die Gattin sich selbst bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloster zu wählen (c. 5, 6 X. de conversione conjugatorum [III, 32] Alexander III.). Das tridentinische Konzil bestimmt außerdem (sess. XXIII, cap. 6, 17 de reform.), daß zu den Funktionen der niederen Weihen in Ermangelung unehelicher Kleriker auch verheiratete Personen zugelassen werden können, wenn sie nur nicht in einer zweiten Ehe leben.

Die römische Kirche hält so streng auf den Eölibat, weil sie nur so ihre hierarchischen Tendenzen zu befriedigen im Stande zu sein glaubt, da die Ehe ihre Diener an die Familie und an den Stat knüpft, von denen die Kirche völlig unabhängig sein soll; es ist der Gedanke, den Gregor VII. unumwunden aussprach (epist. lib. III, p. 7): „Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus“. Durch die Ehelosigkeit wird indessen die ware Virginität und Keuschheit keineswegs unbedingt befördert, vielmehr nur zu oft das Gegenteil. Die Klagen über Ausschweifungen der Kleriker im Geheimen oder mit den Haushälterinnen (mulieres subintroductae, *γυναικες ουβλοαχται*) sind so alt und so neu, als der Eölibat überhaupt besteht; und wie in früherer, so ist auch in neuerer Zeit die Aufhebung des Eölibatgesetzes wiederholtlich von den verschiedensten Seiten beantragt worden. Gregor XVI. hat darauf im zweiten Jahre seines Pontifikats in einer Enzyklika vom 15. August 1832 geantwortet: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjugationem, quam nobis effervescente in dies latius, connitentibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenso hat derselbe Papst den Wunsch zurückgewiesen, es möge der Rücktritt römischer Geistlicher höherer Weihen in den Laienstand (Laisirer) verstatet werden, in einem Erlasse an die oberrheinische Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII, can. 9 de sacram. in genere, verb. sess. IV, can. 4.

Die evangelische Kirche hat gleich anfangs ihre Geistlichen von der Verpflichtung zur Ehelosigkeit befreit, indem sie keinen der römischerseits dafür angeführten Gründe stichhaltig finden konnte. Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Priesterehe in der Augsburger Konfession Art. XXIII und in der Apologie Art. VI erwogen und wider Rom beantwortet. Dasselbe geschieht in der Confessio Helvetica I, art. 37; Conf. II, art. 29; Anglicana art. 8, 24 u. a. In gleicher Weise werden auch bindende Gelübde zur Ehelosigkeit gemißbilligt. Augsb. Konf. Art. 27, verb. Apologie Art. 11 u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der brandenburgischen von 1540, im

Art. vom heil. Ehestand (Nichter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. I, S. 330): „Das Impediment der Priesterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachsen, sehen wir vor ferlich an, vnd wiewol wir dieser vnnötigen konstitution relaxation verhoffet, vnd Ehriftliche enderung derselben gerne gesehen hetten, vnd solchs dennoch anhero verblieben ist, wil vns als dem Landesfürsten, weiter ergerniß zuuermeiden solchs lenger zuuerdulden nicht leidlich seyn u. s. w.“; desgleichen in der kurpfälzischen von 1556, Fol. 116 vom Ehestand (s. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protest. lib. III, tit. III, § XX); in der der großen württemberg. Kirchenordnung (Summarischer Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeschickten Konfession, Abschn. vom ehelichen Stand u. a. m. Vgl. Neuß, Das evang. Pfarrhaus, sein Leben u. seine Frucht, 1877.

Außer Thomassin, Vet. et nova Eccl. discipl. P. I, l. 2, c. 60 folg. s. über die Geschichte des Eölibates Klitsche, Gesch. des Eölibates der kathol. Geistlichen 2c., Augsb. 1830; Möhler in seinen Gesammelten Schriften (herausg. v. Döllinger), Regensburg 1839, I, 177 flg.; Der Eölibat, Regensb. 1841, 2 Bde.; Hefele, Beiträge zur Kirchengesch., Tübingen 1864, I, 122 flg. Ferner Roskovány, Coelibatus et breviarium, Pest 1861, tom. 1 bis 4. Sammlung der Eölibatverordnungen; in Bd. 4 eine sehr vollständige Litteraturnachweisung. Eine vorzügliche Darstellung des Zusammenhangs, in welchem Papst Gregors des VII. Eölibatbestrebungen mit seiner Politik standen, gibt Bd. 3 von Giesbrechts Geschichte der deutschen Kaiserzeit, wofelbst auch litterarische Nachweisungen in den Ann. und Exkursen. — Ein Teil der deutschen Litteratur über den Eölibat hängt mit den Bestrebungen zusammen, ihn zu beseitigen, welchem sich eine zeitlang der unter Wessenbergs Führung stehende liberale Katholizismus hingab, der die gallicanisch-episkopalistischen Gedanken fortführte. Dahin gehören: Denkschrift s. d. Auffassung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Eölibates, Freiburg i. Br. 1828; F. A. u. Augustin Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den chriftl. Geistlichen und ihre Folgen, Altenb. 1828 (2. Ausg. 1845), 2 Bde., 8°; Carová, Über das Eölibatgesetz des römisch-kathol. Clerus, 2. Abth., Frankf. 1832, 1833; Derselbe, Das römisch-kathol. Eölibatgesetz in Frankreich und Deutschland, Offenbach 1834. In neuerer Zeit ist diese Bewegung von den Altkatholiken wider aufgenommen worden, und die daraus hervorgegangene Hauptschrift ist v. Schulte, Der Eölibatzwang und dessen Aufhebung gewürdigt, Bonn 1876. Mejer (Jacobson f.).

Eölicola, s. Himmelsanbeter.

Eöln, Daniel Georg Conrad von, wurde zu Derlinghausen im Fürstentum Lippe-Detmold, wo sein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mährischen Ursprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im 17. Jahrhundert ihre Heimat verlassen und in Köln am Rhein, wo sie sich niedergelassen, den Familiennamen von Bees mit dem von Eöln vertauscht. Daniel von Eöln besuchte das Gymnasium in Detmold und studirte seit 1807 die Theologie in Marburg, angeschlossen besonders an den als Schriftsteller weniger hervorgetretenen, aber als Lehrer hochgerühmten Albert Jakob Arnoldi († 1835). Nachdem er sein Kandidatensexamen in der Heimat bestanden, setzte er seine Studien in Tübingen unter den beiden Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnoldis Rat habilitirte er sich bei der philosophischen Fakultät in Marburg, ward 1816 außerordentlicher Professor der Theologie daselbst, 1817 beim Reformationsjubiläum Doctor Theologiae. Im Jare 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf nach Heidelberg in die philosophische, nach Breslau in die theologische Fakultät. Er folgte dem letztern. Außer seinem Lehramte hatte er sich seit 1821 als Mitglied des Konsistoriums an den Kandidaten-Prüfungen zu beteiligen. Seine akademischen Vorträge, über die exegetischen und historischen Teile der Theologie sich erstreckend, fesselten nicht gleich anfangs, machten aber durch ihre wissenschaftliche Gediegenheit bald um so tieferen Eindruck. Seine Richtung kann als gemäßigter Nationalismus bezeichnet werden. Von diesem Standpunkte aus beleuchtete er die krankhaften Gefühlsrichtungen in der Schrift: „Historische Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus“ (Halberstadt 1830), und war er 1822 für die Förderung der Union

tätig (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung“, Leipz. 1823). Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburg. Konfession und der anklagende Aufsatz der Evang. Kirchenzeitung (1830, Nr. 5 und 6) über den Rationalismus auf der Universität Halle gaben ihm und seinem Freunde David Schulz Anlaß zu einer gemeinsamen offenen Erklärung und vorläufigen Verwarung „Über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher“ (2. Auflage, Breslau 1830) für den Fall einer etwa beabsichtigten neuen Verpflichtung auf die augsburgische Konfession. Zudem sie die augsburgische Konfession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangelischen Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Übereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und ratsam sein werde, ein neues giltigeres Bekenntnis aufzustellen. Schleiermacher, in der Behauptung der protestantischen Lehrfreiheit mit den beiden Theologen einig, richtete doch an dieselben ein Sendschreiben (in den theol. Studien und Kritiken 1831, S. 1—39, wider abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 667), worin er ihre Furcht vor neuer Verpflichtung auf die symbolischen Bücher für wenig begründet erklärte, selbst gegen den Wunsch, daß irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnisschriften neue (als welche niemals ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Not in äußerer Beziehung sein würden) treten möchten, protestirte, und das verhängliche Wort hinwarf, daß auch ein Rationalist orthodoxe Lehrformulare und Liturgieen annehmen und gebrauchen könne (nämlich in seinem Sinn und Verstande), ohne daß man dies in jedem Falle einen Mangel an Treue und Glauben oder eine reservatio mentalis nennen dürfe. Dagegen führten Cöln und Schulz in ihren „Zwei Antwortschreiben an Herrn D. Friedr. Schleiermacher“ (Leipzig 1831; das erste Antwortschreiben ist von Schulz, das zweite von Cöln verfaßt), unter Hinweis auf den Widerspruch des jetzigen Schleiermacher mit dem früheren, aus, die jetzige Ansicht Schleiermachers gefährde den Charakter der Geistlichkeit und verdunkle die schönen Tugenden der evangelischen Wahrheitsliebe und Treue. „Wir unsererseits fühlen uns durchaus unfähig, irgend etwas von irgend jemandem und auf irgend jemandes Geheiß zu bekennen, was wir nicht glauben.“ Schleiermacher erwiderte in der „Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der augsburgischen Konfession“ (1831, auch abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 703): sein Sendschreiben sei durch die beiden Antwortschreiben nicht erschüttert, er finde alles völlig in sich stimmend ohne Widerspruch mit irgendwelchen früheren Sätzen oder Handlungen; es handle sich da um zarte Gegenstände, auf die nicht mit derben allgemeinen Sprüchen grob losgeschlagen werden darf. Die „Kritische Predigerbibliothek“, allerdings keine Freundin Schleiermachers, urtheilte, daß die Schleiermachersche Dialektik einem Cöln und Schulz gegenüber das Feld nicht behaupten konnte. (Eine Darlegung dieses Streites findet sich in der „Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre“ [Königsberg 1836, S. 100 ff.] von Karl Rosenkranz, der übrigens den Druck des Schleiermacherschen Sendschreibens bedauert.) — Abgesehen von seinen akademischen Gelegenheitschriften (De Joelis prophetae aetate, Marburg 1811; Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticina, Vratisl. 1818; Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl. 1827; Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl. 1830) und einer Anzahl geschätzter Artikel in Zeitschriften und in der allgemeinen Encyclopädie, sind es besonders zwei Werke, welche von Cöllns Namen allgemein bekannt gemacht haben. Zuerst seine Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 und 1834; des 2. Bandes zweite Abteilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838), dieser ersten wissenschaftlichen Behandlung der Dogmengeschichte auf dem von Semler eröffneten Wege. Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie“ (2 Bände, Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich

im alttestamentlichen Teile, als das vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft. (Siehe die Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baur's Vorlesungen über neutestamentl. Theologie, herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864, S. 16—19, und in Ludwig Diehtels Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 716 f.) — Cölln starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Febr. 1833, gerühmt als ein höchst vortrefflicher Mann, „der, wie der Philologe Franz Passow schreibt, unter allen unseren Theologen es am meisten von Herzen und Gesinnung ist, während er an Tiefe und Gründlichkeit des Wissens keinem nachsteht“. Im Handeln Warheit, im Forschen Gründlichkeit und Tiefe, so könne sein Wesen bezeichnet werden.

Litteratur: Autobiographisches in Heinr. Hoffmanns Monatschrift von und für Schlesien, Jahrg. 1829, Bd. 1, S. 141 und in Justis Grundlage einer Hessischen Gelehrtengegeschichte 1831, S. 64. Einen Bericht über Cöllns Leben schrieb sein bald nach ihm heimgegangener Freund Franz Passow (abgedruckt in den Schlesischen Provinzialblättern, März 1833, und in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung 1833, Nr. 71). Nach diesem Berichte ist seine Biographie verfaßt im Neuen Nekrolog auf das Jar 1833, Th. I, S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bande der oben genannten „Biblischen Theologie“. Vgl. auch Schimmelpennig in der „Allgem. deutschen Biogr.“ Bd. IV, S. 391. **G. Frank.**

Cönobiten, s. Mönchtum.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon, ist einer der Männer, deren Namen schon das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolze erfüllt. Geboren am 16. Febr. 1517 (wahrscheinlichstes Datum) auf seinem Stammschloß Châtillon sur Loing (Dép. Loiret), der Sohn von Kaspar von Châtillon, Marschall von Frankreich, und Louise von Montmorency, der Schwester des berühmten Connétable, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Die schwere Aufgabe, nach dem frühen Tode ihres Mannes († 4. Aug. 1522) ihre 3 unmündigen Söhne Odet, Kaspar und Franz, S. von Anselot, zu erziehen, löste die pflichtgetreue Frau trefflich, unterstützt von dem tüchtigen Juristen Nicolaus Berauld, dem Lehrer in Sprachen und schönen Wissenschaften, und Wilhelm von Brunelay, welcher die körperlichen Übungen leitete. Nachdem Odet Châtillon durch die Vermittlung des Connétables frühe (1533) einen Kardinalshut erhalten, galt Kaspar als Haupt der Familie und verdiente es auch zu sein. Frühe schon machte er sich bemerklich durch Charakterstärke und fleckenlosen Wandel, an dem sittenlosen Hofe jener verderbten Zeit eine ware Seltenheit. Bei seinen Altersgenossen war er wegen seines ernsten fast strengen Wesens mehr geachtet als beliebt, keinen würdigte er der Ehre seiner Freundschaft, als den jungen Herzog Franz v. Guise, um so verhängnisvoller war freilich später ihre Feindschaft. Zum Soldaten geboren, ein tapferer und besonnener Anführer, streng aber gerecht im Kommando, erstieg er in den Kriegen, welche Frankreich in Deutschland, Italien, Spanien führte, rasch die Stufenleiter hoher militärischer Würden und wurde 1547 Befehlshaber der französischen Infanterie, deren wilde Banden er durch strenge, lange als mustergültig anerkannte „Ordonnanzen“ zu zügeln wußte. Das Todesjahr seiner Mutter (1547) führte ihm in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner wert war (15. Okt.), aber eine glückliche Häuslichkeit in Ruhe zu genießen, war ihm nicht vergönnt, ein Mann wie er mußte in jenen tiefbewegten Stürmen immer mehr in Vordergrund treten. 1552 wurde er Admiral von Frankreich, 1555 Gouverneur der Pikardie, 5. Febr. 1556 unterzeichnete er als Abgesandter Frankreichs den Waffenstillstand von Baucelles, an den Erfolgen Frankreichs in jener Zeit (der Eroberung von Metz, Toul und Verdun) hatte er wesentlichen Anteil und in hohem Maß genoß er das Vertrauen Heinrichs II. Aber mit dem Bruche jenes Waffenstillstandes trat eine Wendung ein, die ihn immer weiter führte; als ehrlicher Mann konnte er ihn trotz der päpstlichen Dispensation nicht billigen und er machte keinen Hehl aus seiner Überzeugung. In dem nun ausbrechenden Kriege leistete er als Soldat das Mögliche: nach der Niederlage des Connétable bei St. Quentin, 10. Aug. 1557, hielt allein seine heroische Verteidigung dieses Platzes die Spanier auf dem Wege nach Paris auf und rettete so

Frankreich. Erst am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen und in die Niederlande zuerst nach Ecluse, dann nach Gent geführt. Die stille ruhige Zeit der Gefangenschaft bildet den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens, damals ist er Protestant geworden. Beim Fehlen der authentischen Dokumente sind wir auf wenige Andeutungen und auf den Rückschluss aus seiner bisherigen Gesinnungsweise angewiesen. Er war nicht bloß ein durchaus gerader ehrlicher Charakter, der ein offenes Herz hatte für Wahrheit und Gerechtigkeit, der nie die eigene Überzeugung verhehlte, aber auch die der anderen ehrte und jede religiöse Verfolgung verabscheute, sondern auch eine von haus aus religiös angelegte Natur. Die katholische Priesterschaft hatte ihm nie imponirt, „im Priesterrock könne man nicht tugendhaft bleiben“ hatte er schon als Kind gesagt; so wies ihn sein eigener ernster Sinn auf den Protestantismus hin, nicht minder aber auch die Sympathie seiner nächsten Angehörigen. Seine fromme Mutter war der „neuen Meinung“ nicht ganz fremd gewesen, an ihr Sterbebett ließ sie keinen Priester; sein Lehrer Berauld war ein Freund von Erasmus, seine Frau, die eifrige Pflegerin der Armen und Kranken, war der Reformation sichtlich geneigt und sein Bruder Anselot hatte in langer Gefangenschaft (1551—56) Calvins Schriften und aus diesen die Reformation kennen gelernt und war bald nach seiner Rückkehr in das Vaterland mit diesem Bekenntnis offen hervorgetreten. Tätige Sympathie für die Protestanten hatte Coligny gezeigt bei dem Unternehmen von Villegagnon (s. den Art.). Aber der Übertritt von einer Religion zur andern mußte bei einer so gewaltigen und so gesunden Natur nicht bloß ein äußerer, sondern wesentlich ein innerer sein. Schwer lastete die Untätigkeit einer langen Gefangenschaft auf ihm, welche die Abfassung seiner Memoiren nur kurze Zeit ausfüllte, um so schwerer, da sein Ehrgeiz durch die Vorbereitungen, welche sein Nebenbuhler der Herzog von Guise verdient und unverdient pflückte, gekränkt war und die königliche Gunst sich von ihm abwandte. Eine heftige Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, eifrigst las er nach seiner Genesung die Bibel und die religiösen Bücher, welche ihm Anselot zusandte, und so bereitete sich die Änderung vor, welche ihn dem Protestantismus für immer zuführte. Anfangs 1558 muß dies geschehen sein; als Calvin von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, richtete er einen jener Briefe an ihn, in welchem der tiefe Kenner des menschlichen Herzens alle Saiten zu rühren versteht, indem er zugleich tröstet, ermutigt, ermannt und warnt (datirt v. 4. Sept. 1558. J. Bonnet, Lettres de J. Calvin, Paris 1854, II, 230).

Der Frieden von Chateau-Cambresis 1559 gab dem Admiral die Freiheit, aber als nach dem plötzlichen Tode Heinrichs II. die Regierung aus den schwachen Händen Franz II. in die der Guisen glitt, zog sich Coligny, nicht gerade in Ungnade gefallen, auch seiner Würden nicht beraubt — seine militärische Tüchtigkeit war zu groß, als daß man ihn ganz entbehren konnte — vom Hofe zurück, wo er nicht willkommen war. Es war ihm auch Bedürfnis, den inneren Kampf, in dem er stand, völlig auszuräumen. Zu seiner großen Freude fand er bei seiner Gattin die innigste Übereinstimmung, offen bekannte sie sich „zur Kirche Christi“, die große Streitfrage des Tages, die Lehre vom Abendmal, mußte ihm genau dargelegt werden und erst als die calvinische Anschauung ihm zusagte, genoß er daselbe vor versammelter Gemeinde in Châtillon. Von da an war er ausgesprochenenmaßen Protestant; er wurde (France protestante III, 377) „die lebendige Personifikation des französischen Calvinismus, der reinste edelste Vertreter desselben, die imposanteste Gestalt, die derselbe hervorbringen vermochte“. „Der kühne feste Ernst seines Geistes, die fromme Strenge seiner Seele ließ ihn die Lehre lieb gewinnen, die ihn Gott unterwarf und zugleich von Menschen freimachte, die strenge Christen schuf und enthusiastische Märtyrer erzeugte.“ (Mignet, Journal des savants 1857 p. 155.) Fern vom Hofe, aber unterrichtet von allem was vorging, lebte er in stiller Zurückgezogenheit seinem Glauben und seiner Familie und gab seinen Glaubensgenossen und Nachbarn ein leuchtendes Vorbild patriarchalischer Einfachheit und Freigebigkeit, in seinem Hause war er Herr, Priester und Vater.

Ein Mann des strengsten Pflichtgefühls lag ihm alles daran, seine Pflichten als Christ in Einklang zu bringen mit denen eines Untertanen; ein Feind aller Gewaltmaßregeln verhinderte er bei den Versammlungen von Vendôme und La Ferté, welche gegen das unbefugte Regiment der Guisen gerichtet waren, ein kriegerisches Losbrechen, war auch nicht unter den Verschworenen von Amboise (März 1560), wenn er gleich das Unternehmen gewußt zu haben schien. (Lettres de J. Calvin l. c. II. 385.) Von der geängsteten Katharina als Vertrauensmann an Hof berufen, erklärte er mit edlem Freimuth die Gründe der allgemeinen Unzufriedenheit und verlangte ein Nationalkonzil und bis dahin Duldung der Reformirten. Glänzend vollführte er seinen Auftrag, die Normandie zu beruhigen; als offener Anwalt der Protestanten trat er bei der Notabelnversammlung in Fontainebleau (21. — 26. Aug.) auf und überreichte ihre „stehentliche Bitte“, in welcher sie Einstellung der Verfolgungen und Kultusfreiheit verlangten. Die Entdeckung einer abermaligen Verschwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guisen leicht, die Forderungen der Protestanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guisen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluß, Coligny nahm mit seinem Bruder Andelot wider die ihm gebührende Stellung im Statsrat ein. Bei der Versammlung der Generalstaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob er abermals seine Stimme zu Gunsten der Reformation, diesmal verhallte sie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingestellt, beiden Theilen Duldung empfohlen; mächtiger als je breitete sich der Protestantismus aus, als sein Haupt galt Coligny, nachdem er Febr. 1561 seinen Sohn nach dem reformirten Ritus hatte taufen lassen. Noch hielt er es für möglich, auf gesetzmäßigem Wege seinem Glauben öffentliche und rechtliche Anerkennung zu erringen. Im Bunde mit dem Kanzler L'Hôpital setzte er die Berufung des Gesprächs in Poissy durch, aber die ersehnte Einigkeit brachte das Kolloquium (9. Sept. bis 16. Okt. 1561) nicht, vgl. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1851, Bd. II, S. 168—430; Klipffel, Le Colloque de Poissy, Paris 1868, Bulletin T. 22, 1873, S. 385 ff.

Das Blutbad in Vassy (1. März 1562) machte allen friedlichen Versuchen ein Ende und gab das Zeichen zu den schrecklichen Religionskriegen, die 30 Jahre lang Frankreich verheerten. An die Spitze der Katholiken trat das Triumvirat, auch den schwachen Anton von Navarra hatten sie auf ihre Seite gezogen, um seinen Bruder (Louis) Condé und Coligny scharten sich die Protestanten. Während der ersten 10 Jahre hat Coligny hierin die Hauptrolle gespielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegerischer Erfahrung, Organisationstalent, Besonnenheit und Charakterfestigkeit. Lange zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In seiner Seele hatte neben dem Hugenotten auch der Patriot seinen guten Raum; er liebte seinen Glauben und seine Glaubensgenossen aufrichtig, aber die Ruhe und die Größe seines Vaterlandes galt ihm auch nicht gering. Als Feldherr erkannte er klar die numerische Schwäche der Seinigen, die Schwierigkeit, die Partei zusammenzuhalten, und die unausbleibliche Notwendigkeit, dem Feinde des Vaterlandes die Hand zu bieten, Deutsche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Ein so stark ausgeprägtes sittliches Gefühl, wie er es hatte, nimmt es schwer, den Kampf gegen die einmal bestehende Gewalt aufzunehmen, auch wenn die Angegriffenen die Unschuldigen sind. In den Märtyrertod zu gehen, hätte er sich keinen Augenblick besonnen, wol aber in den Bürgerkrieg. Indessen alle diese Gründe wurden durch die Bitten seiner Freunde, durch die Tränen seiner Frau, durch die dringende Notwendigkeit, die Glaubensgenossen zu schützen — und Teilnahmslosigkeit wäre Verrat gewesen — in den Hintergrund gedrängt; mit schwerem Herzen zog Coligny das Schwert, er sah mit prophetischem Blicke das ganze Unglück seines Hauses, noch mehr, daß man auf sein Haupt alle Verantwortlichkeit für die Bürgerkriege schieben werde, und es läßt sich nicht leugnen, daß solche Erwägungen oft militärische Maßregeln gekreuzt und „das einmal gezogene Schwert unsicher führen und unzeitig in die Scheide stecken ließen“. Potenz, Geschichte des franz. Calvinismus II, S. 130.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zahlreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot besetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Versammlung gelobten sämtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu tun — denn der Krieg sollte ausgesprochenermaßen nur gegen die falschen Ratgeber des Königs geführt werden. Aber das Glück der Waffen war nicht mit den Hugenotten, Condé ließ sich durch Unterhandlungen vom Hofe hinhalten; es fehlte bald an Geld, auch die Disziplin konnte nicht mit der anfänglichen Strenge aufrecht erhalten werden; die Guisen, durch ausländische Truppen verstärkt, eroberten (26. Okt. 1562) das wichtige Rouen. Einen Monat vorher (20. Sept.) war den Engländern durch den Vertrag von Hamptoncourt Havre eingeräumt worden; auch Coligny hatte ihn unterzeichnet, gewiß mit schwerem Herzen, nur durch die äußerste Not gezwungen; dem Erbfeinde eine wichtige Stadt überlassen zu haben, blieb ein Flecken auf seinem Gewissen, auch wenn der Gegner zuerst Fremde ins Land gerufen. Erst als im November die deutschen Hilfsvölker unter Andelot anlangten, waren die Protestanten wider stark genug, das offene Feld zu halten. An Paris zogen sie vorbei eben als das Parlament die Rädelsführer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dez. zur Schlacht, den Protestanten unerwartet und ungünstig, nur ein letzter gewaltiger Angriff Col. rettete sie vor völliger Niederlage. Die Gefangennahme Condés machte den Admiral auch dem Namen nach zum Oberbefehlshaber, er wandte sich in die Normandie, deren er durch seine zahlreiche Reiterei bald Herr wurde. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guise (am 24. Febr. 1563, im Lager vor Orleans erschossen von Jean Poltrot de Mérey) eine Wendung der Lage hervor. So günstig dieselbe für die Hugenotten in militärischer Hinsicht war, indem die bedeutendste Kapazität der Feinde damit vom Schauplatz abtrat, so viel schadete jener Meuchelmord moralisch ihrer Sache, besonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen anderen zur Tötung von Guise als zu einer Gott wolgefälligen Tat beredet worden zu sein. Als Coligny dies erfuhr, ließ er sogleich Poltrots Aussagen drucken, begleitet mit seinen Anmerkungen. Die Akten des Prozesses, die sämtlich vor uns liegen, geben folgendes Resultat (vgl. Mémoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclesiastique des églises réformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine schändliche Verleumdung, Coligny als Urheber oder Miturheber des Mordes darzustellen; aber von allem Verdacht des Mitwissens ist er schwerlich freizusprechen. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrots konnte er vermuten, mit welchem Unternehmen jener Mensch sich trage. In ruhigen Zeiten scheint schon dieses verwerflich, aber man darf nicht vergessen, daß Coligny früher Guise mehrfach vor Meuchelmorden warnte, daß er sich nach Ausbruch des Krieges dieser Pflicht entbunden glaubte, und daß eine solche Zeit, wie sie Frankreich damals hatte, auch auf das Urteil der sittlich hochstehenden Personen notwendig einwirkt. Mit seiner charakteristischen Offenheit schreibt er an Katharina von Medici (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück Frankreichs, ebenso für die Kirche Gottes und besonders für sich und sein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Wiederherstellung des Friedens gegeben sei. In seiner zweiten Erklärung vom 5. Mai spricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindseligkeiten erlaubt, keines gespart haben, um sich eines so großen Feindes zu entledigen. Die Familie Guise, durch solche Erklärungen nicht persönlicher gestimmt, betrieb nach dem Friedensschluss eine gerichtliche Anklage gegen die Mitschuldigen Poltrots. Bei der Rotabelnverurteilung von Moulins wurde durch Beschluß des Geheimen Rates (29. Jan. 1566) Coligny für vollständig unschuldig und unbeteiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Versöhnungsscene entzog sich der Son des Gemordeten, die bisherige Eifersucht der beiden Adelshäuser war zum tödlichen Hader geworden, und welche blutigen Früchte dieser für Coligny brachte, zeigte die Tholomäusnacht.

19. März 1563 machte der Friede von Amboise, der dem protestantischen

Abel Gewissens- und Kultusfreiheit brachte, dem protestantischen Volke weniger günstig war, dem I. Religionskriege ein Ende. Coligny, der mit englischer Unterstützung denselben mächtig erneuern wollte, konnte seine Mißbilligung über den raschen Friedensschluss nicht verhehlen, stimmte aber endlich auch bei. Er geleitete die deutschen Hilfsvölker an die Grenze und zog sich dann auf sein Schloß Châtillon zurück; an dem Kriege gegen England zur Eroberung Havres nahm er nicht teil, er wollte in keine falsche Stellung zu Elisabeth geraten.

Die 4 Friedensjare, die nun folgten, brachte Coligny meistens in Châtillon zu, als Familienvater beschäftigt, die Erziehung seiner Kinder zu leiten, stets bereit, seinen Glaubensgenossen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Einen Lieblingsplan nahm er wider auf, Frankreich in der neuen Welt Kolonien zu verschaffen, sie sollten den Handel beleben, den Reichtum des Mutterlandes vermehren, besonders aber den verfolgten Hugenotten eine neue Heimat bieten und den unruhigen Elementen einen Schauplatz ihrer Tätigkeit öffnen. Nach seinen Anweisungen war Villegagnon 12. Juli 1555 nach Brasilien gefegelt, 18. Febr. 1562 furen Jean Ribaud und 22. April 1564 Ribaudière nach Florida, leider scheiterten alle drei Kolonisationsversuche. Unterdessen war der Aufstand in den Niederlanden ausgebrochen. Coligny trat mit den Häuptern in Verbindung, Albas Einzug in Brüssel, die Verhaftung von Egmont und Horn (9. Sept. 1567) trieb auch die Hugenotten wider unter die Waffen. Seit der Zusammenkunft in Bayonne (Juni 1565) traute man dem Hofe die schlimmsten Absichten zu, es fehlte nicht an Gerüchten, Condé sollte gefangen, Coligny enthauptet werden. Sie fügten sich bedroht und pflogen ernstliche Unterhandlungen; noch einmal gelang es Coligny, zur Ruhe und Mäßigung zu ermanen, aber endlich überzeugte auch er sich, wollten sie sich nicht wehrlos dahinschlachten lassen, so mußten sie angreifen. Er entwarf den Plan, sich der Person des Königs, der in Monceaux bei Meaux war, zu bemächtigen, um die Legitimität für sich zu haben. Am 27. Sept. 1567 brachen die Verbündeten los, trafen jedoch den König nicht ungewarnt, und der Bürgerkrieg, den sie vermeiden wollten, entflammte jetzt aufs neue. Vor den Toren von Paris, bei St. Denis, wurde eine Schlacht geschlagen (10. Nov. 1567); widerum war es ein halber Sieg; daß es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberstehenden Flügel des feindlichen Heeres schlug. Nach der Schlacht wandten sich die Protestanten in den Osten, zogen die deutschen Hilfstruppen unter Johann Casimir an sich und brachen dann gegen das Innere vor. Der Hof sah sich genötigt, den „kleinen Frieden zu Longjumeau“ zu schließen, am 23. März 1568, der den Protestanten die ungewisse Sicherheit des Edikts von Amboise wider gab. Coligny traf ein verwaisetes Haus; am 3. März 1568 war seine Frau in Orleans gestorben. Auch die Ruhe dauerte nicht lange. Der Hof konnte den Überfall von Monceaux nicht vergessen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sei. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Statsrat, die Andersgesinnten, wie L'Hôpital, mußten ausscheiden. Man beschloß, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und daß die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären, wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Royers aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifscharen und langten (19. Sept.) wolbehalten und von zahlreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jare lang ihr Sammelpatz, ihre festeste Burg.

Der III. Religionskrieg der nun begann, hartnäckiger und grausamer als die früheren, hatte seinen Schauplatz besonders im Süden und Südwesten, wo die Hugenotten eine Reihe fester Plätze (Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) eroberten, auch von England und Deutschland kam Hilfe, wie andererseits Pius V. den Katholiken Geld und Truppen sandte. Bei Jarnac (Dep. Charente, 13. März 1569) wurden die Hugenotten geworfen, Condé ermordet, wenige Wochen nachher verlor der Admiral seinen tapferen Bruder Andelot zu Saintes (27. Mai); der

Krieg wurde indessen mit Heftigkeit fortgesetzt, die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (namals K. Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heer, den tatsächlichen Oberbefehl führte Coligny. Verstärkt durch das Heer des Pfalzgrafen Johann Kasimir zog er vor Poitiers, verlor aber bei dessen Belagerung 7 Wochen (24. Juli bis 7. Sept.) und 3. Okt. 1569 erlitten die Protestanten bei Montcontour (Dep. Vienne) die erste vollständige Niederlage. Coligny selbst wurde verwundet, aber sein Mut war nicht gebrochen, obgleich das Parlament in Paris ungefähr um dieselbe Zeit ihn mit anderen in contumaciam zum Tode verurteilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung, lebendig oder tot, einen Preis von 50,000 Talern setzte. Er beschloß, sich gegen den Südosten zu wenden; 18. Okt. trat er „seine große Reise“ an, über die Dordogne gegen die Garonne den Krieg mit Krieg während, an Toulouse vorüber nach Perpignan, von dort über Montpellier und Nîmes den Rhone hinauf. In St. Etienne (Dep. Loire) befahl ihm eine tödtliche Krankheit (26. Mai 1570), mehrere Wochen rastete das Heer dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn alles hing. Wider hergestellt drang er in Forez und Burgund ein, bei Arnay le Due kam es (26. Juni) zum letzten Mal zum Treffen, die Protestanten siegten und Colignys Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen, da machte ein Waffenstillstand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Bald folgte der Friede von St. Germain (2. Aug. 1570), der den Hugenotten Gewissens- und Kultusfreiheit mit 3 Sicherheitsstädten gewährte; diese günstigen Bedingungen waren wesentlich Colignys Verdienst, seine Tapferkeit und sein Aussharren hat den Protestantismus in Frankreich damals gerettet.

Es waren die schwersten Tage in seinem Leben gewesen, schönere ehrenvollere sollten jetzt anbrechen; zunächst geleitete er die unbändigen deutschen Mietstruppen an die Grenze, dann eilte er nach Rochelle. Dort reichte der rüstige, aber schon bejahrte Held seine Hand der Gräfin Jaqueline von Montbel und Entremont, einer jungen durch Geist und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen (25. März 1571).

Bei Hofe war allmählich die Stimmung auch eine andere geworden, Karl IX., großen Plänen keineswegs abgeneigt, eifersüchtig auf seinen Bruder Anjou, suchte von den Verwicklungen Spaniens in den Niederlanden Vorteil zu ziehen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen, und unterstützte insgeheim die dortigen Aufständischen. Es war die Ban, auf welche Coligny stets die Politik Frankreichs hatte lenken wollen und da der Hof guten Willen zeigte, den Forderungen der Hugenotten gerecht zu werden und die vorgeschlagene Vermählung Heinrichs von Navarra mit Margaretha von Valois, Karls IX. schöner Schwester, eine engere Einigung der Parteien in Aussicht stellte, so sah Coligny keinen Grund, das freundliche Einladungsschreiben, das ihn nach Hofe lud, abzulehnen. Nicht ungewarnt, nicht blind, nicht tollkühn, sondern mit der besonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode oft genug ins Angesicht geschaut hat und ihn nirgend fürchtet und im festen Vertrauen auf das Wort seines Königs, reiste er nach Blois. 12. Sept. 1571 traf er dort ein, froh seinem Landesherrn nicht mehr als Parteihaupt gegenüber, sondern als Freund, als erster Berater zur Seite stehen. Von da an hatte er entschiedenen Einfluss auf den König; eifrig betrie er die Heirat Heinrichs von Navarra mit Margaretha; nach endlosen Verhandlungen wurde 11. April 1572 der Heiratskontrakt festgesetzt, der päpstliche Dispensation entschlag man sich. Noch mehr lag ihm daran, den König für „flandrische“ Projekt zu interessieren; französische Freischaren unter La Moue, Suis und andern, von der Regierung insgeheim unterstützt, drangen in Flandern ein, eroberten Mons und Valenciennes, da änderte der Sieg Albas über (11. Juli) alles. Nun erhob die spanische Partei am Hofe wider ihr Haupt, ihrer Spitze Katharina, welche den Krieg mit Spanien fürchtete, ihr Mißtrauen gegen Coligny nie aufgegeben hatte und mit steigender Eifersucht seinen wachsenden Einfluss auf den König bemerkte; nun verwandelte sich ihre Eifersucht in Haß, treulich zur Seite stand ihr darin ihr Lieblingssohn Anjou, auch die Zeit

schafft der Guisen hatte sich in den Toren nicht vermindert; sie kamen überein, den Admiral aus dem Wege zu räumen und gewannen dazu einen gewissen Mauzevel, der schon einmal zum Meuchelmord verwendet worden war. Der König hatte damals noch keine feindselige Absicht gegen ihn (s. seinen Brief an seinen Gesandten Mondoucet bei Alba, das Einverständnis mit Dranien zu unterhalten, aber vor dem Herzog möglichst geheim zu halten. Den 12. Aug. 1572. Biblioth. nationale MS. fonds S. Germain H. 228—33). Coligny war davon überzeugt und erklärte den vielfachen Warnern gegenüber: Lieber wolle er 100mal sterben, als immer in Argwon leben. 18. Aug. war die Hochzeit von Heinrich und Margarethe. 22. Aug. um 11 Uhr, als Coligny vom Louvre in seine Wohnung (Hôtel Ponthieu jetzt Café Coligny, rue de Rivoli N. 144) ging, wurde er durch 2 Schüsse am linken Arm und am Zeigefinger der rechten Hand verwundet. Zwei Tage schon hatte Mauzevel auf ihn gelauert, nach der Tat gelang es ihm zu entfliehen. Die Nachricht von der Freveltat durchflog Paris, überall die größte Bestürzung erregend. Am Bette des Schwerverwundeten sammelte sich die ganze Schar seiner Verwandten und Glaubensgenossen, die meisten rieten, bei diesen gespannten Verhältnissen die gefährliche Stadt zu verlassen; aber Coligny, unterstützt von seinem Schwiegerson Tölgny, wollte bleiben, auf des Königs gute Gefinnung vertrauend. Dieser hatte bei der Nachricht von dem Attentat zornig ausgerufen: Soll ich denn niemals Ruhe haben! Mittags besuchte er den Kranken, einer geheimen Unterredung beider machte Katharina, welche ihren Son begleitet hatte, bald ein Ende. Auf dem Heimweg gestand der König, nach langem Drängen seiner Mutter, der Admiral habe ihn gewarnt, die Staatsgewalt nicht in andere (d. h. in ihre) Hände kommen zu lassen. Nun war Katharina entschlossen, das angefangene Verbrechen zu vollenden; die Häupter der Hugenotten mit einem Schläge zu treffen, diese Gewaltmaßregel stand als letztes Mittel schon lange vor ihrer Seele, vielleicht hätte sie sich mit Colignys Blute begnügt, nun da der Anschlag mißglückt war, mußten er und seine Anhänger sterben. Samstag Mittags im Tuileriengarten wurden diese Beschlüsse gefaßt; Teilnehmer des Blutrates waren Katharina, Anjou, Tavannes, Birago, Gondi u. a.; Gondi, früher Erzieher des Königs, fürte die schwierige Aufgabe, denselben für die Bluttat zu gewinnen, glücklich aus, indem er ihm vorstellte, die Hugenotten werden den Anschlag auf des Admirals Leben nie verzeihen und den König stets als Mitschuldigen betrachten. Nachdem einmal Karl den Gedanken in sich aufgenommen, ging er in seinem Ungefühle weiter als die andern und wollte die Ausrottung aller Hugenotten. Die Nacht verging unter den Vorbereitungen, die Rollen wurden verteilt, Erkennungszeichen verabredet zc. Der junge Herzog von Guise übernahm das ihm angenehme Geschäft, seine Rache an seinem Todfeinde zu kühlen. Morgens, Sonntag den 24. Aug., gegen 4 Uhr nahte die lärmende Schar der Mörder, die Ermordung des Admirals sollte das Zeichen zum allgemeinen Blutbad geben; die Türen wurden gesprengt, die Wachen niedergestochen. Coligny ließ sich beim ersten Lärm aus dem Bett heben, von seinem Hausgeistlichen Merlin ein Gebet sprechen und befahl den Seinigen, sich zu retten, er sei schon lange zu sterben bereit. Die Mörder Besäme (eigentlich Simanowitz aus Böhmen), Martin Koch, Saarlabous, Coffeins hieben und stachen auf den wehrlosen Greis ein, bis er zu Boden sank, und stürzten den noch zuckenden Leichnam aus dem Fenster auf die Straße, der Herzog von Guise gab dem Toten, „den alle Mörder Frankreichs so sehr gefürchtet hatten, so lange er lebte“, einen Fußtritt, Petrucci schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre (er soll nach Rom geschickt worden sein, fraglich ist, ob er dort ankam); der verstümmelte Leichnam wurde durch die Straßen von Paris gezogen und am Galgen von Montfaucon aufgehängt; der Marschall Montmorency ließ ihn nach einigen Tagen abnehmen und beisetzen; nach mancherlei Schicksalen wurden die irdischen Überreste Colignys 7. Sept. 1851 in einer eisernen Kiste in ein Mauerstück des sonst zerstörten Stammschlusses Châtillon eingemauert. In Paris wütete der Mord überall, kein Alter, kein Stand noch Geschlecht, nicht Wissenschaft, nicht Verdienst wurden geschont, Privat- rache und Habgier verbündeten sich mit fanatischer Mordgier. Von Paris ver-

breitete sich das Mordeu wie ein blutiger Strom durch ganz Frankreich, in Stadt und Dorf widerholte sich das entsetzliche Schauspiel der Bartholomäusnacht. Die Zahl der Opfer schwankt zwischen 10—100,000; am wahrscheinlichsten belief sie sich in Paris auf 5000, im übrigen Frankreich etwas über 20,000. Auf Befehl des Hofes erklärte das Parlament durch Beschluß vom 27. Okt. Coligny des Hochverrats für schuldig, ließ sein Wappen zerschlagen, sein Schloß zerstören und erklärte seine Nachkommen auf ewige Zeiten für unehrlieh. Durch Beschluß vom 10. Juni 1599 wurde dies Urteil vollständig kassirt. Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tebeum in 3 Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrat und die Niedermetzlung verewigen.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Colignys Familie. Von Charlotte de Baval hatte er 6 Söhne und 2 Töchter, 3 Söhne starben frühe. Der 4., Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder Odet (geb. 24. Dez. 1560) den Nachstellungen der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wider nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Geheimen Rats und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Son, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht drei Jahre in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jahre 1591 trat er zum Katholizismus über. — Von den 2 Töchtern Colignys starb die eine, Renée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heiratete zuerst L'oligny, verlor aber ihren Gemal in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verhehlchte sich im J. 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemal durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das deutsche Kaiserhaus, das englische Königshaus und der Graf von Paris leiten ihre Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemalin Colignys, Jaqueline d'Entremont; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habfüchtigen Herzog eingesperrt; ihre und Colignys Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Konfession erzogen; sie selbst wurde eingekerkert, gegen das Versprechen der Abschwörung freigelassen, später wider eingesperrt und starb Dez. 1599 im Kerker; ihr Wunsch, die Marcia des neuen Cato zu werden, war in furchtbarer Weise in Erfüllung gegangen.

Litteratur. Von Colignys Hand existirt eine Darstellung der Belagerung von St. Quentin, ein Muster klarer, durchsichtiger Schreibart, zuerst gedruckt als *Mémoires de l'amiral de Coligny*, Lanel, Paris 1623, 4°, aufgenommen in du Bouchet, *Preuves de l'histoire de la maison de Coligny*, Paris 1662; Collection Petitot I. Sér. T. 32; Michaud. T. 8, auch sonst unter anderem Titel; seine Verteidigungsschriften im Prozeß Poltrot s. oben S. 308, seine Ordonnanzes Cimeter et Danjou, *Archives curieuses*, Sér. I, T. 8; sein Tagebuch, eine Geschichte der Bürgerkriege von ihm, unter seinem Nachlaß gefunden, ließ Katharina ins Feuer werfen, ein wahrer Mord an der Wissenschaft; Briefe von ihm, in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs, Deutschlands, Englands und der Schweiz zahlreich zu finden, sind gedruckt: *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, Paris 1852 sq. beinahe in jedem Jargang, bes. Jarg. 1. 2. 14. 21, ferner in *Archives des missions scientifiques et littéraires*. Sér. III. T. 2. 3.

Von Werken über jene Zeit: Ranke, *Geschichte Frankreichs* im 16. und 17. Jahrhundert; Baum, *Leben Bezas* s. o.; Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus* Bd. 1—3; Soldan, *Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX.* 1. 2, Leipzig. 1855 (vortreffliches Werk); H. Martin, *Histoire France* T. 8. 9; Froude, *History of England from the fall of Wolsey to Death of Elisabeth*, Bd. 1—12, London 1856—70; Ebeling, 7 Bücher *französischer Geschichte* I. II., Tübingen 1855—60; von demselben: *Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX.*, Leipzig 1872; Aumale, *Histoire princes de Condé*. 1. 2. Paris 1863—64; La France protestante, T. III. Auf Wunsch der Witwe Colignys verfaßte Franz Hotmann eine kurze Le-

bensbeschreibung von ihm: Gasparis Colonii magni quondam Franciae Amiralii vita 1575, s. l. anonym; ins Französische, Englische (von Golding, Lond. 1576) und Deutsche übersetzt. Überarbeitungen davon sind die Ausgaben La vie de messire Gaspar de Colligny, Leyden 1643, Amsterd. 1643, Paris 1665 u. oft. La vie de Gaspard de Coligny, Cologne 1686 von Sandras de Courtitz ist mir unbekannt. Auf jener Darstellung Hotmanns beruht das frische Lebensbild Colignys von C. Stähelin, Protestant. Monatsblätter von Gelzer 1858, Bd. 11. 12, erweitert von Meylan, Vie de Gaspard de Coligny, Paris 1862 (übersetzt von Ledderhose).

Vortrefflich ist die Skizze von Tessier, L'amiral Coligny, Paris 1872. Ein den Anforderungen der Wissenschaft entsprechendes Werk über Coligny fehlt noch; Graf J. de Laborde hat es unter der Feder und treffliche Proben gegeben, Bulletin 1870. 73. 74. Über die Bartholomäusnacht: Memoires de l'Etat de France, Middelburg 1576 (von Simon Goulard); Soldan in Raumers historischem Taschenbuch Jarg. 1854, zuverlässig und genau; Coquerel, Histoire de l'église réformée de Paris I. Paris 1862, mit reichen Quellenangaben: White, The massacre of St. Bartholemew. 1. 2. Lond. 1868, mir nur durch die Rezension von A. Maury im Journal des savants, 1871, bekannt. [Acton] The Massacre of St. Bartholemew, in North British Review, Oct. 1869. Le strage di San Bartolomeo (von Gar), Venezia 1870 mit vielen neuen Dokumenten. **Th. Schott.**

Collation, s. Benefizium.

Collegia pietatis, s. Spener, Pietismus.

Collegialkapitel, s. Kapitel.

Collegialsystem, s. Kollegialsystem.

Collegium germanicum, s. Collegia nationalia.

Collegia nationalia oder **pontificia**, insbesondere das Collegium Germanicum. Diese Kollegien sind Bildungsanstalten für Missionarien, die in christliche akatholische Länder gehen sollen. Sie verdanken ihre Entstehung zunächst Ignatius von Loyola, der das erste von ihnen zu Rom im Jare 1552, also nur zwölf Jare später als den Jesuitenorden selbst, nach einem schon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutschland stiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeschichte, Berlin 1837, S. 275). Nach dem Muster dieses Collegium Germanicum sind später alle ähnlichen Anstalten gestiftet. Dasselbe ist, nach dem Buchstaben seiner Fundation, ein Gymnasium mit einer theologischen Fakultät, das alle Rechte der römischen Universität genießt und von einem Rektor und Lehrer aus dem Jesuitenorden geleitet werden sollte; in Wahrheit aber ein klosterliches Erziehungsinstitut, anfangs für Geistliche allein, dann eine zeitlang auch für Laien, dessen Schüler den Unterricht in der römischen Studienanstalt der Jesuiten — dem Collegium Romanum — teilen und übrigens unter deren Aufsicht leben. Die oberste Leitung erhielt eine Kommission von sechs Kardinalen, Protektoren genannt. Diese Protektoren sollen nach den Statuten in Deutschland Vertrauensmänner haben, die sich nach fähigen jungen Leuten umsehen und außer den Deutschen auch Schweizer, Friesen, Geldrische, Clevische und Ständenavier senden dürfen: denn eben aus kezerischen Gebieten wünschte man Schüler zu haben. Dieselben müssen zwischen fünfzehn und einundzwanzig Jare alt, gesittet und von der Natur wol ausgestattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weise sich auszudrücken begabt sein. Noch in ihrer Heimat werden sie mit den Gesetzen der Anstalt bekannt gemacht, und nur nachdem sie sich bereit erklärt haben, ihnen vollständig gehorsam zu sein, nach Rom geschickt, dort aber vom Rektor erst wiederholt geprüft und hierauf, nach erfolgter Entscheidung der Protektoren wirklich aufgenommen. Dabei verpflichten sie sich zu lebenslänglicher Treue gegen den Papst, die römische Kirche und die katholische Religion — zweitens den geistlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, sobald die Kardinal-Protektoren es befehlen; — drittens im Collegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, sondern bis sie fähig erachtet sind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutschland geschickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieses Abgeschicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung ist,

so befiehlt Ignatius, mit großer Vorsicht zu vermeiden, daß etwa irgend jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor diese spezielle Verpflichtung, sich senden zu lassen, ausdrücklich und bestimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geschlecht von Priestern zu erziehen, das an wissenschaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachsen sei, dessen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenstrenge und Gesinnung aber geeignet sein möchte, dem gesunkenen katholischen Priesterstande in Deutschland einen neuen Geist zuzubringen. Dieser Zweck wird dem eintretenden Alumnus mit dem Bemerkten vorgehalten, daß er seiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr gestatte, die Anstalt wider zu verlassen und eine andere Lebensaufgabe zu wählen (*aliam vitae conditionem amplecti*). Vielmehr müsse jeder Alumnus, sobald es den Protektoren beliebt, sich von ihnen absenden lassen, um an denjenigen Orten seiner Heimat zu arbeiten, an welchen er damit die beste Frucht schaffen könne. Diese Pflicht muß er mittels ausdrücklicher Zusage, von der nur die Protektoren entbinden können, und deren Bruch mit schweren Kirchenstrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und schriftlich, in doppelter Formel, dahin gehend, daß, nachdem der Alumnus die gesamte Stiftung (*collegii institutum*) begriffen, er sich ihren Gesetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Absichten (*intentionem*) der Protektoren sowol im Kollegium selbst, als nachher (*discedendo*) erfüllen wolle: daß er alle akatholischen Meinungen abschwöre, „daß zum Kampfe gegen sie gestiftete, fromme Institut dieses Kollegiums billige und sich ihm einordne, um es nach allen seinen Einrichtungen treu zu halten“. Julius Cordara, *Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa, Romae 1770*, Fol. Daraus: Das deutsche Kollegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken, Leipzig 1843, und A. Theiner, *Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten*, Mainz 1835, S. 85 ff.

Nach kurzer Blüte war dieses Kollegium gesunken und fristete ein kümmerliches Leben, bis P. Gregor XIII., der fast allen Jesuitenschulen der Welt sich irgend einmal woltätig erwiesen hat, es am 6. August 1573 neu einrichtete und hierauf zu Rom ein griechisches (13. Jan. 1577), englisches (22. April 1579), ungarisches, welches er im Jare 1584 mit dem deutschen vereinigte, ein maronitisches (26. Juni 1584), ein thracisch-illyrisches Kollegium sowie drei dem Germanicum sehr ähnliche Anstalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Gesinnung dabei spricht er in der Stiftungsurkunde der *Coll. Anglicanum* folgendergestalt aus: „Täglich sehen wir die Kirche mit Hinterlist und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren älteren Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, sind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottlosigkeit und lästerlichen Wankens gegen sie kämpfen. Diesem Angriff setzen Wir nach der Pflicht unseres Amtes die uns zu Gebot stehenden Kräfte entgegen und verteidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unserm Schutze sind. Der wirksamste Schutz aber und das kräftigste Gegenmittel ist, in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weiches Gemüt leicht zum Guten zu wenden sein wird, im katholischen Glauben zu befestigen“. Daher, sagt Gregor, habe er von Anfang seiner Regierung an gestrebt, National-Kollegien in Rom zu gründen, als Pflanzschulen des katholischen Glaubens und seiner unverfälschten Lehre (*diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sinceræ ad eam institutionis seminaria*). Wie im Gedanken, so auch in der Form sind diese Anstalten insgesamt Nachahmungen des Germanicum: selbst ihre Stiftungsurkunden stimmen größtenteils, und auf vielen Punkten wörtlich, überein. Das maronitische, ungarische und griechische sind dabei untereinander näher, als mit dem englischen verwandt, welches seinerseits dem Germanicum am ähnlichsten ist.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerst zwei bedeutsame Zusätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieser Institute bezeichnen: Ersten daß die Schüler, wenn sie in die Anstalt eintreten, nicht sogleich,

sondern erst nach einer Prüfungszeit von sechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leistendes eidliches Versprechen, das geistliche Leben niemals verlassen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienst der Seelsorge auf Befehl der Obern allezeit bereit sein zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergestalt wirkliche Alumnen geworden sind, fünf Privilegien verliehen, die darauf hinausgehen, daß die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Kollegiums gehalten war, erst in ihrer Heimat ordinirt werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich noch vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1) außer den gewöhnlichen Ordinationszeiten, 2) ohne Beobachtung der gesetzlichen Interstitien, 3) ohne Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4) ohne einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5) endlich ohne daß ein Defectus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den ignatianischen Statuten des deutschen Kollegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, daß Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar titellosen Ordination (s. d.), teilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszweck auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatz eine Art abgeschwächter Professleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Benefiziums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (professionis, paupertatis) ersetzen. Durch diese Einföhrung der Ordination ohne Titel geschah daher im Jahre 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Collegia zu einer Art geistlicher Kongregationen unter bestimmten Oberen, nämlich den Protoktoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das deutsche Kollegium (1584 1. April) definitiv mit dem ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie rezipirt beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Daß der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondere die in Deutschland verweilenden, der Rektor des Kollegiums väterliche Sorge tragen soll, indem „er von ihren Arbeiten Kenntnis nimmt und sie liebevoll tröstet“. Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten teils zu berichten (eorum labores cognoscendo), teils dieselben von ihm dirigiren zu lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wol gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, daß während in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profess getan haben, für besonders paßlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — im Gegensatz dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einen Orden oder eine ordensähnliche Kongregation, ohne ausdrückliche Erlaubnis der Protoktoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rektor und den Protoktoren seines Kollegiums lebenslänglich schuldet.

Manche gregorianische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schief mit der Zeit wider ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein schottisches Kollegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Kongregation de propaganda fide gegründet ward und an der Verfassung jener An-

stalten insofern etwas änderte, als der ihr zugewiesenen Kompetenz gemäß zuerst Kardinäle aus ihrer Mitte zu Protoktoren ernannt wurden, und allmählich das Protektionsrecht im wesentlichen an die Kongregation als solche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei ähnliche Kollegien, das Collegium Urbanum de propaganda fide von Gregor XV. am 1. August 1627 (s. über die Verfassung desselben die Münchner historisch-politischen Blätter Jarg. 1842, Bd. X, S. 147 ff.) und das Collegium Hibernense von demselben im Jare 1628, letzteres für Irland, ersteres ohne Beschränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewol es erst allmählich diesen ganz weiten Gesichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Mustern. Außer Rom aber wurden theils fundirt, theils erneuert und mit Statuten versehen die Kollegien von Wien, Prag und das Illyricum von Voretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das irländische am 12. April 1631, das erzbischöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das griechische Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das chinesische unter dem Namen Familia Jesu Christi zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jare 1677 der Sekretär der Kongregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Papst, der unter dem Titel *Etat présent de l'Eglise catholique* in französischer Übersetzung zu Amsterdam 1716 gedruckt worden ist (s. über denselben meine Schrift: *die Propaganda* u., Göttingen 1852, Th. I, S. 107 f.), eine offizielle Darstellung des Geschäftskreises der genannten Behörde gab, spricht er als ihren Grundsatz aus, daß für jedes häretische Land ein Nationalkollegium, nach dem Muster etwa des deutschen, existiren müsse. Er schließt daher seiner Darstellung der europäischen Missionen auch eine Aufzählung der damals bestehenden derartigen Anstalten an, in welcher er außer den genannten noch verschiedene andere zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Olmütz u. gelegene nennt. Ein offizieller Konspektus aus der neuesten Zeit findet sich in der *Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo*, Roma 1843, S. 21—27. Derselbe übergeht, weil sie untergegangen waren, die Kollegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, daß das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt sei und nennt folgende im obigen noch nicht genannte, teilweise jedoch von Cerri schon erwähnte Anstalten, von denen gerade aus dieser Aufführung gewiß ist, daß sie der Kongregation de propaganda fide als Missionskollegien bekannt, und wahrscheinlich, daß sie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet sind: in Italien das griechische Kollegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anstalt für Albanien, ursprünglich in Fermo, später mit dem Urbanum vereinigt, und ein Kollegium zu Melan in Savoyen, dessen nationaler Charakter nicht näher bestimmt wird; in Frankreich das Seminar *Des missions étrangères* für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Missionen der französischen Kolonien, sowie ein irisches Kollegium in Paris, nicht minder ein irisches Kollegium in Douay; in Irland selbst endlich vier neu gegründete Kollegien zu Younghall, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländische Missionen bestimmt.

Die Verfassung dieser Kollegien, soweit sie bekannt ist, beruht durchaus auf den schon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundsätzen. Allenthalben ist ihr Zweck, tüchtige, gut katholische, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelsorger zu erziehen: zu diesem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine bestimmte Anzahl Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden sollen, wo sie zu wirken bestimmt sind; damit nicht die katholische Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil sie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meistens der Jesuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder schon als geweihte Priester, oder wenigstens zur Ordination völlig vorbereitet entlassen, mit der Verpflichtung, ebendort als Missionare zu arbeiten. Vorstand des Kollegiums ist ein aus dem mit der Anstalt betrauten Orden entnommener Rektor, der auch mit den entlassenen Alumnen in obenerwähnter Weise in Verbindung bleibt, seinerseits aber

unter der Propaganda steht. Das mit dieser lokal am nächsten verbundene Kollegium „Urbanum de propaganda fide“ hat in seiner Verfassung weiter nichts eigentümliches, als daß es die Tendenz der übrigen ähnlichen Stiftungen generalisirt; und während sie allemal nur für ein einzelnes Land zu sorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonstration davon in dem Sprachenfeste an Epiphania ist bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Anlichkeit in der Einrichtung dieser verschiedenen Anstalten nur einen historischen Grund hatte: so mußte, seit sie alle der mit großer Macht versehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von selbst eine gleichmäßige sein. Zuerst gab Urban VIII. in einer Konstitution vom 18. Mai 1638 die ersten vier der oben erwähnten Privilegien des Collegium Anglicanum, nur mit etwas genauerer Formulirung der desfalligen Erfordernisse, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päpstlichen Kollegien (Coll. pontificia) und sämtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Ressort dieser Kongregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (Bullar. Congr. de propag. f. T. I, p. 91). Und wie von jeher dieser besonderen Privilegirung der Alumnen bei den Kollegien, für welche sie galt, andererseits auch eine besondere Verpflichtung entsprach, so hat ebenderjelbe Urban VIII. auch schon für sie alle — zu welcher Zeit ist nicht genau bekannt — einen und denselben beim Eintritt in die Anstalt abzulegenden Eid vorgeschrieben, dessen Formel nur in einer spätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660, Bullar. Propag. 1, 140) herstammenden Redaktion aufbewahrt ist. Sie enthält sechs einzelne Verpflichtungen: 1) Annahme der Verfassung der Anstalt, Unterwerfung und Einordnung in dieselbe, 2) Versprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, ohne Erlaubnis der Propaganda, niemals einzutreten, 3) den geistlichen Stand und alle seine Weihen auf sich zu nehmen, sobald diese Kongregation es befehle, 4) unter allen Umständen, auch wenn man in einem Orden Professur getan haben sollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erstatten, 5) auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Missionar in die Heimat sich zu begeben, und endlich 6) diesen Eid nach der von P. Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Deklaration zu verstehen. Dieselbe besagt, daß durch ihn jeder Alumnus für sein ganzes Leben und alle Lebenslagen (perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint) verpflichtet werde und seinen Eid nicht auf ihm beliebige Weise, sondern nur ad praescriptum Sedis Apostolicae leisten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorsam möge gehindert werden, soll jeder von einem Alumnus abgelegte Ordens-Professur, sobald er ohne ausdrückliche schriftliche Erlaubnis der Propaganda geschehen ist, nichtig sein, während zu ihrem Dienste auch derjenige, dem sie den Eintritt in einen Orden gestattet, nichtsdestoweniger verpflichtet bleibt. Anscheinend war es vorgekommen, daß Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wahl eines anderen Berufsberufes (status) damit zu entschuldigen versucht hatten, daß sie ohne diesen Schritt sich nicht würden haben ernähren können. Dies, sagt Alexander, sei keine Ausrede: der römische Stuhl lasse keinen Missionar, der redlich arbeite, in Not; außer etwa mit dessen eigener Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalkollegiums, möge er weltgeistlich geblieben oder Regular geworden sein, müsse, sobald er sich einmal diesem wichtigen Stande geweiht habe, so lange er lebt, jährlich — wenn er außerhalb Europa sich befindet, alle zwei Jahre — der Kongregation de propaganda fide einen schriftlichen Bericht erstatten über seine Person, Lage, seinen Aufenthaltsort und seine Arbeiten; er hat dies Schreiben, das an den nächstresidirenden apostolischen Nuntius abgegeben wird, jedesmal so oft zu wiederholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang bescheinigt. Zu solchen Berichten gibt es ausführliche Anleitungen, worüber nachzusehen ist meine angeführte Schrift Th. I, S. 341—348. — Zu der erwähnten Deklaration sind noch zwei andere vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen, in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Kollegien gemäß sind, genauere Anordnung getroffen und

bestimmt wird, daß wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewält haben sollte, dieses zwar seines Eides wegen stets widerruflich und die Propaganda befugt ist, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann seinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet sich also für sein ganzes Leben zu einer vollständigen und ausschließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Kollegiums, in welches er eintritt, um darin, allerdings auf Kosten der Kirche, erzogen und mit jenen besonderen Privilegien ausgestattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterstattung an die Propaganda. — Mindestens seit dem Jahre 1660 ist diese Art Verpflichtung von sämtlichen Alumnen der päpstlichen Nationalkollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegensatz der Missionarii regulares der offizielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine so ausschließliche Widmung aber für das ganze Leben ist nicht one Verwandtschaft zu einem gewöhnlichen Ordensprofess und diese Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten.

Wie das deutsche Kollegium, so halten auch die übrigen jedes einen bestimmten geographischen Bezirk im Auge, um gerade für diesen seine Schüler auszubilden. Selbst das allumfassende Kollegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für sein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmsweise anders über ihn. Ferner umfaßt dabei die Stiftung — das institutum — einer solchen Anstalt, neben der Erziehung der geistlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Kollegiums entsprechende Benützung. Indem also die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid sich der gesamten Stiftung anschließen, verpflichten sie sich lebenslang zu „einer bestimmten Mission“, d. h. zur Missionstätigkeit in einer gewissen Gegend; nämlich der, für welche eben diese Stiftung gemacht ist. Darauf beziehen sich in den Gesetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I, 148, 149, T. V. 139). Dies lag schon von Anfang an im Charakter der genannten Anstalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die sich in den angeführten Erlassen Alexanders VII. sehr deutlich ausdrückt. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat sich der Stiftung (fundatio) desjenigen Kollegiums eingeordnet und angeschlossen, in welchem er erzogen ist. Diesem „Institut“ hat er sich durch seinen Eid gewidmet, hat darin „Profess getan“ (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti tenentur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf sich genommen, lebenslang als Missionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergestalt seine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu sorgen, hat er durch Eid und genossene Erziehung sich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen andern Beruf darf er ergreifen, als der sich hiermit verträgt; haben daher solche Alumnen eine Lebensart gewält, in der sie ihn in irgend einer Rücksicht nicht mehr erfüllen können, so vermag die Propaganda dies jederzeit zu annulliren. Die Alumnen sollen stets da arbeiten, wohin sie nach der Stiftung ihres Kollegiums gehören, in den Bezirken, für die sie sich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem foundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuunt Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spiritualis scilicet earum provinciarum salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I, 145). So sollen sie auch, wenn sie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müssen, dies der Propaganda berichten, die niemanden, der auf den Titel der Mission ordinirt worden, darben lassen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I, 141, 142, 236).

Die Ordination auf den Missionstitel (ad titulum missionis oder,

was auch vorkommt, ad tit. illius — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) ist unter den Privilegien bereits genannt worden, welche anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalkollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um so größere Begünstigung, je strenger sonst auf gehörige Nachweisung eines Titels gehalten wird. Die Natur aber dieses Missionstitels ist nun klar aus der oben dargestellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltpriester ist nicht, wie ein ordensgeistlicher Missionar, auf den Titel seines Ordens geweiht; sondern wenn er weder ein Benefizium, noch etwa eigenes Vermögen hat, so ist es eine Frage, ob er überhaupt ordinirt werden kann? So lange nun die Mission, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte diese Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutschen Kollegiums war anfangs darauf gestellt, daß die Alumnen erst nach ihrer Rückkehr und von den deutschen Bischöfen sowol ordinirt, wie mit Benefizien versorgt und bei deren Konsekration gerade bevorzugt sein sollten, wobei nur ausnahmsweise auch schon an anderweit zu besoldende Reiseprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Elisabeth weder katholische Bischöfe, noch Benefizien; hier war also eine andersartige Hilfe nötig und man entschloß sich, die ausgebildeten Alumnen des Kollegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt seitens der Anstalt selbst (daher Tit. Collegii: Rigantius, Comm. in Regul. Cancell. XXIV, § V, Ed. Colon. 1751, 2, 401 sq.) Sorge zu tragen, so lange und so oft es nötig sei. — Die Deklarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Prinzip allmählich allgemein geworden ist, so daß in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und seine Kräfte gebrauchen will, oder aber die Oberbehörde dieser verschiedenen Kollegienstiftungen, die Kongregation der Propaganda selbst, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnen, wenn er nur in ihrem Dienste arbeiten mag, eventuell zu sorgen bereit ist. Auf diese Aussicht hin aber kann er auch allenfalls schon ordinirt werden; sofern er sich nur dagegen lebenslang zu dem geforderten Dienste verpflichtet.

Augenscheinlich zeigt dieser Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie sogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii sich als technischer erwiesen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Kongregation, mit denen die unter ihren Rektoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia ohnehin viel Ähnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der anderen Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Missionstitel so erkennbar hervor, daß er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Kurie geltende Ansicht ist — als ein Mittelglied zwischen dem Tisch- und Ordens-Titel aufgefaßt werden muß.

Heutzutage werden, soweit nicht durch die neueren politischen Ereignisse Störungen eingetreten sind, weit die meisten Alumnen der Nationalkollegien, z. B. sämtliche Schüler des Germanicum, und ebenso die Zöglinge des Kollegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jahres ihrer theologischen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchener hist. pol. Bl. X, 148), auf den Missionstitel ordinirt, gehen darauf in ihre Heimat und erhalten von der Propaganda so lange Lebensunterhalt, bis sie eine Anstellung bekommen. Können sie eine solche nicht erlangen, so kehren sie in bestimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Mission anderweitig verwendet.

Vgl. meine Schrift: Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht, Gött. 1852, Th. I, S. 73—91 und 225—245, woselbst die Belege zu dem hier Vorgetragenen im einzelnen angegeben sind. Mejer.

Kollegianten, s. Kollegianten.

Kollision der Pflichten, s. Kollision.

Kollyridianer, s. Kollyridianer.

Colombia, Vereinigte Staaten von; auch Neu-Granada. Rirchliche Statistik. Wie der Name so sind auch Flächeninhalt und Einwohnerzahl noch nicht

sicher festgestellt. Man berechnet jetzt das Gebiet auf 15,086 geogr. Quadratmeilen oder 830,700 Quadratkilometer, die Bewohner nach einer freilich ungenauen Zählung von 1871 auf 2,910,329 Seelen. Hierzu kommen noch die auf etwa 100,000 geschätzten nicht civilisirten Indianer, die wider ins Heidentum zurückgesunken sind. Die Religion der christlichen Bevölkerung ist die röm.-katholische, doch besteht seit 1851 verfassungsmäßig Religionsfreiheit, sodass andere Konfessionen das Recht öffentlichen Gottesdienstes haben; auch ist 1852 die Civilehe eingeführt. An der Spitze der Kirche stehen der Erzbischof von Bogotá und die Bischöfe von Popayán, Cartagena, Santa Marta, Antioquia, Panamá, Pamplona, Pasto (?). Die Pfarregeistlichkeit ist nicht sehr zahlreich. Auch die Zahl der Klöster hat sehr abgenommen; im J. 1854 gab es ihrer noch 32 mit 697 geistlichen Bewohnern. Die Geistlichen, für deren Ausbildung 4 Seminare und eine theologische Fakultät an der Universität in Bogotá erhalten werden, gelten durchweg für sehr ungebildet. Der sittigende Einfluss, den sie auf das Volk üben, ist ein geringer. Die Macht der Kirche ist sehr beschränkt. — In Bogotá haben die wenigen Protestanten nur einen eigenen Friedhof, aber kein Bethaus; sie bilden keine Gemeinde.

Quellen: Stein-Wappäus, Handbuch d. Geogr. und Statistik I, 3, S. 369 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. G. Platt.

Columba, s. Keltische Kirche.

Columba, der Jüngere, auch **Columban** genannt, ein altbritischer Missionar und Klostergründer, gebildet in dem Kloster Bangor, war seit dem Ende des 6. Jahrhunderts auf dem Kontinent tätig. Um 595 ließ er sich mit zwölf Genossen in der Wildnis der Vogesen auf den Trümmern des Schlosses Anegray nieder und erbaute ein Kloster, das er nach dem Muster seiner Heimat einrichtete und zum Ausgangspunkt seiner missionirenden und organisatorischen Arbeit machte. Denn es kam ihm nicht bloß auf Bekämpfung der allerdings noch vorhandenen Reste des Heidentums, sondern vielmehr auf Verbreitung des klösterlichen Lebens und christlicher Gesinnung an. Bald entstanden in Luxeuil, Fontaines, Besançon verwandte klösterliche Gemeinschaften, denen sich bald eine ganze Reihe von Stiftungen anschlossen. Ein großer Teil des späteren fränkischen Klerus ist durch diese Schule, welche sich gleichmäßig durch wissenschaftlichen Sinn und den Ernst christlicher Gesinnung, insbesondere aber durch Kenntnis und Befolgung der h. Schrift auszeichnete, hindurchgegangen. Bald sahen auf den Bischofstühlen des Frankenreichs die Schüler dieser altbritischen Klöster. Columban selbst erlebte dies freilich nicht. Ein Zusammenstoß mit dem König Theoderich und dessen Großmutter Brunhilde trieb ihn von seinen Stiftungen hinweg. Als der sittenstrenge Mönch den König wegen seines ausschweifenden Lebenswandels zur Reue setzte, ihm den Eintritt in sein Kloster versagte und sich weigerte, die unehelichen Söhne Theoderichs zu segnen und als ebenbürtig anzuerkennen, benutzte die Königin Brunhilde, welche fürchtete ihren Einfluss auf den König an Columban zu verlieren, die Abneigung des fränkischen Klerus gegen den Iren, welcher in mehreren Punkten, besonders in der Osterfeier, der tonsur und Klosterverfassung von der gallischen Sitte abwich, um ihn auf einer Synode verurteilen und aus dem Lande verjagen zu lassen. Er ward ergriffen und nach Nantes geschleppt, wo man ihn zur Rückkehr nach Irland zwingen wollte. Allein der Bedrängte entfloh zu Chlotar von Neustrien und begab sich von da, überall mit Ehrenbezeugungen überhäuft, zu dem austrasischen König Theodebert. In dessen Gebiet fallen seine weiteren Wanderungen rheinaufwärts, die er mit der Niederlassung am Bodensee, auf dem altchristlichen Boden von Bregenz beschloß. Unterwegs soll er in Mainz und am Zürichersee verweilt haben. In Arbon fand er bei einem christlichen Priester Gastfreundschaft. In Bregenz nahm er eine verlassene Kirche in Besitz, wie es heißt, vom Bischof von Konstanz unterstützt und von der Bevölkerung wol aufgenommen. Drei Jahre währte dies glückliche Verhältnis, bis Theodebert von Austrasien besiegt und Bregenz zum Reiche Theoderichs geschlagen ward. Als bald begannen die Verfolgungen. Der Landesherr, Herzog Gunzo, wurde schwierig, zwei Brüder wurden ermordet, täglich drohte neue Gefahr. Da ergriff Columban abermals den Wanderstab und wendete sich nach Italien zum

Lombardenkönig Agilulf. Nur einige Genossen blieben mit Gallus, dem ausgezeichnetsten Schüler C.'s, in der Schweiz zurück. Es war um das Jahr 612. Im Süden von Pavia an der Trebia stiftete C. ein neues Kloster, Bobio, und erhob dasselbe zu einem hervorragenden Sitze der Kultur und Wissenschaft. Kurz vor seinem Tode kam eine Einladung Chlotars II., welcher nach blutigen Taten Alleinherrscher geworden war, wider in das Frankenreich zurückzukehren. Es war zu spät. C. starb im J. 615, nach kirchlicher Annahme am 15. November, nach dem Martyrol. Rom. am XI. Cal. Decembr., nach der Biographie des Jonas von Bobio am II. Cal. Dec.

Die Poesie der Liebe und des Glaubens hat dies einfache Geschichtsbild mit phantastischen und sinnreichen Legenden umrankt und berichtet von Wundern und Zeichen. Bald heilt C. Blinde, bald Besessene und treibt Teufel aus. Dem Stallmeister Theoderichs, der, als er ihn durchbohren will, totkrank zu seinen Füßen niederstürzt, gibt er Gesundheit und Leben zurück. Er hat die Gabe der Weissagung. Sein Gebet schafft den Hungernden in der Wüste Speise, sein Wort öffnet im Felsen den Wasserquell. Eine Schar Wölfe, die ihn im Walde umringen, schlägt er durch seine stille Andacht und durch seinen Blick in die Flucht. Dem Bären, der ihn anfällt, gebietet er zu entweichen — und er geht. Selbst unsichtbar kann er sich machen. Die Soldaten, die ihn verhaften sollen, gehen an ihm vorüber, treten ihm auf die Füße, ohne ihn zu bemerken. In Tuggen findet er die Leute um ein Fass beim Bieropfer versammelt; er bläst von oben hinein und das Fass zerspringt.

Wichtiger als diese Mönchsfabeln sind für uns die Fragen nach der theologischen und kirchlichen Stellung des berühmten Iren, insbesondere die Frage nach seinem Verhältnis zu Rom. Hierüber ist heftiger Streit bis auf diesen Tag und es ist in einzelnen Punkten allerdings keine andere Entscheidung als ein non liquet zu gewinnen.

Als Bögling von Bangor und Sohn der altbritischen Kirchengemeinschaft hielt er an der von der römischen Ordnung abweichenden Überlieferung seiner Heimat fest: eine andere tonsur für die Mönche, eine andere Verfassung für die Klöster, andere Gebräuche im Gottesdienst und andere liturgische Formen, auch eine andere Osterberechnung. Um aller dieser Eigentümlichkeiten und um seiner freien Stellung zum Papste willen wurde er zuerst dem von Eifersucht auf sein wachsendes Ansehen erfüllten gallischen Klerus verdächtig. Während in England die römischen Eindringlinge den Kampf gegen die britischen Klöster eröffneten, begann auch in Gallien der Streit. C. wendete sich deshalb bereits im J. 602 an den Papst Gregor I., um die Schristmäßigkeit der altbritischen Osterberechnung und deren Übereinstimmung mit den Vätern gegenüber der ihm ungerechtfertigt erscheinenden gallisch-römischen Osterfeier darzulegen. Eine Antwort erhielt er nicht vom Papste, sondern von jener Synode, welche die britische Weise verurteilte und die fremden Mönche zur Annahme des gallischen Brauchs zu nötigen suchte. Dagegen verwarte sich C. in einem Sendschreiben an die Synodalgeistlichkeit, indem er bat, ihn und die Seinen in der Wildnis, wo er seit 12 Jahren arbeite und 17 Brüder begraben, unbehelligt in Frieden leben zu lassen und daran mante, statt diesen geringfügigen Unterschied zu betonen, lieber die Ursache des Streites, den giftigen Neid und die stolze Ruhmsucht, zu bekämpfen und auszurotten. Als das Verdammungsurteil dennoch an seiner Person ausgeführt wurde, schrieb er an P. Bonifacius (III. oder IV.) in gleichem Sinne, mit dem Ersuchen, der gallischen Intoleranz zu steuern und die Iren in ihrem guten Rechte zu schützen. Auch das blieb erfolglos. Die unter Chlotars II. Regierung eingetretene Veränderung scheint aber den zahlreichen Anhängern C.'s gestattet zu haben, an ihrer Eigenart festzuhalten.

Gegen das Ende seines Lebens, als die christologische Frage in dem Dreikapitelstreit weiter erörtert wurde, beteiligte sich C. insofern daran, als er ein Schreiben an P. Bonifacius IV. richtete, in welchem er sich gegen die Verdammung der 3 Kapitel aussprach, die streitenden Parteien zur Eintracht ermante und vor dem Mißbrauch der Schlüsselgewalt warnte, während er Rom als „die

Hauptstadt der Kirchen“ anerkannte. Daraus erhellt, daß C. nicht als Feind dem Papst gegenübertrat, doch mit dem Gefühle geistiger Selbständigkeit und kirchlicher Unabhängigkeit, getreu der Ansicht seiner Mutterkirche, welche die Autorität des Papstes in seinem Gebiet nicht bestritt, aber nicht daran denken konnte, ihn als Oberhaupt zu verehren. Die Idee des päpstlichen Primates war ihm gänzlich fremd. — Weniger sicher sind wir über das columbanische Klosterwesen unterrichtet. Seine Ordensregel galt später als der Benediktinerregel entgegenstehend, ob aber in evangelisch-freiem oder asketisch-gesetzlichem Geiste, darüber ist eben Zwiespalt. Jedenfalls wird dieselbe der Einrichtung der britischen Mutterklöster Jowa, Bangor u. a. entsprochen haben. Es sind aber zwei Altstücke vorhanden, um welche sich der Streit bewegt: Eine regula Columbani in Handschriften von Bobio, St. Gallen, Ochsenhausen und Augsburg und eine regula coenobialis fratrum de Hibernia, den beiden letztgenannten Handschriften hinzugefügt. Jene, die Columbaregel der ältesten Klöster, enthält eine schriftmäßige Anweisung zu christlichem Wandel in frommer Gesinnung und evangelischer Sittlichkeit; sie lehrt drei Stufen der Vollkommenheit: nuditas et facultatum contemptus, vera purgatio vitiorum und dei continuata dilectio ac divinorum jugis amor, qui terrenorum succedit oblivioni. Es wird gefordert Gehorsam vor den Oberen, Schweigsamkeit und Mäßigkeit, aber jene so, daß vorsichtiges und nützliches Reden erlaubt ist, diese so, daß sie nicht zur schädlichen abstinentia wird. Die Vigilien werden nach den Jahreszeiten und nach dem Maße körperlicher Kräfte bestimmt, damit der erbauliche Zweck nicht unter dem Übermaß leide. Die discretio des Guten und Bösen wird nicht äußerlich, sondern geistig gefaßt: gut sind die Früchte des Geistes, schlecht die Laster wie Stolz, Neid, Lüge. Demut im Glück, Festigkeit im Unglück werden gefordert. Unterwerfung des Eigenwillens unter den Willen der Obern und unter das Wort Gottes in der hl. Schrift gilt als die ware „Abtötung des Fleisches“, als Ziel: die Ergebung in Gott nach dem Vorbild des Erlösers. — Ganz anders ist der Charakter der Cönobialregel, in welcher ein drakonisches Straffsystem aufgestellt wird gegenüber den kleinlichsten Einzelvorschriften. Die Prügelstrafe spielt eine große Rolle, sie wird festgesetzt für den, der vergißt, das Kreuz über den Rüssel zu schlagen, der beim Psalmenjungen hustet, bei Fische lärmt und poltert. Mit Absingen einer Anzahl Psalmen wird gestraft, wer mit einem Laien spricht, oder sich bei der Messe erbricht, oder aus Versehen beim Ausspucken den Altar trifft u. dgl. m. — Das als unecht anerkannte liber poenitentialis Columbani stellt die Härte und den Druck der Klosterzucht noch in ärgerem Lichte dar. — In wie weit die Cönobialregel mit ihrem levitischen Pedantismus mit der Columbanregel voll tiefer Gedanken und freier Sittlichkeit vereinbar ist, sei dahingestellt. Immerhin ist es möglich, daß eine spätere oder eine frühere Zeit die Bestimmungen der Cönobialregel in den britischen oder Schottenklöstern beobachtet hat. Daß aber Columban selbst ein biblisch-lebendiges Christentum gekannt hat, dafür sprechen auch seine Instructiones oder Sermones. Dreizehn bis vierzehn derselben gelten als echt. Sie bilden eine fortlaufende Reihe von Lehrvorträgen an Katechumenen oder junge Mönche und handeln vom Glauben und Leben des Christen, insbesondere von der Widergeburt, Liebe zu Christo und von der Seligkeit in dieser Liebe, welche die sünende Kraft des Todes Christi dem Sünder zuwendet und ihn von der Fleischesknechtschaft errettet. Da sich in den später mit der Benediktinerregel reformirten Columba-klöstern „ad modum Luxoviense monasterii“ gewisse Vorrechte gegenüber dem Diözesanbischofe, ja sogar das Recht, einen eigenen Bischof im Kloster zu haben erhielten, so läßt sich annehmen, daß Columban in seinen Stiftungen auch die altbritische Klosterverfassung, wonach die Äbte bischöfliche Gewalt besaßen und die Mönche die priesterliche Würde hatten, eingeführt hat. — Soviel darf, trotz aller Bestrittenheit der Eigenart Columbans und der sie betreffenden Einzelfragen anerkannt werden, daß er von allen Iren oder Schotten, welche im Frankenreiche das Christen- und Kirchentum ihrer Heimat verbreiteten, der hervorragendste und begabteste gewesen ist, ein großer Son der „Insel der Heiligen“.

Litteratur: Biographie Jonas, Mönch von Bobio in Act. Sanct. ord. S.

Ben. ed. Mabillon II, 3 ff.; Columbani regula in Cod. reg. I, 16 6sq., ed. Holsten Broekie. Bibl. Patr. max. XII, 2; Columbans Schriften ed. Fleming, Löwen 1607; vgl. Kettberg, R.G. II; Herzog, R.G. I; Friedrich, R.G. II, 1; Erhard, Pföschottische Missionskirche; Hertel in Stud. und Krit. 1875. Aug. Werner.

Comenius (latiniſirt aus Komenský), Johann Amos, der zwanzigste und letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche (s. d. Art.) und der berühmteste unter den Reformatoren der Pädagogik im 17. Jahrh., war am 28. Juli 1592 zu Nivniß bei Ungariſch-Brod in Mähren geboren. Seine Eltern ſtarben früh, und der verwaiste Knabe wurde nach einer vielfach zerſtückelten Erziehung in verwandten Familien erſt im 16. Lebensjahre einer Lateiſchule zugeführt, machte aber ſo ſchnelle Fortſchritte, daß er ſchon 1611 die Uniwerſität Herborn beziehen konnte, wo namentlich der berühmte Encyklopädiſter Alſted Einfluß auf ihn gewann. Er vollendete ſeine Studien in Heidelberg, und lehrte nach einer Studienreiſe, die ihn u. a. nach Holland führte, im J. 1614 nach der Heimat zurück, wo er zunächſt die Leitung der höhern Schule zu Prerau übernahm. Im J. 1616 für das geiſtliche Amt in der Brüderkirche ordiniert, trat er daſſelbe in Fulnek, einer der älteſten und anſehnlichſten Gemeinden derſelben an, unmittelbar vor dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges. Schwer trafen auch ihn die Schläge, die bald über die Evangelischen in Böhmen und Mähren hereinbrachen. Im J. 1621 ward Fulnek von ſpaniſchen Söldnern eingeſichert, und eine verheerende Seuche raubte dem Comenius Weib und Kind. Von 1624 an, wo die evangelischen Prediger aus ihren Ämtern vertrieben und verſolgt wurden, verbrachte er drei Jahre erſt theils auf Reiſen zu den verſtreuten Glaubensgenossen, theils auf den Gebirgſchlößern der Edlen der Brüderkirche, bis im Jahre 1627 ſämtliche evangelische Befenner die Verbannung traf. Comenius wendete ſich mit einer anſehnlichen Schar derſelben nach Polen, wo ſchon bei früheren Verſolgungen zahlreiche Genossen der Unität Aufnahme gefunden hatten, und wo ſie u. a. in der Grenzſtadt Liſſa unter dem Schutze der Grafen Leſzezyński den Kern einer blühenden, faſt excluſivlich proteſtantiſchen Bevölkerung bildeten. Dort übernahm Comenius bald darauf die Leitung des Gymnaſiums, das er zu hoher Blüte brachte. Der Ruhm, den Comenius durch ſeine Lehrbücher, praktiſchen Arbeiten, Reformvorſchläge auf dem Gebiete des Unterrichts und der Volksbildung gewonnen, verſchaffte ihm zahlreiche Verbindungen im Auslande, ſodaß er 1642 durch das Parlament nach England, bald darauf nach Schweden (wo ihm in L. de Geer ein mächtiger Protektor ſeiner litterariſchen Unternehmungen lebte), endlich im J. 1650 durch die Katorcy nach Siebenbürgen gezogen wurde, um, ſei es für Belebung der Studien im allgemeinen, ſei es für die Organiſation des Volksunterrichts, ſei es für die Hebung des höhern Schulweſens, tätig zu ſein. Gleichzeitig war er ſeit 1632 Senior, ſeit 1648 der einzige noch übrige Biſchof der Brüderkirche. Kurz vor Ausbruch des ſchwediſch-polniſchen Krieges aus Siebenbürgen nach Liſſa zurückgekehrt, ward er von dort durch die Polen vertrieben, welche die Erfolge Karls X. Guſtav von Schweden durch die Zerſtörung der proteſtantiſchen Stadt rächten. Comenius floh zunächſt nach Schleſien, und begab ſich dann über Brandenburg und Stettin nach Amſterdam. Mit hohen Ehren aufgenommen, lebte er hier noch 14 Jahre ſeinen litterariſchen Arbeiten und der Unterweiſung begabter Jünglinge, bis er im November 1670 in Frieden entſchlief.

Wie Geſchlechter und Gemeinſchaften vor ihrem Untergang noch einmal in einem einzelnen Gliede ihre ganze Kraft und ihre beſten Gaben zuſammenzufaſſen pflegen, ſo vereinigt der reiche Geiſt des Comenius die mannigfaltige Begabung der Brüderkirche in hochbedeutender Weiſe. Er iſt ihr hervorragendſter Prediger, und der größte unter ihren aſketiſchen Schriftſtellern: nicht bloß formell, ſondern ſeine Schriften noch heut als klaſſiſche Muſter böhmischer Proſa gelten, ſondern auch materiell. Mit edler Einſicht, ſeellicher Feinheit, kindlicher Herzlichkeit iſt in ſeinen Troſt- und Erbauungſchriften ein großer Reichthum bedeutender und ſinniger Gedanken aus dem Centrum und der ganzen Weite des chriſtlichen Lebens vorge tragen, und einige derſelben, wie das „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens“ vom J. 1623 und des „unum neceſſarium“, mit dem der 77jährige

Greis seine Schriftstellerei beschloß, sichern ihm für alle Zeiten einen ersten Platz unter den Klassikern christlicher Lehrweisheit. Nicht minder hervorragend ist seine Tätigkeit in der Kirchenleitung. Wie seine unablässige Sorge für die Gemeinden etwas apostolisches hat, so gibt der mächtig aufrichtende und zusammenhaltende Einfluß, den sein unverzagter Glaube weithin ausübt, eine Vorstellung davon, wie der Episkopat der Urkirche vor seiner hierarchischen Verfälschung eine strömende Lebensquelle für die Gemeinde hat sein können. Mit tiefem Sinnen und regem Eifer war Comenius insbesondere dem eigentümlichen Vorzuge zugewandt, den seine Kirche in ihrer die ganze Gemeinde gliedernden Kirchenordnung und Disziplin besaß; und einsam steht er über den ringenden Verfassungstendenzen des Jahrhunderts mit seiner Erkenntnis, wie jede der verschiedenen Theorien der Kirchenordnung, die episkopale wie die klassikale, die presbyteriale wie die konsistoriale ihre besondere Lichtseite habe und dieselbe auf evangelischem Grunde entfalten könne; und wie eine Verschmelzung des Guten aus allen diesen Systemen der Kirche zum besten Segen gereichen würde. Die Centralfächer der theologischen Wissenschaft, zumal die Dogmatik, lagen seinem praktischen Naturell fern. Wie der Bruderkirche überhaupt, steht auch ihm die wachstümliche Heiligung überall im Vordergrunde christlicher Betrachtung; und wie vor ihm Hyperius trägt er fast Bedenken, auf die scharfe Herausarbeitung der protestantischen Centraldogmen, sei es der Rechtfertigung *sola fide*, sei es der Prädestination, den großen Nachdruck zu legen, dem die Gesamtheit der Gemeinde doch nicht folgen könne. Immerhin zeigt die seine, würdige und überlegene litterarische Polemik, die er gegen Rom wie gegen den Sozinianismus zu führen durch seine amtliche Stellung veranlaßt ward, wie klar und prinzipiell er die evangelische Grundstellung erfaßt und durchdacht hat. Mit ungleich größerer Liebe hat er freilich — auch hierin die ökumenische Geistesart seiner Kirche reflektierend — die *Trenit* gepflegt, und neben Pareus, Calixtus, Duräus steht auch sein Name unversehrt in der Reihe der großen Friedensstheologen, deren Wirksamkeit die freundlichste Dase in der Wüste des friedlosen Jahrhunderts bietet. Auch auf die Geschichte seiner Kirche erstreckte sich seine litterarische Tätigkeit, wiewol der vorwiegend aufs Tun gerichtete Sinn des Mannes auf diesem Gebiet leicht der Gefahr verfällt, die nüchterne Objektivität zu verlieren und zu sehen, was er sehen will. Vermochte er doch selbst in seiner Gegenwart nicht, gegenüber den Weissagungen der unter dem finstern Glend der Zeit auftretenden Pseudopropheten das ruhige Gleichgewicht der Geisterscheidung zu behaupten. Mit der chiliaistischen Sinnesart, die Alstedts Einfluß in ihm angeregt, verband sich das brennende Verlangen nach einem Einschreiten Gottes zu Gunsten des zertretenen Evangeliums, ihn in dem inneren Drange zur Sammlung und Veröffentlichung solcher Weissagungen eine Gottesstimme erkennen zu lassen, der zu widerstreben nicht geraten sei; und bis zuletzt hat er, ungeachtet der bitteren Angriffe, die diese „*lux in tenebris*“ ihm zuzog, an dem göttlichen Ursprung ihres Inhalts nicht irre werden wollen.

Den Weltruhm allerdings, den Comenius schon bei Lebzeiten genossen, und der nach langer Verdunkelung im Laufe unseres Jahrhunderts zu vollem Glanze widerhergestellt worden ist, verdankt er nicht seiner kirchlichen und theologischen Tätigkeit im engeren Sinne des Wortes, sondern seiner Bedeutung als Pädagog — auch diese nicht von tieferem Zusammenhang mit jenem bemerkenswertesten Charisma der Bruderkirche, das sich u. a. in ihrer Katechumenatsordnung Gestalt gegeben hat. Die „*geöffnete Sprachentür*“ des Comenius vom J. 1631 war binnen wenigen Jahren in fünfzehn Sprachen übersetzt und bis in den Orient verbreitet; sein *orbis pictus* (1658) ist in unzähligen Drucken und Umarbeitungen bis in unser Jahrhundert hinein eins der verbreitetsten Jugendbücher gewesen. Wiewol gerade diese beiden berühmtesten unter seinen Büchern nur eine sehr unvollkommene Anschauung von der didaktischen Lebensarbeit des Mannes geben. Es war zunächst ein religiöses Motiv, das seine große Naturgabe zuerst auf diesem Gebiete zu so mächtiger Entfaltung getrieben hat: durch den bestmöglichen Unterricht sollte für seine mißhandelte Kirche ein vollkommenes und unentreibbares Heil erblühen. Jahrzehntelang hat er seine reifsten Werke im Pult gehalten; an dem

Tage, wo die Verbannten heimkehren würden, sollten sie aus Nicht und in Wirkung treten. Das univervell Bedeutsame aber und Schöpferische seiner Methode liegt in der geistigen und sittlichen Kraft, mit der er die mannigfachen Impulse der Zeit, die Einflüsse eines Montaigne und Bacon, das eindringende Studium der zahlreichen Unterrichtsreformer der Epoche, eines Ratich, Helvicus, Vodinus, auch der jesuitischen Pädagogik, und die eigenen Eindrücke von dem Unangenehmen des herkömmlichen Formalismus im Unterricht zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verarbeitete und praktisch durchführte. Aus der Energie der christlichen Persönlichkeit stammt es, wenn er als das letzte Ziel seiner pädagogischen Intentionen das „Paradies der Kirche“, nicht bloß der böhmischen, sondern der allgemeinen bezeichnet: einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und frommer Bildung beruhenden Zustand menschlicher Gemeinwohlfart; so dass also nicht bloß Unterricht des Individuums, sondern organisirte Erziehung des Volkes, nicht bloß Unterricht durch Lehrer, sondern auch schon die Erziehung der Mutter, und ebenso wiederum auch das Studium des angehenden Gelehrten in seinen Lehrplan hineingehört; und dass in Auswahl und Bestimmung aller Erziehungsmittel der ethische Standpunkt für ihn der schlechthin dominirende ist. Seiner didaktischen Genialität aber und den Einwirkungen der Obengenannten, vornehmlich des Bacon, gehört es an, wenn als das erste Grundprinzip seiner „großen Lehrkunst“ der Anschluss an die Natur, und als das zweite der auf die sinnliche Anschauung (*autopsia et sensu- alis demonstratio*) gelegte Nachdruck bezeichnet werden muss. Aus diesen Prinzipien entfaltet sich in einfacher Abfolge der ungemein reiche und feinsinnige Aufbau seiner Methode (des „verbalen Realismus“) und ihrer Hauptregeln: dass es sich überall nicht darum handelt, das Wissen zum Menschen zu bringen, wie Fremdes zum Fremden, sondern die Anlage der Natur, das göttliche Ebenbild zu entwickeln: wie der Arzt, sei der Jugendbildner nicht Herr der Natur sondern ihr Diener; dass ohne Gewaltthätigkeit, ohne Sprünge, in naturgemäßer Folge zu lehren sei, damit alles nötige, damit schnell, damit sicher, damit leicht, damit gründlich gelernt werde; dass man nicht Worte oder gar bloß Wortformen ohne zugehörige Sachen lehren soll; dass Wissen, Denken und Sprechen gleichzeitig gelernt werden müssen, Stufe um Stufe. Es sind wenige der pädagogischen Gedanken, als deren Vorkämpfer nach ihm die hallischen Pietisten, Rousseau und Pestalozzi gefeiert worden sind, welche nicht bei ihm, sei es präformirt, sei es deutlich ausgesprochen, häufig sogar in reiferer und durchdachterer Gestalt als bei jenen vorliegen. Zu jenen obersten Gesichtspunkten tritt aber bei Comenius mit großer Energie noch ein dritter: der encyclopädische: dass nicht auf allen Stufen, aber auf der Gesamtheit der Stufen des Unterrichts das Wissen darauf angelegt sein müsse, alles wissenschaftliche und erkennbare zu umfassen in bezug auf Gott und Welt, Natur und Kunst, Geschichte der Völker und des Geistes, und in bezug auf das eigne Ich. Von hier aus ergibt sich ihm der Abschluss der Pädagogik in der „Panosophie“, zu deren Aufriß und Bearbeitung er einige Arbeiten von sanguinischem Optimismus, aber auch voll von dem tiefsten sittlichen Geist einer auf Verbesserung aller menschlichen Zustände gerichteten Sehnsucht veröffentlicht hat; ein *vir desideriorum*, wie er sich selbst nennt. Es ist die schönste unter diesen Schriften, die Panegergie (1666), welche Herders Blicke auf den fast vergessenen Mann lenkte und so die neue Erkenntnis von der Bedeutung desselben begründet hat. — Vgl. meinen Aufsatz über A. Comenius in den Studien und Kritiken 1878, Heft I, wo auch die Litteratur über ihn angegeben.

Paul Kleinert.

Commende, s. Kommande.

Commodianus, christlich-lateinischer Dichter, in dem syrischen Gaza geboren und als Heide erzogen, wurde durch das Studium der Bibel, zunächst des Alten Testaments, für das Christentum gewonnen. Wir besitzen von ihm zwei Werke: 1) eine Sammlung von 80 Troststücken (*Instructiones* betitelt), von welchen die ersten 45, apologetisch-polemischen Inhalts, an die Heiden und Juden, die andern 35, paränetischer Natur, an die Christen ermanend sich wenden. Das letzte nennt den Namen des Autors. Das Werk ist wol gegen Ende der dreißiger Jahre des

3. Zach.'s verfaßt. Ed. princ. von Rigaltius Doul 1650, die letzte Ausgabe von Dehler in Gersdorfs Biblioth. patr. eccles. lat. XIII, Leipz. 1847; 2) ein im Jahre 249 verfaßtes Carmen apologeticum von 1053 Versen, das wie in der Tendenz, so auch in manchen Einzelheiten an die erste Abteilung der Instruktionen sich anschließt, indem es die Heiden auffordert, sich zum Christentum zu bekehren, so lange es noch Zeit sei, da das Ende der Welt herandrohe, dessen Schilderung das letzte Drittel der Dichtung einnimmt. Besonders merkwürdig ist darin die ausführliche und eigentümliche Behandlung der Sage vom Antichrist, der wir überhaupt in der christl.-lat. Litteratur zuerst bei Commodian begegnen. In beiden Werken gibt der Verfasser sich als Chiliasm und Patripassianer zu erkennen, indem er in seiner Trinitätslehre dem Noëtus am nächsten kommt. Sehr beachtenswert ist auch der Vers, in beiden Werken derselbe, ein rythmisch, d. h. ohne Rücksicht auf Quantität und Hiatus gebildeter Hexameter, der durchaus vom Accent beherrscht ist. Das Carmen wurde zuerst edirt von Pirra in dem Spicileg. Solesmense T. I, Paris 1852 (Nachtrag T. IV), dann weit besser von Könsch in Zeitschr. für die histor. Theol. XLII, 1872 (Nachtrag 1873). — S. über das Carmen und Commodian selbst Ebert, Tertullians Verhältnis zu M. Felix nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologet., Leipzig 1868 (aus dem 5. Bd. der Abhandl. der philol.-hist. Cl. der k. sächs. Gesch. d. Wissensch.), und Leimbach, Oesterprogr. der Realschule von Schmalkalden 1871. Vergl. auch Jacobi in Müllers Zeitschr. 1852, Nr. 26: Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre. — Eine neue Ausgabe des Dichters besorgte Ludwig, wovon erschienen: Commodiani carmina recogn. E. Ludwig. Particula altera carmen apologeticum complectens, Leipzig 1877. Ebert.

Commodus, römischer Kaiser von 180 bis 192, seinem Vater Marc-Aurel an Gesinnung und Charakter sehr unähnlich, auch in der Beziehung, daß er, freilich keineswegs aus Hochschätzung der christlichen Religion, sondern lediglich aus Gleichgiltigkeit gegen alle Religion, die Christen in Ruhe ließ. Nach Dio Cassius, röm. Geschichte 72, 4 soll seine Konkubine Marcia, die aber keine Christin war, den Kaiser bestimmt haben, das Verfahren seines Vaters gegen die Christen nicht fortzusetzen. Irenäus, adv. haer. 4, 30 berichtet, daß damals Christen selbst im kaiserlichen Pallast angestellt waren. Da aber doch Gesetze gegen die Christen vorhanden waren, welche der Kaiser unangetastet ließ, so gab es hin und wider Märtyrer. So wurde unter der Regierung dieses Kaisers der Senator Appollonius (s. d. Art.) hingerichtet. Herzog.

Common prayer-book s. anglikanische Kirche.

Communicatio idiomatum heißt die insbesondere in der ev.-luth. Kirche und Dogmatik gelehrte Mitteilung der Eigenschaften der in dem Gottmenschen persönlich geeinten Naturen an die so oder anders bezeichnete Person und auf Grund der Person-Einheit an die je andere Natur Christi. Das Maß solcher Mitteilung ist nicht von vornherein zu bestimmen, sondern eben dieses ist die hier zu beantwortende Frage, mit welcher inneren Notwendigkeit die Lehre jener Idiomen-Mitteilung sich ausbildete und wieweit man dieselbe erstreckte.

Voraussetzung der Lehre von der comm. id. ist die Tatsache, daß an Grund der Menschwerdung des Sohnes Gottes als der anderen Person der göttlichen Dreieinigkeit ein einheitliches Subjekt des Gottmenschen vorhanden sei, kraft der Initiative des die menschliche Natur an sich nehmenden Logos, sodaß nun beide vollständige Naturen, die göttliche und die menschliche, in persönlicher Einheit unlösbar mit einander verbunden seien. Wer die in dem Akte der Menschwerdung vollzogene Einigung der beiden Naturen zu persönlicher Einheit leugnet, hat keinen Grund, im Sinne der Kirche nach der Weise der Idiomen-Mitteilung zu forschen: für wen aber diese Einigung und Einheit eine Tatsache des Glaubens ist, der wird nicht anders können, als nun auch irgendwie communicatio idiomatum in dem Gottmenschen zu setzen. Denn eine Einheit der Person gibt es nur, insofern und weil die Naturen untereinander zu solcher Einheit verbunden sind; die Naturen sind nichts für sich selbst, sondern was sie sind, das

sind sie nur als die der einen Person eignenden, ihr zum Organ ihrer Selbstbetätigung dienenden Naturen.

Hiernach begreift sich Beides: daß die alte Kirche ihre bekennnisbildende Tätigkeit noch nicht auf die comm. id. richtete, und daß für die spätere Kirche ein Zeitpunkt kam, wo sie dieser Aufgabe sich nicht entziehen konnte.

Die alte Kirche beschränkte sich in ihrem Bekenntnis darauf, die Tatsache der Gottmenschheit festzustellen, von welcher sie die Realität der Erlösung, das Wesen des Christentums bedingt wußte: eine gottmenschliche Person (*ἡ προσῶπον* oder *μία ὑπόστασις*), vollkommen und gleichen Wesens mit Gott nach der göttlichen, vollkommen und gleichen Wesens mit uns nach der menschlichen Natur, unter Wahrung der Integrität beider Naturen bei der Einigung und innerhalb der persönlichen Einheit und unter Festhaltung ihrer schlechthin unlöslichen Verbundenheit (Symb. Chalced. 451). Nachdem in dem monotheletischen Streite die Frage nach den Naturen des Gottmenschen sich zu jener nach den Willen und Willensbetätigungen zugespitzt hatte, war es konsequent, daß man dieselbe Aussage von der Integrität und unvermischten schlechthinigen Verbundenheit, wie früher bei den Naturen, auch auf die *θέληματα* und *ἐνέργειαι*, als an den Naturen haftend, ihr Wesen mitkonstituierend, erstreckte, sodas demnach die eine Person, deren die Willensbetätigung ist, mit diesem zwiefachen Willen der zwiefachen Natur sich betätigt, je nach der göttlichen oder menschlichen Art der Betätigung, immer in unlöslicher Verbundenheit ohne Vermischung, bei Führung des göttlichen, Nachfolge und Unterworfenheit des menschlichen Willens (Symbol. Constantin. 680 bis 681).

Man sieht aus dem Verhältnis der beiden Konzilienbeschlüsse zu einander, wie hier schon der Ansatz dazu vorhanden ist, von den Naturen und deren Einigung in der Person des Gottmenschen zu den Eigenschaften und Betätigungen der Naturen fortzugehen, ohne daß jedoch die Kommunikation derselben weiter als nach Seiten ihrer Tatsächlichkeit behauptet worden wäre. Mehr noch war von den griechischen Kirchenvätern schon des 4. Jarh.'s eine gegenseitige Durchdringung (*περιχώρησις*) der beiden Teile des Gottmenschen angenommen worden, unter dem Bilde des glühenden Eisens bei Gregor von Nazianz vorgestellt, wodurch nun auch ein Austausch (*ἀντιδοσις*) der Idiome zu Stande kommt, zwar nicht der menschlichen an die göttliche, leidensunfähige Natur, wol aber der göttlichen an die menschliche, eine Mitteilung der göttlichen *ἀρχήματα* an die menschliche Natur. Indessen lehrte man doch einen Umtausch der Idiome auch in dem Sinne, daß um der persönlichen Einheit willen das Göttliche mit Menschlichem, das Menschliche mit Göttlichem bezeichnet werde (*ἀντιμεδιόταται τὰ ὀνόματα*, Gregor Nyss.). Diese *ἀντιδοσις ἰδιωμάτων* wurde von Leontius (im 7. Jarh.) sowol gegenüber den Nestorianern wie gegenüber den Eutychianern geltend gemacht, und der abschließende Dogmatiker der griechischen Kirche, Joh. Damascenus, bestrebt sich, die Idiomenmitteilung begrifflich genauer zu bestimmen. Vermöge der Durchdringung (*περιχώρησις*) der beiden Naturen in der persönlichen Einheit teilt jede derselben der andern das ihr Eigene mit und man kann um deswillen einerseits sagen: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt, und andererseits: dieser Mensch ist ungeschaffen. Die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, gestattet sie auch dem Fleische, sie zu durchdringen. Die Durchdringung ist insofern eine gegenseitige, das Menschliche wird, ohne Aufhebung seines Wesens, vergottet, das menschliche Wissen Christi mit aller Weisheit bereichert, der menschliche Wille vermöge des hindurchwirkenden göttlichen Willens allmächtig, das Fleisch lebendigmachend. Von der einen gottmenschlichen Person geht eine gottmenschliche Wirkung aus, insofern als die göttliche Natur an den Wirkungen des Fleisches, das Fleisch an der Wirkung des Logos teilnimmt. Die Rechte Gottes, zu welcher der allewege begrenzte Leib des Erlösers aufgefahren, ist kein begrenzter Ort, sondern die Herrlichkeit und Ehre Gottes. — Indessen läßt es Johannes Damascenus nicht bloß an der weiteren Durchführung dieser Sätze fehlen, sondern er nimmt sie, in der Besorgnis, die Naturen-Zweierheit und Integrität dadurch zu schädigen, zum guten teil wider zurück;

insbesondere scheut er sich, mit der Anteilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, an dem Leiden des Fleisches, Ernst zu machen.

Ein Fortschritt nach dieser Seite hin in der mittelalterlichen Scholastik war um so weniger möglich, je starrer der Gottesbegriff in seiner Gegensatzung gegen alles Veränderliche, Kreatürliche, menschliche ausgeprägt wurde, und je weniger man überhaupt sich veranlaßt sah, die Grundlagen zu revidiren, auf denen die Lehre von der *communicatio idiomatum* beruht.

Anderß infolge der Reformation, trotzdem daß die Lehre von der Person Christi nicht der Ausgangspunkt derselben war. Zunächst herrschte bei den schweizerischen wie bei den sächsischen Reformatoren völliges Einvernehmen darüber, daß man den Ertrag der christologischen Bewegung in der alten Kirche unberührt herüberzunehmen habe. Alles, was das Christentum dem Glauben bietet, was insbesondere dem Erlösungswerke Christi zu verdanken ist, fürte man auf die Menschwerdung des Sones, auf die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zurück: ein Christentum one Gottmenschen, und zwar in der Weise, wie die alte Kirche ihn in ihren Bekenntnissen erfaßt hatte, kannte man nicht.

Aber allerdings gestatteten die christologischen Formeln der alten Kirche einen weiteren Fortschritt nach der Seite hin, wornach die in der Theseß der gottmenschlichen Person gesetzte und schlechtthin als vollzogen und real gesetzte Einheit zur Durchführung derselben rüchichtlich der Naturen und ihrer Idiome so oder anders hindrängt. Und hier war es die lutherische Konfession und Theologie, welche die Durchführung versuchte, veranlaßt nicht etwa nur durch die christologischen Konsequenzen der lutherischen Lehre vom Abendmal, sondern zunächst durch die ihrem Glauben entsprechende möglichste Aneinanderrückung des göttlichen und des menschlichen Wesens in Christo als dem Erlöser und durch ihn in dem Gläubigen; wogegen die reformirte Konfession, auch nicht bloß im Zusammenhange mit ihrer andersartigen Abendmallslehre, sondern infolge einer ihr eigentümlichen Verhältnißstellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die dann zugleich auf ihr Bekenntnis vom Abendmal insluirte, und in der Besorgniß, daß die lutherische Weiterführung der Personeneinheit auf den Austausch der Naturen die spezifisch unterschiedene Wesenheit derselben schädigen könnte, sich auf die altkirchliche Position zurückzog, dieselbe nur durch die gegen die lutherische Christologie erhobenen Relegationen modifizirend.

Es war kein theologisch-wissenschaftliches, sondern ein unmittelbares Glaubensinteresse, wenn Luther von vornherein alles Gewicht darauf legte, daß der Son Gottes so tief in unser Fleisch und Blut sich eingesenkt habe, daß wir nun ein Fleisch mit dem Sone Gottes geworden sind. Warhaft menschliches Sein und menschliche Entwicklung sagte er in diesem Interesse von Christo aus, one doch das göttliche Wesen des Logos damit verendlichen zu wollen; ließ alles, was Christus tut oder leidet, von Gott getan und gelitten sein, aber one gleichmäßige Erstreckung auf beide Naturen; ging von der Personeneinheit des Gottmenschen soweit in der Behauptung der Naturengemeinschaft und der Idiomenmitteilung vor, daß er annahm, die göttliche Natur gebe der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiderum die Menschheit auch der göttlichen Natur; ließ daher insbesondere, veranlaßt durch den Abendmallsstreit, die menschliche Natur Christi teilnehmen an der illokalen Seinsweise des Logos, und zwar, da die Personeneinheit, worauf sich diese Kommunikation gründet, von dem Momente der Menschwerdung an besteht, ebenfalls von letzterem an und schon im Mutterleibe, in der Krippe wie am Kreuz. Und doch hielt er zugleich und unbeschadet jener Illokaltät die räumliche Unschränktheit der menschlichen Natur und insbesondere des Leibes Jesu fest, wie daß die Wahrheit der menschlichen Natur, dieses dem Glauben unveräußerliche Moment der Person Christi, fordert. Der Saß von der schlechtthinigen Allenthalbenheit der menschlichen Natur und auch des Leibes Christi war nur insoweit ein auf Glaubensinteresse begründeter Saß, als er zu folgen schien aus der für den Glauben notwendigen Voraussetzung, daß man überall da den Menschen müsse hinsehen, wo man Gott hinsehe; im übrigen war es ein zur Verteidigung der Abend-

malslehre theoretisch gewonnener Hilfsatz. Man muß diesen Hilfsatz unterscheiden von der unmittelbar den Glauben berührenden Aussage, daß die Gemeinschaft Jesu mit den Seinen in der Kirche eine wirklich menschliche, nicht bloß göttliche, eine auch durch menschliche, ja leibliche Gegenwart vermittelte sei.

Melanchthon seinerseits hat zwar zur Zeit der augsbургischen Konfession sich im Gegensatz zu Zwingli und in Übereinstimmung mit Luther entschieden dafür ausgesprochen, daß der Leib Christi — one lokale Gegenwart — an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne; aber er gab darnach diese Lehrform auf und trat in die christologische Arbeit nicht weiter ein, so gewiß ihn der Gedanke an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo bis an seinen Tod beschäftigte.

Innerhalb der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters haben unter den Lutheranern die württembergischen Theologen, an ihrer Spitze Johann Brenz, am entschiedensten jene Auffassung Luthers wider aufgenommen und durchgeführt, daß vermöge der persönlichen Einigung der beiden Naturen bei der Menschwerdung allenthalben, wo die Gottheit, da auch die Menschheit Christi sei, sodaß alle Kommunikation der Naturen und ihrer Eigenschaften mit dieser vollzogenen Einheit tatsächlich vorhanden ist und für die nachmalige Erhöhung Christi nur das Hervortreten und Kundwerden des tatsächlich Vorhandenen übrig bleibt; wobei die Wahrheit der menschlichen Natur und Entwicklung umsoweniger aufgehoben werden sollte, als man nicht bloß den Satz festhielt, *Deum esse passum et mortuum*, sondern auch bis zu der Behauptung fortging, selbst die göttliche Natur sei in ihrer Weise des Leidens Christi theilhaftig geworden. *Proprietates et actiones harum naturarum ea sunt conditione ut altera alteri suas proprietates seu actiones communiqueet, quod communicationem idiomatum vocant* (Brenz, *De libello Bullingeri*, p. 105). Wenn von dieser Durchführung der Personeneinheit auf die Gemeinschaft der Naturen und ihrer Idiome die niedersächsischen Theologen, an ihrer Spitze M. Chemnitz, Abstand nahmen, in dem Bestreben, bei aller Einheit der Person doch die bleibende Verschiedenheit der Naturen sowie diejenige der beiden Stände Christi aufrecht zu erhalten, so muß man doch nicht meinen, daß zwischen der sächsischen und schwäbischen Lehre irgend eine wesentliche Differenz bezüglich der Voraussetzungen und Grundlagen selbst vorhanden gewesen sei. Denn auch Chemnitz leugnete ausdrücklich, daß die hypostatische Einigung oder die persönliche Einwohnung der ganzen Fülle der Gottheit in der angenommenen menschlichen Natur *processu annorum subinde major, arctior, plenior et perfectior* geworden sei, behauptete vielmehr diese Einwohnung *a primo momento hypostaticae unionis an* (*de duab. nat.* 216), und erklärte sich auf das Bestimmteste gegen die Annahme, daß man irgendwo Gott setzen könne, *one ebenda* die von ihm angenommene Menschheit mitzusetzen (*de duab. nat.* p. 203). Es war daher bei ihm nicht eine andere Anlage des Dogmas, um deren willen er nicht bis zu den Konsequenzen der Schwaben vorging, etwa die Setzung der Unfähigkeit der menschlichen Natur, im Vergleich mit der Unendlichkeit der göttlichen, die Kommunikation zu erleiden oder zu vollziehen, sondern die größere Vorsicht und Maßhaltigkeit im Ausdruck, die Abgeneigtheit gegen eine spekulative Konstruktion und dialektische Durchführung, der Wunsch, sich zur Vermeidung neuen Streites zu beschränken auf diejenigen Punkte, hinsichtlich deren man einen sichern Schriftgrund zu haben glaubte. *Sicut servanda est personae unitas, ita etiam modi loquendi ita moderandi sunt, ut differentia naturarum sine confusione distincta servetur* (Chem. *de duab. nat.* 77). *Intra hos terminos, nämlich hinsichtlich der Präsenz der Menschheit Christi da wo Gott präsent ist, in coena dominica et in ecclesia, disputationem contineamus* (*de duab. nat.* 203). *Si in scriptura nullum expressum verbum aut specialem promissionem de praesentia Christi etiam secundum humanam naturam in ecclesia in his terris militante habemus, aut si scriptura traderet, Christum tantum divina sua natura ecclesiae suae in terris adesse, ego sane pro mea simplicitate nec auderem nec vellem ex nudis argumentationibus de praerogativis hypostaticae unionis aliud aliquid vel construere vel recipere.* Darum soll man sich auf jene durch die Schrift gezogenen

termini beschränken und nicht von der Gegenwart der Menschheit Christi und insbesondere des Leibes Christi über die Kirche hinaus disputiren, quum de huiusmodi quaestionibus non habeamus certum verbum et expressam promissionem, quod ibi velit quaeri et inveniri, nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in ecclesia offerant, sed simpliciores offendant, infirmiores perturbent et adversariis praebeant materiam litis numquam finiendae. Daher retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubique, quandocunque et quomodocunque vult, de voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus (de duab. nat. 188, 204).

Hiernach ist denn die Gestaltung, welche die Lehre von der *communicatio idiomatum* in dem Bekenntnis der lutherischen Kirche (der Konkordienformel) annahm, auf allen Punkten schlechtthin unverständlich, wenn man sie ablöst von dem unmittelbaren Glaubensinteresse, welches sich damit befriedigte, und sie von dem Standpunkte eines theologisch-dogmatischen Exercitiiums betrachtet. Ausgehend mithin von den sog. propositiones personales (Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott), hinsichtlich deren der Aussage nach eine Differenz weder mit den philippistichen noch mit den schweizerischen Theologen vorlag, ging man zur Feststellung der *communicatio idiomatum* fort, welche auf die allgemein zugestandene persönliche Einigung der Naturen sich gründete und nach Maßgabe derselben gefaßt sein wollte. Man behauptete zuerst das *genus idiomaticum*, diejenige Art der Idiomenmitteilung, wornach die beiderseitigen Idiome der Person des Gottmenschen zuzueignen seien mit Unterscheidung der Naturen. J. B. der Son Gottes ist geboren nach der menschlichen Natur, der Menschensohn ist allmächtig nach der göttlichen Natur. Auch hier war man der Aussage nach mit den Gegnern einig, aber die Verschiedenheit des Sinnes, den man darunter meinte, ergibt sich daraus, daß man reformirterseits diese Kommunikation nur als eine *dialectica praedicatio*, nicht als eine *realis communicatio* wollte gelten lassen. Man kann die Verschiedenheit dadurch markiren, daß man nach lutherischer Auffassung den Ton auf das Subjekt fallen läßt (Gottes Son ist gestorben nach der menschlichen Natur), nach reformirter auf die unterschiedenen Naturen (er ist gestorben *secundum carnem*). Am stärksten wurde diese bloße Verbalität bekanntlich betont in Zwingli's Lehre von der Allöföis, jenem „Austauschen oder Gegenwechselln zweier Naturen, die in einer Person sind, da man die eine nennt und die andere versteht, oder das nennt, das sie beide sind, und doch nur die eine versteht“. Die Tendenz bei der lutherischen Behauptung, daß jene Aussagen etwas Reales bezeichnen, eine reale Zueignung der Idiome, sei es an den Gottes-, sei es an den Menschensohn, trotz der Unterscheidung der Naturen, war auf das Erlösungswerk gerichtet und auf die Idiome, soweit sie eben mit diesem zusammenhängen. Der Tod, welcher dem Gottesohne zugeschrieben wird, wenn auch nach der menschlichen Natur, ist deswegen ihm beizulegen, realer nicht verbaler Weise, weunschon *secundum carnem*, weil von solcher Kommunikation die Realität des Erlösungswerkes abhängt. Dieses Glaubensinteresse bewirkte auch, daß bei den reformirten Theologen der Satz *passionem Christi ad filium Dei nihil attinuisse* verworfen ward: *filius Dei*, sagte man, *passus et mortuus est, sed carne sua, i. e. sibi personaliter unita et cum ipso substantiam unius personae constituyente*. Was dann wol der bloßen Verbalität der Aussage widerstreitet. Welches Maß nun freilich der Anteilnahme Gottes an den Idiomen und Widerfarnissen der menschlichen Natur, und umgekehrt der Anteilnahme des Menschen an den Idiomen der göttlichen Natur zuzuschreiben sei, dies kam auch in der R. F. hierbei nicht zum Ausdruck: es genügte hier dem Glaubensbewußtsein, die Realität zu behaupten, insofern ja doch durch das bloße Leiden und Sterben der menschlichen Natur die Erlösung nicht würde beschafft worden sein.

Aber es begreift sich nun, von diesem praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet, daß an das *genus idiomaticum* gleichwie bei Chemnitz so in der R. F. das *genus apotelesmaticum* angeschlossen ward. Denn hier war nun eben die Rede von den Handlungen Christi, die er in Ausübung seines Berufes und Amtes vollbringt (*ἀποτελέσματα* = *opera officii Christi*), und wir haben demnach unter

dem genus apotelesmaticum diejenige Art der communicatio idiomatum zu verstehen, wornach jene Werke der Person Christi zuzuschreiben sind ohne Unterscheidung der Naturen, so mithin, daß zur Herstellung eines solchen Werkes immer beide Naturen zusammenwirken. Christus hat uns erlöst, mit Gott versöhnt, bittet für uns u. s. w., nicht bloß nach seiner göttlichen und nicht bloß nach seiner menschlichen Natur, sondern nach beiden, wennschon jede hierzu mitwirkt nach Maßgabe ihrer Eigentümlichkeit. Hier kommt demnach erst wirklich zum Ausdruck, weshalb im ersten Genus die Realität der Zueignung betont ward: die Betätigungen Christi würden keine heilschaffenden sein, wären sie nur Betätigungen der einen und der andern Natur und nicht beider zugleich. Denn eben darum ist der Sohn Gottes Mensch geworden und die persönliche Einigung der beiden Naturen vollzogen. Freilich ist damit wiederum nur eine für den Glauben notwendige Tatsache ausgesprochen und die Frage bleibt dabei unerledigt, welche Art der Idiomenmitteilung erforderlich ist, damit ein Apotelesma das Ergebnis des Zusammenwirkens beider Naturen sei. Die Notwendigkeit der Tatsache für den Glauben bekundet an ihrem Teile auch die Zustimmung der reformirten Theologie, und zwar genau mit derselben Begründung: „In den Reden von dem Amt Christi schreibt man das Werk der Erlösung und Seligmachung der Person Christi nach beiden Naturen zu, denn eine Natur hat nicht allein die Erlösung ausgerichtet, die göttliche Natur hat uns nicht allein erlöst, die menschliche Natur hat uns auch nicht allein erlöst, sondern es ist ein gemeinsames Werk, welches Christus als Gott und Mensch ausgerichtet“ (Grundfest, Fol. 18^a). Aber die identische Aussage involvirt nicht die übereinstimmende Meinung, sondern gleichwie bei dem genus idiomatum das Gewicht der Aussage bei den einen auf das Subjekt fiel, bei den andern auf die nachfolgende Unterscheidung der Naturen, so betonte man reformirterseits die Gemeinschaft in dem Apotelesma als dem Resultat der zweifachen Aktion, lutherischerseits die Gemeinschaft der Aktion, welche ebendarum auch das einheitliche Apotelesma hervorbringe.

So kam denn begreiflich die allenthalben zuvor schon vorhandene und in der Stille mitwirkende, unausgeglichene Differenz erst bei dem 3. genus, anchematicum oder majestaticum genannt, zum deutlichen Ausdruck, derjenigen Weise der communicatio idiomatum, bei welcher sich's nun endlich um die Mitteilung der Idiome an die je andere Natur des Gottmenschen handelte, ob sie sei und welcher Art sie sei, und wo man unter Ausschluß der Gegenseitigkeit lutherischerseits die reale Mitteilung der Idiome der göttlichen Natur (der *αὐχίματα*) an die menschliche Natur Christi behauptete, reformirterseits leugnete. Auch hier ist die Grundbedingung des Verständnisses und der gerechten Beurteilung diese, daß man das praktische Interesse des Glaubens voranstellt, worauf diese Lehre fußte und um dessentwillen sie trotz ihrer theoretischen Schwierigkeit festgehalten ward. Einmal nämlich war hier allerdings der Glaube an die Präsenz und den realen Empfang von Leib und Blut Christi im Abendmal durch das Mittel der irdischen Elemente von entscheidender Bedeutung — nicht in dem Sinne, als sollte die Lehre vom Abendmal dadurch gestützt werden, sondern umgekehrt, weil die auf Grund der Schrift geglaubte reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmal die entsprechende Anteilnahme der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Lokalität und Omnipräsenz erforderte. Sodann sah man sich um deswillen zu einer irgendwie bestimmten Aussage über die Idiomenmitteilung genötigt, weil durch die beiden ersten genera eine solche communicatio zwar gefordert oder vorausgesetzt, aber nicht zum Ausdruck gebracht worden war. Wenn ich zu sagen habe: Gottes Sohn ist gekreuzigt nach dem Fleisch, oder des Menschen Sohn ist allmächtig nach der göttlichen Natur, und damit etwas reales ausgesagt werden soll, so muß doch irgendwelche reale Beteiligung der göttlichen Natur an dem Widerjarnis der Kreuzigung die erstere, irgendwelche Kommunikation der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Allmacht die andere Aussage ermöglichen. Und wenn die Erlösungsakte, die beruflichen Funktionen Christi, nur dadurch meritorische Bedeutung für uns empfangen, daß sie nicht Akte und Funktionen der einen von beiden Naturen für sich, sondern beider zugleich sind, so

liegt ja darin eine wirkliche Beteiligung der einen Natur an dem, was die andere behufs der Erlösung tut oder erleidet, ausgesprochen, und es ist nicht Sache der Willkür oder des Vorwizes, wenn man nun auch versucht, die Art und das Maß dieser Beteiligung zu bestimmen. Eben deswegen fügte man in der späteren lutherischen Dogmatik das genus achematicum lieber an die zweite Stelle, vor dem genus apotelesmaticum, ein, weil durch die Setzung wirklicher Kommunikation der Idiome erst die Möglichkeit des behaupteten Zusammenwirkens der beiden Naturen zur Konstituierung der Erlösungsakte begreiflich wird.

Freilich wäre es nun, namentlich um der letzteren Beziehung willen, konsequent gewesen, die Mitteilung der Idiome als gegenseitige zu betrachten, wie Luther wenigstens der Thesıs nach dies in der Tat ausgesprochen, und wie nach ihm Brenz speziell von der göttlichen Natur behauptet hatte, sie sei *passionis et mortis Christi suo modo particeps* geworden. Dieser modus wäre dann des näheren zu bestimmen gewesen. Aber man fürchtete, auf diesem Wege in Konflikt zu kommen mit dem allenthalben — und mit Recht — festgehaltenen Satze von der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur; und da die Tatsache der wechselseitigen Kommunikation als für den Glauben an das Veröhnungswerk Christi notwendig in den beiden ersten genera festgestellt worden war, beim dritten genus aber die Beziehung auf das Abendmaldogma im Vordergrunde stand, man auch in der Schrift ausdrücklich nur solche Aussagen zu finden glaubte, welche der Mitteilung der göttlichen Idiome an die menschliche Natur Zeugnis geben (insbesondere von der lebendigmachenden Kraft des Fleisches Christi Joh. 6), so begnügte man sich damit, lediglich nach dieser einen Seite hin die Kommunikation zu behaupten, unbekümmert um die Inkonzistenz, welche die Gegner nicht müde wurden hierin den Lutheranern vorzuhalten. Erwägt man, daß die theologischen und anthropologischen Grundlagen der Christologie damals keineswegs soweit durchgearbeitet waren, um in sicherer Weise auf dem eingeschlagenen Wege weiter vorzugehen, und daß es mit nichten Aufgabe des kirchlichen Bekenntnisses ist, über die in Zweifel gezogenen Lehrstücke mehr festzustellen, als was in dem jeweiligen Glaubensbewußtsein sich als Erkenntnis herausgebildet hat, so wird man jene Zurückhaltung des Bekenntnisses in diesem Punkte lediglich billigen müssen, zumal daselbe mit seiner Behauptung, der göttlichen Natur sei durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, sei in und für sich (in se et per se d. i. in ihrem Ansichsein) dadurch weder gemindert noch gemehrt worden (S. D. VIII, 49), einerseits vollkommen im Rechte ist und andererseits dem weiteren Fortschritt der Ergründung schlechthin nicht präjudiziert.

Hiernach begreift sich denn auch, daß in dem Bekenntnis der luth. Kirche die Frage nicht zum Austrag gebracht wurde, ob und inwiefern alle göttlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche mitgeteilt seien, sondern daß man sich darauf beschränkte, diejenigen hervorzuheben, deren Mitteilung mit der Realität des Erlösungswerkes und der darauf begründeten Funktionen Christi unmittelbar zusammenhängt und wobei man sich auf das direkte Zeugnis der Schrift berufen zu können glaubte (Sol. Decl. VIII, 55); und weiterhin, daß man bei der Frage nach der Weise der Kommunikation sich begnügte, festzustellen, daß sie reale, aber one Vermischung und Exäquation der Naturen, nach Art der persönlichen Vereinigung, geschehen sei (ib. 63, 64).

Dem unmittelbaren Glaubensinteresse, von welchem aus wir jene Aussage zu verstehen haben, war damit Genüge geleistet, gleichwie es ihm auch genügte, zu wissen, daß die göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit in, mit und durch die angenommene menschliche Natur sich erzeige, quando et quomodo Christo visum fuerit, nämlich wo sein Geschäft „als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester“ es mit sich bringt (vgl. Sol. Decl. VIII, 78). Und dies unbeschadet der allgemeinen Aussage, daß wo immer die Person Christi ist, sie als Gott und Mensch ist (VIII, 82); denn auch diese Aussage will nicht als abstrakte, sondern als solche des christlichen Glaubens gefaßt sein, für welchen

der Gottmensch eben dieses ist, weil er sonst für ihn nicht erlöschungskräftig wäre.

Die nachmalige an die Konkordienformel angeschlossene lutherische Theologie hat zur Förderung der Lehre von der *communicatio idiomatum* sehr wenig geleistet. Es war schon eine Irrung, wenn man meinte, bei jener lediglich aus praktischen Interessen des Glaubens begreiflichen Einteilung der *communicatio* nun auch behufs des dogmatisch-wissenschaftlichen Verständnisses stehen bleiben zu können oder zu sollen, etwa mit Umstellung des zweiten und des dritten genus. Die neue Einteilung des ersten genus, je nachdem menschliches der göttlich bezeichneten Person (*ιδιοσησιας*), oder göttliches der menschlich bezeichneten Person (*κοινωνια των θεων*), oder göttliches und menschliches wechselseitig der nicht speziell nach der einen oder andern Seite bezeichneten Person (z. B. Christus, Erlöser) beigelegt wird (*αυτιδοσις*), war eine rein logische, sachlich zu nichts dienende Spaltung. Der Streit der Gießener und der Tübinger Theologen seit 1607, zunächst dem Ständeunterschied geltend und insofern nicht unmittelbar hierher gehörig, mit seiner Frage, ob der Mensch Christus im Stande der Erniedrigung *tangam rex praesens cuncta*, licet latenter, gubernaverit (*κρυπτις χρισεως*, nach Tübinger Auffassung), oder darauf verzichtet habe (*κενωσις χρισεως*, nach Gießener Auffassung), und das weitere Kompromiß gemäß der Decisio Saxonica vom J. 1624, wonach Christus im Stande der Erniedrigung ausnahmsweise bei den Funktionen seines hohenpriesterlichen Amtes die auch seiner menschlichen Natur zustehende Herrschaft nicht geübt (Tübinger), hingegen ausnahmsweise die göttliche Majestät, auf deren Gebrauch er im übrigen verzichtet habe, hier und da (bei den Wundern) auch als Mensch gebraucht habe (Gießener), war um so weniger geeignet, die in der Lehre vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten zu beseitigen, als man es dabei versäumte, auf die Grundlage der hypostatischen Einheit zurückzugehen, von deren genauerer Bestimmung allein die weiteren Konsequenzen der Idiomenmitteilung abhängen. Eben deswegen trafen auch alle Einwürfe der reformirten Theologie, so gewiß sie die Blößen der lutherischen Auffassung aufdeckten, nicht zum Ziele; denn wer einmal die hypostatische Einheit des Gottmenschen zugibt und behauptet, diese innerste und tiefste Vereinigung der Naturen, verliert damit das Recht, gegen die Mitteilung der Idiome sich zu erklären.

Wo immer innerhalb der neueren Theologie die ursprünglich kirchliche Position, die dann notwendig zur Frage nach der *comm. id.* führen mußte, daß die zweite hypostatisch zu denkende Person der Dreieinigkeit im Akte der Menschwerdung die menschliche Natur zu persönlicher, von da an bestehender und bleibender, Einheit angenommen habe, aufgegeben worden ist, da kann von einer Weiterförderung jener Lehre von der Idiomenmitteilung im Sinne der Kirche nicht mehr die Rede sein. Die moderne lutherische Theologie, welche jene altkirchliche Voraussetzung teilt, ist zumeist entweder bei der Aussage des Bekenntnisses und der entsprechenden Lehre der Theologie des 17. Jahrhunderts stehen geblieben, oder sie hat den dogmatisch notwendigen Fortschritt durch Revision und genauere Bearbeitung der Grundlagen, worauf die Lehre von der Idiomenmitteilung sich stützt, insbesondere durch die Annahme einer Selbstbeschränkung, einer *Kenose* des Logos bei der Menschwerdung zu vollziehen gesucht, one jedoch bereits zu einer übereinstimmenden, innerhalb der lutherischen Kreise durchweg anerkannten, Lehrform gelangt zu sein.

Litteratur: Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Th., Tübingen 1841 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2 Theile, 2. Aufl., Berlin 1851 ff.; Dorner, Über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. f. deutsche Theol., I., II. u. III. Bd.; Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Aufl., Erlangen 1856 ff., 3 Th.; Desselben Dogmengeschichte, Erlangen 1874 ff., 2 Bde.; Sartorius, Die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, Dorp. Beitr. zu den theol. Wissenschaften I, 1832; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 2. Aufl., Stuttgart. 1864 ff.; Schnedenburger, Zur kirchlichen Christologie,

Pforzheim 1848, und desselben vergl. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, Stuttg. 1855; Kocholl, Die Realpräsenz, Gütersloh 1875; Weiße, Die Christologie Luthers und die christol. Aufgabe der evang. Theologie 1852; Geß, Christi Person u. Werk 1870, 1878; Bodenmeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860. In älterer Zeit vornehmlich M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo, Wittenb. 1610; J. Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo 1561; de Majestate Domini nostri J. Chr. 1562. Unter den reformirten Gegnern bes. Danaeus, Examen libri de duabus in Christo natt. a Chemnitio conscripti, Genev. 1581; Zanchi, De incarnatione filii Dei libr. II, Heidelberg 1593. Über den VIII. Art. der A. F. den betr. Abschnitt bei Frank, Theologie der Confordienformel, III. Bd.

Compactaten, s. Hussiten.

Competenten, s. Katakumenen.

Complutenische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln.

Compostella, Ritterorden von San Jago de Compostella. Nach der spanischen Tradition soll der im Jare 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Son des Zebedäus (Apostelg. 12, 2) nach Spanien gekommen sein und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt zuerst in Berichten vom 9. Jarh. bei Walafried Strabo im poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Alexander, haben sie aufgegeben, indes die Holländisten sie festhalten. Sie lebte fort im Munde des Volkes und war die Ursache, daß Compostella der berühmteste, besuchteste Wallfahrtsort in Spanien wurde. So gab sie auch Anlaß zur Stiftung des genannten Ritterordens, zunächst zum Schutz der Pilgrime, weiterhin zur Verteidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen; Stifter war Don Petro Fernandez im Jare 1161, dem sich die Domherren von St. Eligieen bei San Jago im Jare 1170 anschlossen. So teilte sich der Orden in zwei Klassen, Ritter und Ordensgeistliche; bestätigt von Cölestin III. gelangte er bald zu bedeutenden Reichtümern und Einfluß. Im J. 1835 wurde er aufgehoben.

Derzog.

Conclave, s. Papstwahl.

Concomitanz, s. Transsubstantiation.

Concordanz, s. Konkordanz.

Concordate und Circumscriptionsbulle, s. unter R.

Concordienformel, s. unter R.

Concubinatus, s. unter R.

Concursus divinus. Wie nach dem herkömmlichen dogmatischen Sprachgebrauch mit conservatio die Tätigkeit Gottes als höchster, absoluter Ursache in ihrer Beziehung auf den Bestand der Welt ausgedrückt wird, so mit concursus die göttliche Tätigkeit in ihrer Beziehung zur Wirksamkeit der endlichen Kreaturen und Kräfte oder in ihrer Beziehung zur Weltentwicklung, sofern diese durch kreatürliche, endliche causas efficientes bestimmt wird. Sofern dieselbe durch causas finales bestimmt ist, stellt sich die göttliche Tätigkeit mit bezug auf sie als gubernatio dar. Speziell kommt bei der Frage über den concursus (wie auch über die gubernatio) das Verhältnis der göttlichen Tätigkeit zur freien menschlichen in betracht.

Unbefangen spricht die heilige Schrift beides neben einander aus: einmal daß z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Tiere und Menschen sich selbst mehrten u. s. w., dann wider daß Gott es tue, daß Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, daß wir Menschen nach den eigenen Regungen unseres Herzens wirksam seien, dann wider, daß wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (Apostelg. 17, 28). Wie das Verhältnis von beidem, von der Kausalität Gottes im Kreatürlichen und von der eigenen Kausalität des Kreatürlichen, näher zu bestimmen sei, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer phi-

losofische Voraussetzungen und Gesamtanschauungen theils unmittelbar, theils mehr nur mittelbar eingewirkt. Fest ausgeprägte Theorien darüber zeigt schon die Scholastik. Zur Herrschaft in der Dogmatik einer Kirche ist eine solche bestimmte Theorie nur bei den Protestanten einmal gelangt, nämlich auf dem Höhepunkte der Entwicklung ihrer sogenannten altorthodoxen Dogmatik, und auch hier nur für eine kurze Periode.

Die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen, auf welche die Reflexion vom christlichen und überhaupt vom theistischen Standpunkt aus kommen mag, begegnen uns schon in der Scholastik; diejenige, welche fernerhin sowol in der katholischen als auch in der altprotestantischen Dogmatik den Vorrang erlangt hat, ist zuerst vornehmlich durch Thomas von Aquino vertreten. Er lehrt (Sum. I, Qu. 105): *Deus operatur in omni operante*, — und zwar nicht bloß als *finis* von allem und als *primum movens* und als Erhalter der Formen und Kräfte aller Dinge, sondern auch sofern er *formas et virtutes rerum ad agendum applicat*. Er hatte hiebei zu kämpfen gegen den Einwand, daß dann, wenn man auch dem kreatürlichen Agens eine Wirksamkeit beilege, etwas überflüssiges sich ergebe, und gegen die Folgerung arabischer Theologen, daß man hiernach eben gar keine Wirksamkeit einer kreatürlichen Kraft anzunehmen habe, — daß Gott allein unmittelbar alles wirke, — daß z. B. nicht das Feuer sondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnete, daß mit dieser Aufhebung der Ordnung der endlichen Kausalitäten der Macht des Schöpfers selbst Eintrag geschehe, aus dessen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Gesezten stamme, und daß die Geschöpfe selbst, die eben um ihrer Wirkung wegen da seien, vergebens da zu sein scheinen würden. Gegen Thomas trug von nominalistisch-theistischem Standpunkt aus Durandus de St. Porc. die Auffassung vor, daß Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Ursachen geschehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, sondern nur mittelbar, nämlich *conservando naturam et virtutem causae secundae* (vgl. die Stelle bei Müncher, Dogmengesch., von Köln II, 1, 71). Dagegen findet sich als dritte Theorie jene schon von Thomas bekämpfte bei G. Biel wider, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden pantheistischen Neigung, wol aber vermöge eines nominalistischen Raisonnements, das im Interesse des absoluten göttlichen Willens die Bedeutung des immanenten Regus der endlichen Dinge verleugnete: es wirken nicht die Kreaturen sondern nur Gott selbst mit Ausschluß an ihr Vorhandensein (vgl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: *patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam unius rei aliam rem produci vel esse*). — Was das Verhältnis jener göttlichen Wirksamkeit zu den menschlichen Willensakten anbelangt, so sagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom kreatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, one daß er im Interesse der Selbstbestimmung dieses Willens solche Restriktionen, wie nachher im Gegensatz gegen den Determinismus die lutherischen Dogmatiker gemeinsam mit katholischen Theologen, beifügen zu müssen glaubte; es genügt ihm, daß die Willensbewegung doch deswegen, weil sie aus einem im Subjekt liegenden Prinzip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieses Prinzip selbst von einem außer dem Subjekt stehenden Principe bewegt werde. Daneben legt er dem Menschen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Willensfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Instanz als das auch die Willenstriebe und Entscheidungen bestimmende Prinzip gedacht werden kann), sondern er will auch ausdrücklich die Kausierung der menschlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, daß er sagt, Gott unterlasse nur hin und wider vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtsündigen zu gewähren, und Gott sei, während die Ursache eines Aktes sei, doch nicht die Ursache des den Akt begleitenden *delectus* oder der Sünde (ib. Qu. 79). Es fragt sich aber, ob bei dieser Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren positiven Charakter behält.

Bei den Reformatoren verband sich mit dem Bewußtsein, daß aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich sei, von Anfang an zugleich das innigste Bewußtsein der allgemeinen Abhängigkeit der Geschöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigsten Be-

ziehung ihres Schöpfers auf sie. Und da scheint nun zunächst auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftlosen und der vernünftigen Geschöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch sie und in ihnen unterzugehen, während allerdings für die einzelnen Geschöpfe eigentümliche Kräfte festgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwährend in Bewegung setze: *Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Opp. var. arg., Francof. Vol. VII, p. 317).*

Eben jenes Bewußtsein prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten Lutherischen Dogmatiker aus. Aber sie läßt nun ihr Widerstreben gegen den Prädestinatismus und gegen die Zurückführung des Bösen auf Gott von vornherein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbständigkeit gewahrt werde.

Noch keine genaueren Distinktionen gibt über den concursus im allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII, cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältnis Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulirter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc., Tom. III, de provid. cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I, cap. 6, Qu. 14. 16 sq.) u. a. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „conkursus“ oder die „cooperatio“ seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Übrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schließen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum teil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand Suarez behandelt, welchen auch Quenstedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII, pag. 1, 2 im 22. Bd. seiner Werke; vgl. über ihn und seinen Einfluß auf die prot. Theologen: Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I, 185 f.). — Während Gerhard nur davon geredet hatte, daß Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, führen nun diese späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so daß das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe hervorgebracht sei. So sei der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscribibilis (vgl. zu diesen Begriffen Twisten, Vorlesungen über die Dogm. II, 1, S. 159). Und zwar schließe sich Gott mit dieser seiner Mitwirksamkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Notwendigkeit wirkenden und des freien, an — zu der Kapazität und dem Bedürfnis eines jeden sich herablassend, — den freien Wesen in staunenswerter Langmut seinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. p. 545, cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu. 109, Art. 1, wogegen Calov. a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schließe nicht etwa auch eine *prae-* via motio des Geschöpfes in sich, sondern konkurriere nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die *causa secunda* sei nicht etwa als solche auch *instrumentaria*, die nicht wirken könnte *one* erst, wie ein *Beil* durch die Hand des Zimmermanns, durch die *causa prima* bewegt zu werden; *bis-* len allerdings bewege Gott auch speziell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; aber er tue dies keineswegs immer, und dies sei nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hiebei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen

oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung des Menschen, welcher er mit seinem Konkursse dient, vorangehen muß, nimmt Hollaz das Vorherwissen Gottes zu Hilfe: *Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem*. Was endlich das Verhältnis Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte für diese Melancthon (*Loci, Corp. Ref. XXI, 657*) nur ein *sustentari*, nicht ein wirkliches *adjuvari* der *causa secunda* durch die *causa prima* zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hierfür ein *concurrere sustentando naturam* gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluß an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der *actio* und dem *vitium et defectus in actione* zurück; sie stellt die Formel auf: Gott konkurrierte nur *ad effectum*, nicht *ad defectum*, oder nur *ad materiale*, nicht *ad formale*. — Insofern stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Theorien von Katholiken im wesentlichen überein. Wir finden so bei jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmin citirt. In betreff jenes Konkurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von Seiten Gottes müsse dargeboten sein; frei aber sei er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die spezifisch-protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht durch die Macht des konkurrierenden Gottes, wol aber durch die eigene, seit Adams Fall sich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden sei. Um dieses Gebundenseins willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wider zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß konkurrierende, sondern zu vorkommende, den Willen bewegende göttliche Tätigkeit notwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, soll endlich eine „*cooperatio*“ der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese *cooperatio* ist aber von der allgemeinen *cooperatio* Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wol zu unterscheiden.

In der reformirten Dogmatik ist der concursus von einigen auch als eigenes Hauptstück neben der conserv. und gubern. behandelt, von den anderen aber unter jene oder diese subsumirt worden (vgl. Hepppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche, S. 190). Hier aber wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als *simultaneus*, sondern auch als *praevius* aufgefaßt: *quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit* (J. H. Heidegger, *Medulla theol., Loc. VII, 14*). Auch so jedoch wird gelehrt, daß Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geschöpfe wirke, — *libere, sed foedere quodam* (Jerem. 31, 35; 33, 20) *se naturae obstringens*. Ferner wird in betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zulassung derselben als eine tätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas notwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böse dadurch von Gott fernzuhalten gesucht, daß die Wurzel desselben in dem Willen der Kreatur, den eben Gott nicht hindere, gesetzt, und daß wider zwischen dem *formale* und *materiale* einer Handlung und zwischen einer *causa efficiens* und einer bloßen *causa deficiens* unterschieden wird. Hiernach ist, wenn man auf die wirklichen Aussagen der reformirten Dogmatik und nicht etwa bloß auf die aus ihren Prinzipien ziehbaren Konsequenzen sieht, der Satz von N. A. Lipsius (Dogmatik S. 299) falsch, daß in ihr „die Lehre vom concursus überhaupt keine Stelle habe“.

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom concursus noch beizufügen, daß dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hierbei doch immer seine Freiheit zu einem Sistiren ihrer Wirksamkeit oder zu einem Wirken auch ohne sie, d. h. zum Wundern, vor-

behalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch dessen concursus das Feuer brennt, auch seinen concursus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im Feuerofen.

Die lutherischen Dogmatiker stimmen am meisten mit Thomas von Aquino zusammen. An jene Auffassung vom concursus, welche Thomas bestritten, und an jene, welche Viel vorgetragen hat, erinnert der durch den Cartesianer und zugleich Calvinisten Geulincz eingefürte sogenannte Occasionalismus, der jedoch von anderweitigen philosophischen Gesichtspunkten ausging und zunächst nur auf den Verkehr zwischen Seele und Leib sich bezog: Gottes Wirkbarkeit sei es, vermöge deren bei einer Bewegung unseres Willens unser Leib sich bewege und bei Gelegenheit eines leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehe. Malebranche, der hinsichtlich jenes Verkehrs die mystische Lehre aufstellt, daß wir alle Dinge in Gott schauen, erklärt zugleich die creatürlichen Wirkungen überhaupt für Wirkungen Gottes: Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII). — Bei Spinoza endlich werden die endlichen Dinge, Ursachen und Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der einen Substanz; an die Stelle eines göttlichen concursus tritt ein Alleinsein und Alleinwirken dieser Substanz. Aber dieses Wirken ist so zu denken, daß die einzelnen Modi je nur durch andere einzelne hervorgebracht werden; und wie sie doch alle zusammen aus der Substanz hervorgehen sollen, wird auf keine Weise erklärt, sondern diese schwebt nur als Allgemeinbegriff über ihnen.

Auf der andern Seite hat jene dem Deismus sich zuneigende Theorie eines Durandus sich forterhalten. Wie unsere Dogmatiker (vgl. Quenst. p. 546) noch gegen diesen zu streiten hatten, so nun auch gegen den Philosophen Nikol. Taurellus (vergl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen katholische Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächst (bei Episkop) wenigstens gleichgiltig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von Seiten Gottes oder nur ein Belassen der Dinge in ihrem Bestand und Leben annehme (vergl. über Curcelläus: Twisten a. a. O. S. 162. 165).

Eben diese Lehrweise aber kam mit der Erweichung und Zersezung jener orthodoxen Dogmatik sofort zur Herrschaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1, Art. § 5) macht schon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewährung aller Kräfte an die Geschöpfe“, — eine bloße „Unterhaltung ihrer Veränderungskräfte“. Dann wird dem Konkurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein positiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlassen betrachtet. — Es zeigt sich bei den hiehergehörigen supranaturalistischen und rationalistischen Theologen unerkennbar eine Abschwächung des innigen religiösen Bewusstseins gegenüber vom Weltbewusstsein, zugleich jedoch eine praktisch-religiöse Abneigung gegen scharfe Erörterung der metaphysischen und spekulativen Fragen in der Dogmatik. — Unter den neueren katholischen Theologen redet z. B. Klee nur von einer Erhaltung der Welt durch Gott, welche er als Bewahrung vor dem Übergang ins Nichtsein definiert, und weiterhin von der Regierung als Führung der Dinge zu ihren Zwecken.

Schleiermacher tadelt an den alten Dogmatikern, daß sie die Tätigkeiten des endlichen Seins auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirkbarkeit hervorgehen lassen. Sonst, sagt er, haben jene, wie Quenstedt, den Gegenstand im ganzen sehr richtig gefaßt. Indem aber er ihnen darin beistimmen will, daß die schlechthinige Abhängigkeit aller endlichen Vorgänge von Gott und die vollständige Bedingtheit alles Geschehenden durch den allgemeinen Naturzusammenhang dasselbe sei, versteht er dies (im Gegensatz gegen jene) so, daß Gottes Wirkbarkeit eben nur in der Wirkbarkeit der endlichen Ursachen nach den Naturgesetzen und nie als wunderbare im Sinne jener sich vollziehe, und ruft hiemit die Frage hervor, wiefern Gott überhaupt noch von der Welt zu unterscheiden und ob hier nicht an die Stelle jener theistischen Auffassung

die pantheistische, ähnlich der des Spinoza, getreten sei. Wesentlich an Schleiermachers Auffassung schließt sich A. Schweizer (christliche Glaubenslehre) und H. A. Lipsius (evang. = protest. Dogmatik). Vom Hegelschen Standpunkt aus bezeichnet Wiedermann (christl. Dogmatik) die göttliche Aktivität als das Allgemeine, das nach der sinnlichen Vorstellung jener Dogmatiker wirkend neben die Totalität des Einzelnen trete, dagegen in Wahrheit durch die Vermittlung alles einzelnen wirke, das es in und unter sich befaße. Darüber, ob jenes Hegelsche „Allgemeine“ wirklich im einzelnen wirksam und nicht selbst, wie der nach Hegel gekommene materialistische Atheismus behauptet, eine bloße Vorstellung oder Abstraktion unseres Geistes sei, fehlt es hier ganz an strenger Untersuchung und Begründung.

Mit wesentlicher positiver Zustimmung hat unter den neueren Dogmatikern besonders Zweifeln jene alte Lehre vom concursus wider auseinandergesetzt und gewürdigt, dazu die Frage über die Beziehung der göttlichen Tätigkeit aufs Böse genau erörtert; weiter vgl. Philippi (Glaubenslehre), auch Rahnis (luth. Dogmatik, 1. und 2. Aufl.). J. Müller (Lehre v. d. Sünde, Bd. 1) hat bei eingehender Kritik der verschiedenen Theorien den Einwand gegen jene Lehre, daß bei ihr ein Pleonasmus der Ursachen entstehe (vgl. schon oben bei Thomas), festgehalten und nun stehen bleiben wollen beim Gedanken an die göttliche Welterhaltung als die allgemeine Wirksamkeit Gottes, welche die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Tätigkeit trage und sich so zur Basis aller besondern Wirksamkeiten im Leben der Welt mache.

Man wird aber in der Dogmatik vor allem zu fragen haben, wie weit es überhaupt zu ihrer Aufgabe gehöre, das Problem, auf welches der Begriff des concursus sich bezieht, zu lösen und feste Sätze darüber aufzustellen, oder ob hiemit nicht ins Gebiet der Philosophie übergeschritten werde. Hauptsache ist jedenfalls für den frommen Christen und gemäß der biblischen Offenbarung die Gewissheit, die endlichen Vorgänge, Wirkungen und Kräfte seien durch und durch und unbedingt durch den Willen des vollkommenen guten Gottes oder des Gottes, der heilige Liebe ist, bestimmt, so daß sie alle seinen Reichszwecken und hiemit zugleich dem Heil derer, die in Gott leben, und ihrem Wirken nach Gottes Willen dienen müssen. Eben diese ethische Auffassung Gottes macht es ferner schlechthin unzulässig, ihn nach Art einer bloßen, den Dingen inwonenden Naturkraft wirksam zu denken oder aus der Idee Gottes die Idee einer in den Dingen liegenden Ordnung oder des Zusammenhangs derselben zu machen. Nun können wir ein solches Beherrschsein der Vorgänge und Dinge durch Gott nicht denken, one ihn wirksam zu denken in ihnen selbst und ihren Kräften, können auch seine Wirksamkeit nicht bloß an einen Anfang verlegen, als ob er ihnen dort die Direktion gegeben hätte und jetzt untätig wäre, können endlich seine Wirksamkeit nicht für eine bloß erhaltende Tätigkeit erklären, da eine solche im Unterschied von eigentlich wirkamer Tätigkeit nur wie etwas negatives oder ein Nichtzerfallenlassen erscheinen müßte. Andererseits müssen wir gerade auch von unserm sittlich-religiösen Bewußtsein aus der Welt ein wirkliches Fürsichsein beilegen, so gewiß als wir uns bewußt sind, selbst in ihr als relativ selbständige Kreaturen zu bestehen und in ihr das Gebiet und Material für unser Wirken zu haben, und so gewiß wir in ihr eine ware Offenbarung Gottes und namentlich Betätigung der auf ein anderes sich richtenden göttlichen Liebe erkennen. Wir müssen ferner, indem wir die einzelnen Dinge als wirkliche immer nur aus ihren Wirkungen wahrnehmen, diese eben ihnen selbst beilegen, — könnten, wenn wir sie einfach für Wirkungen Gottes erklärten, auch unter den Dingen selbst uns nichts wirkliches von Gott verschiedenes mehr denken. Von jenen Voraussetzungen aus werden wir also immer darauf hingeführt, zu sagen, die endlichen Vorgänge werden durch den Willen des über Natur und Welt stehenden persönlichen Gottes und zugleich durch die endlichen Agentien in ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang hervorgebracht, und zwar wirke Gott so, daß er eben im Wirken auch erhalte und durch dieses Wirken die Welt seinen Zielen zuführe. Aber nicht bloß ist der Ausdruck concursus ungeschickt, als ob die eine Wirksamkeit neben der andern herliefe und nicht vielmehr in ihr wirkte. Sondern wir müssen auch bekennen, daß wir hier in allgemeine Erörterungen über Wirkungen,

Kräfte und Dinge und über Zeit und Ewigkeit eintreten müßten, die nicht mehr Sache der Dogmatik oder Theologie sind. Überdies wird auch die Philosophie schließlich anerkennen müssen, daß der endliche Geist hier an den Grenzen seines Verständnisses anlangt. Jenes religiöse und dogmatische Hauptmoment hebt ja auch der herkömmliche dogmatische Sprachgebrauch aus, wenn er Gottes „Providenz“ zum Hauptbegriffe macht und darunter den concursus stellt.

Was sodann das Verhältnis zu den menschlichen Handlungen betrifft, so bezieht sich die Lehre vom concursus hier nicht (wie nach Ripsius a. a. O. S. 302) auf den das Sittliche fordernden, in unserm Bewußtsein des Sollens sich darstellenden Willen Gottes, sondern gleichfalls auf Gott als causa efficiens oder auf seine bestimmende ursächliche Wirksamkeit, wobei dann in Frage kommt, ob etwa eben auch das, daß wir jenen Forderungen nachkommen oder nicht nachkommen, durch dieselbe bewirkt werde. Es fragt sich hier überhaupt, ob auch bei unsern Willensakten und äußern Handlungen ein solches Mitwirken Gottes wie bei den unpersönlichen lebendigen Kreaturen anzunehmen sei, und, soweit dies bejaht wird, ob man dann nicht Gott auch ein Wirken des Bösen beilege. Und zwar wird hierbei abgesehen von den besonderen Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes im Heilsprozeß, ferner von irgendwelchem wunderbaren Eingreifen Gottes in die natürlichen Willensbewegungen. Die erste Frage wird zu bejahen sein, so gewiß als wir überhaupt uns bewußt sind, daß wir alle die natürlichen Kräfte und Triebe, welche überall die Voraussetzung und Basis für unsere Willensentscheidung und unsere Entscheidung für oder gegen jene Forderungen bilden, und vor allem das Vermögen des Willens oder solcher Entscheidung selbst nicht etwa selbständig von uns aus uns geben oder gegeben haben: eben sofern es ein für uns gegebenes ist, haben wir auch Gottes Wirkung darin anzuerkennen; nur indem Gott, wie er alles erhält und durchwirkt, so auch in unserer Willenskraft und den mit ihr verbundenen Trieben wirksam ist, können wir selbst mit ihr so oder anders uns bestimmen. Die zweite Frage ist zu verneinen, so gewiß wir der Gottwidrigkeit des Bösen und zugleich dessen uns bewußt sind, daß, während wir die Kraft und die äußere Möglichkeit verschiedenartiger Entscheidungen zugleich durch's göttliche Wirken besitzen, die wirkliche Entscheidung, die wir vermöge jener Kraft treffen, doch unsere Sache sei. Hier meinen die Dogmatiker richtiges mit ihrem Unterschied zwischen dem materiale und formale. Auch in der Entwicklung des bösen Willens übrigens, wo er einmal vorhanden ist, wird noch ein Wirken Gottes anerkannt werden müssen: nicht bloß sofern die Kraft an sich noch bleibt und nur bleiben kann durch göttliches Wirken, sondern auch sofern für den Willen, sein Festwerden u. s. w. gewisse, allgemein auf Gottes Willen und Wirken zurückzuführende Lebensgesetze gelten. Die Behandlung dieser Fragen muß ausgehen nicht von Begriffsbestimmungen oder von Spekulationen über Gott und Welt, sondern von der Beobachtung und Untersuchung des wirklichen Hergangs bei unsern Willensbestimmungen und der Aussagen unseres Gewissens, worin die neuere (auch die sogenannte kritische) dogmatische und ethische Wissenschaft noch nicht viel geleistet hat.

Über die besonderen wunderbaren Akte Gottes, worin er den alten Dogmatikern zufolge nicht mit den natürlichen Agentien konkurriert, sondern ihren Zusammenhang durchbricht, s. den Art. Wunder.

J. Köllin.

Confessionen, s. d. betreffenden Artikel u. den Art. symbolische Bücher.

Confessionswechsel, s. unter R.

Confirmation, s. unter R.

Conformisten, s. Nonconformisten.

Confutation der augsburgischen Confession, s. Augsburgische Confession.

Congregation, s. Mönchtum.

Congregationen der Cardinäle, s. Cardinäle.

Congregationalisten, s. Independenten.

Canoniten, s. Johannes Philoponus.

Conring, Hermann, welcher als der gelehrteste unter den Polyhistoren des 17. Jahrhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach seinem Verhältnis zu der Kirche und Theologie seiner Zeit in betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren, und schon seit seinem 14. Jahre wurde er auf der Universität gebildet, deren Prieſter er nachher bis zu seinem 75. werden sollte; Cornelius Martini, Humanist und Aristoteliker in Helmstädt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein satyrisches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu sich ins Haus, und nach dessen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das seines Gesinnungsgeſſen Rudolph Diephold über, ward dann von hier auf einige Jahre dem diesem Kreiſe eng verbundenen Beförderer humanistischer Studien, Matth. van Overbeck, als dessen Stipendiat nach Leiden überlassen, und 1632 als Professor der Naturphilosophie nach Helmstädt zurückgerufen, wo er dann 1637 in die medizinische Fakultät eintrat. Seinen Lehrern, welche ihm die historische und kritische Richtung, das Bedürfnis weitgreifender Vielseitigkeit und in der Philosophie die Anſchließung an den Aristoteles (diese ebenfalls historische Methode galt hier für das rechte Zurückgehen auf die Quellen) in einer sie selbst noch übertreffenden Weise angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; so hatte er diesen Dank nach ihrem Tode seinen ältern Gesinnungsgeſſen aus derselben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, welche jetzt auch seine Kollegen wurden, kurz vor seiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift *de origine formarum* ausgesprochen: „*vestra cura ad sacros philosophiae fontes adductus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paululum declinemus*“ *). So blieb ihm denn auch die hierdurch bezeichnete vereinzeltete Stellung in der Theologie des 17. Jahrh.'s mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daß, während in der Theologie der große Haufe der Zeitgenossen sich von der historischen Wahrheitserforschung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um sich von ihm für die Anwendung derselben auf deutsches Recht, Statswissenschaften, eigentliche Geschichte (nur in der Medizin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Überlieferung vor) **) neue Bahnen zeigen zu lassen. Doch verwandte er nun auch seine ganze Vielseitigkeit, seine ungeheure Belesenheit wie seine Rechtsrerfahrung und Statskunde, um das gute Recht der protestantischen Kirche, mindestens auch als ein Teil der allgemeinen Kirche zu existieren, und um die Annahme einer andern Partikularkirche, ausschließlich die Kirche selbst zu sein, in das rechte Licht zu stellen, daneben auch sonst allen theologischen Wissenschaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon seit 1640 sammelten sich seine theologischen Festprogramme, da er es als Prorektor nicht nötig fand, sich diese von andern schreiben zu lassen; sieben derselben sind einer längern theologischen Schrift: *animadversiones de purgatorio* in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmst. 1651, 4^o), angehängt. Im Jar 1647 erschien seine Schrift: *de constitutione episcoporum Germaniae*; in demselben Jahre gab er auch aus einem flacianischen Pergamentcodex der Helmstädter Bibliothek Briefe des Papstes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und seiner Nachfolger die Kaiser verfassungsmäßig über die Päpste gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieser Sammlung erschien 1655. Dann nötigte der westfälische Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päpstlichen Verwerfung desselben veranlaßte, und die Neigung zu Übertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der protestantischen Theo-

*) Conringii, Opp. T. 6, p. 348. Ähnliches in einem Privatschreiben an Calixtus vom Jahre 1631, das. S. 522. Dort auch eine Bitte an den akademischen Senat zu Helmstädt um eine medizinische Professur vom 29. Juli 1636. Nach Erfüllung derselben hat er noch 1637 im *liber actorum facult. phil. Helmst.*, jetzt im Archiv zu Wolfenbüttel, bemerkt: „*ne duorum collegiorum fructibus gaudeam, professione licet physica retenta, decanatum resignavi*“.

**) Kurt Sprengel, Geſch. der Arzneikunde, Th. 4, S. 35.

logen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe solchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen sehr befreundeten Männern besonders beklagte. Im Jare 1650 vindizirte er in einer Schrift *de conciliis et circa ea summa potestatis auctoritate* der jedesmaligen höchsten Gewalt, also in Deutschland dem Kaiser und den Ständen, nach nachgewiesenen Antecedenzen seit dem Kaiser Konstantin das Recht der Berufung, Leitung und Bestätigung eines Plenarconcils, doch auch one ein solches das Recht höchster kirchlicher Entscheidungen. Im Jare 1651 stellte seine Schrift über die Balen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Papstmalen überhaupt die sehr menschlichen Vorgänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jare 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im J. 1652 den Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen herbeigeführt hatte, auch schon den Mann ins Schwanken, welcher bald der einflussreichste deutsche Minister werden sollte, den Freiherrn Joh. Chr. v. Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund *). Auf dessen gegen ihn ausgesprochene Zweifel erwiderte Conring zuerst die trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. August 1652**), und als dann nicht erst 1656, sondern schon 1653 Boyneburgs Übertritt geschehen war***), und als nun der zur Ausführung des westfälischen Friedens und zu einer letzten Diskussion der dort noch in Aussicht gestellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag diesen Fragen und dem Botum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Staatsrechtslehrers von europäischem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch so vielen theologischen Bedenken, da hielt er sich trotz der wolerkantnen Ungewissheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für solche Schwankende den Gegensatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, one dass darüber sein noch auf andere als konfessionelle Grundlagen gegründetes Freundschaftsverhältnis zu Boyneburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erst jetzt zu seiner höchsten Macht gelangte Minister von der Verehrung gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: „*defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta*“ (Helmst. 1654, 4^o), bestritt er die zwei Schlüsse: 1) wo ununterbrochene Succession der Bischöfe und Presbyter von den Aposteln her ist, da ist die ware und katholische Kirche, nun aber ist jene zu Rom, also auch diese; und 2) wo jene Succession fehlt, da ist die Kirche nicht, nun aber fehlt sie bei den Protestanten, also ist bei ihnen die ware Kirche nicht; und hier ging er die Vordersätze dieser Schlüsse einzeln durch, um die Willkürlichkeit der Annahme zu zeigen, dass dem einen Merkmal der Succession eine so entscheidende Bedeutung beizulegen sei, da, wie jeder aus der Geschichte wisse, ein Stat, ein Gemeinwesen völlig ein anderes werden, und sich dennoch die Succession seiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift; „*fundamentorum fidei Pontificiae concussio*“

*) Geb. 1622, gest. 1673. „Kein Minister einer deutschen Macht seit dem westfälischen Frieden“, so beginnt Suhrauers Schrift, Kurmainz 1672 (Hamburg 1839, 2 Bde.), „konnte sich dem Baron v. Boyneburg vergleichen, als dieser (1658) auf dem Höhepunkt seines Einflusses und seines Glanzes stand“. Sein Briefwechsel (s. unten) ist auch eine Quelle für Conrings Geschichte.

**) Beide in *Struves acta lit. ex Mss. Th. 2* (Zena 1717), S. 114, der erste auch in Conrings *Opp. Th. 6*, S. 493 ff.

***) Die erste Zäl ist von Struve a. a. O. Th. 1, Fasc. 3, A. 4, bis auf v. Boyneburgs Art. Boyneburg bei Ersch und Gruber fast allgemein wiederholt. Aber schon zwischen den 16. Januar, wo Boyneburg von sich sagt: „*de religione res est adhuc integra*“ (Gruber, *Anecd. Boineburg. I*, 59) und den 6. Mai 1653, wo Conring sagt: „*hunc ad Pontificias partes transiisse*“ (daselbst S. 71), und den 4. Juni 1653, wo er ihm selbst schreibt: „*Calixtus dolet tecum, quod tua facilitate haud leve scandalum dederis, quasi et tu probes ridiculam superstitionem Romanensium, quam tamen abs te probari nemo qui te novit sibi temere persuaserit; utinam, o carum caput, non in te conceites divinitus ultionem!*“ (das. S. 71), muss der Übertritt fallen. Im Februar 1654 schreibt ihm Conring von dem vulnus, quod inopinata tua defectio eis annum mihi inflixit, und wie eben dies ihn zu fernerm Schreiben treibe. Burckhard, *hist. bibl. Wolfenb. Th. 2*, S. 235.

(Helmst. 1654, 4°), verzweifelt zwar bereits dann: „apud illos praecclaros amicos rationibus quicquam effici posse“, da diese alles billigten und nichts entgegensetzten, und dann dennoch ganz entgegengesetzt handelten; doch will sie tun, was sie kann, und um zu beweisen, daß weder Papst noch ökumenisches Konzil ihren Anspruch, Gottes untrügliche Stellvertreter circa fidem et mores auf Erden zu sein, erweisen könnten, und darum ein crimen laesae majestatis divinae begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf sie anzuwenden nötigten. Schon die erste Schrift erfuhr anonymen Widerspruch vom Reichstage aus, welchen Conring noch im Anhange derselben berücksichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boyneburg selbst, noch in demselben J. 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgesandt: der Kapuziner Valerianus Magni, damals zu Wien, schrieb eine concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Aetholicos, Straubing 1654, 4°, und noch eine epistola ad Boineburgium, München 1654, 4°; der Jesuit Veit Erbermann zu Würzburg schrieb interrogationes apologeticae ad Herm. Conringium, in quibus imaginaria eius concussio etc. executitur et retorquetur etc., Würzburg 1654, 4°; ein anderer Jesuit, Chr. Haunold, Professor zu Ingolstadt: pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoriae etc., Amberg 1654, 4°, und diesen allen antwortete Conring noch in demselben Jahre in besonderen Gegenschriften, woran sich 1655 noch eine epistola de electione Alexandri VII. papae gegen Erbermann, und später 1663 animadversiones in fratrum Wallenburgiorum Conringii correcti partem priorem de vocatione extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum anschloß. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 gestorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boyneburg in dem Gedanken, wenn nicht der Kirchenvereinigung, doch des Kirchenfriedens wider näher gekommen, und gab im Jahre 1659 mit Ge. Wipfels via regia und elenchus abusuum (diese auch schon 1650), mit Ge. Cassanders consultatio de articulis rel. inter Cath. et Prot. controversis und Briefen desselben, sowie mit andern ältern Friedensschriften eine längere Erörterung derselben und der darin besprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab sein Kommentar über Hugo Grotius: de veritate religionis Christianae (opp. T. 5); seine Übersicht der Litterargeschichte de scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5, 762—870) nahm auch die Kirchenschriftsteller auf; wichtige kirchenhistorische und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechsel in den zwischen Kaiser und Papst zu Recht bestehenden Verhältnissen, erörterte sein Buch de Germanorum imperio Romano (opp. T. 1). Selbst auf dogmatische, exegetische und kritische Fragen ging er ein in den Schriften de angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sanguineo, ebenso in einer langen epistola ad Augustinum ducem de nova S. S. versione Germanica 1666, woran sich noch eine besondere Schrift vindicatio suorum in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimis calumniis Matth. Wasmuth (Helmst. 1667, 4°, auch mit der epistola opp. T. 6) und im Jahre 1669 noch eine actio iniuriarum gegen den Kieler Prof. Wasmuth anschloß. Um dieselbe Zeit trat er auch noch für die „Ge. Calixtum nostrum *viv nárú* te cuius eruditionem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabuntur“ (Einl. zu Cassander S. 150) als Verfasser der Schutzschrift ein, welche die Universität für jenen in der „pietas acad. Juliae, programmata publico adversus calumnias cum aliorum tum Aegidii Strauchii asserta“ im J. 1668 ergehen ließ. Er starb den 12. Dez. 1681. In der großen Ausgabe seiner Opera von Göbel, Braunschw. 1730, obgleich sie sechs starke Folianten umfaßt, fehlen doch noch nicht nur 48 medizinische Bücher, sondern auch die meisten theologischen Schriften Conrings, viele Briefe u. a.; eine Aufzählung des Fehlenden daselbst vor Teil I, c. 2. Ebenso fehlt es an einer würdigen Biographie Conrings; was dafür die Ausgabe der Werke an Briefen u. dgl. enthält, ist seitdem noch sehr vermehrt durch Joh. Dan. Grubers Anecdota Boineburgica (commercii epist. Leibnitiani prodromus), Hannov. 1745, 2 Vde., und durch Jak. Burckhardt's historia bibliothecae Aug., quae Wolfenbütteli est (Leipz. 1744 ff.) Th. 2 S. 71—122, 154—240. Allg. deutsche Biogr. IV, 446 ff. Gente †.

Consalvi, Ercole Marchese E., der letzte Sproß einer alten römischen Familie, war geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gebildet auf dem Collegium zu Frascati und, nachdem er sich für den geistlichen Stand entschieden hatte, auf der Academia Ecclesiastica in Rom, wo er sich früh vor seinen Mitschülern auszeichnete. Seit 1781 in die römische Prälatur eingetreten, wurde er 1786 Ponente del buon Governo, 1789 Notant der Segnatura und 1792 Auditor der Rota und zeichnete sich sowol in der Verwaltung, als in seinem Richteramte durch leichte Auffassung, Scharfblick und Tätigkeit aus, wobei er an der Periode glänzenden Genusses, die am römischen Hofe der Revolutionszeit vorherging, sich in lebensvoller Heiterkeit beteiligte. Ein entschiedener Gegner der revolutionären Bewegung wurde er seit 1797 im Kriegsministerium als Assessor delle Armi verwendet, ebendeshwegen aber (Febr. 1798) von den Gewalthabern der römischen Republik verfolgt und gemißhandelt, so daß er nur dem Cardinal v. York, der ihm die Erlaubnis auswirkte, von Terracina, wohin er geführt war, nach Neapel zu gehen, seine Erhaltung verdankte. Er begab sich hierauf zuerst nach Florenz, zu seinem Gönner P. Pius VI., zog sich dann zu Verwandten nach Modena zurück und ging später nach Venedig, wo das nach des Papstes Tode dort versammelte Konklave ihn zum Prosekretarius wählte. Als solcher wurde er dem neuen Papste Pius VII. bekannt und von demselben, gleich nach seiner Wahl, zum provisorischen Staatssekretär (Prosekretario del St.) und in dem ersten Konistorium, das der Papst zu Rom hielt (11. August 1800), zum Kardinaldiakon von Sta. Agata in Suburra ernannt, dann aber im Staatssekretariate bestätigt, das er bis zum 17. Juni 1806 führte. Seine wichtigste Handlung während dieser Verwaltung — er hat sie späterhin selber das Hauptwerk seines Lebens genannt — war der Abschluß des Konkordates mit Frankreich v. 15. Juli 1801 (s. d. Art. Konkordate), bei welchem er bereits Gelegenheit hatte, sein großes diplomatisches Geschick zu betätigen. Später wurde er durch die Gewissenhaftigkeit seiner Amtsführung und seinen Widerstand gegen französische Zumutungen an den Kirchenstat und die Kirche Napoleon verhaßt und aus diesem Grunde geschah, gegen des Papstes Wunsch, seine Entlassung. Nach derselben und selbst nach der Verhaftung Pius VII. durfte er anfangs noch in Rom bleiben, mußte hierauf (5. Nov. 1809) nach Paris kommen, und ward, als er daselbst nicht zu gewinnen war, nach Rheims verbannt, wo er bis zum Februar 1813 internirt blieb. Dann zum Papste nach Fontainebleau berufen und bei den Beratungen beteiligt, aus denen die Verwerfung des Konkordates von 1813 hervorging (s. d. Art. Konkordate), ward er nach deren Bekanntwerden nach Bezieres geschafft, durch den Fall Napoleons aber befreit und ging nun augenblicklich zu dem bereits nach Rom zurückkehrenden Papst. Er traf denselben in Imola und erhielt die Mission, zu den verbündeten Fürsten nach Paris, dann — da er sie dort nicht mehr traf — nach London und hierauf als Legat an den Wiener Kongreß zu gehen, wo er die politischen sowol wie kirchlichen Interessen seines Herrn mit verhältnismäßig sehr günstigem Erfolge geltend machte. In Wien bearbeitete er auch Entwürfe für die neue Gesetzgebung und Verwaltung des Kirchenstates, an deren Spitze er, von dort zurückgekehrt, als Kardinalstatssekretär sogleich wider eintrat, um dies Amt bis zu Pius VII. Tode (20. Aug. 1823) ununterbrochen zu verwalten. In dieser Periode theilte sich seine Tätigkeit vorzüglich zwischen den verschiedenen damals angeknüpften Konkordatsverhandlungen (s. d.), in denen er das größte Talent zeigte und namentlich in der neapolitanischen zu den bedeutendsten, unerwarteten Resultaten kam, — und der inneren Verwaltung und Organisation des römischen States, die, durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816 eingeleitet, nachher nicht den von ihm gewünschten Fortgang hatte. Das in der Statsverwaltung von Consalvi erstrebte Ideal war die Einheit und Uniformität des absolutistischen Polizeistates, der zu Liebe er mit den historischen Rechten des Landes brach, sich auf die Institutionen der französischen Zeit stützte, aber auch erbitterte Opposition hervorrief und die administrativen Kräfte der Regierung dergestalt lämte, daß es so weit kam, die Räuberbanden des Landes nur noch durch Vergleiche, Straflosigkeit und Pensionen zu zügeln. — Seine Stärke lag nicht auf dieser Seite, sondern

auf der diplomatischen. Er war, sagt Leopold Ranke von ihm, „voll Geist, und alles, was diplomatische Geschicklichkeit heißen kann, besaß er in hohem Grade. Er hatte Feinheit und Welt. Das Talent, die Dinge mit überwältigendem Geiste noch durchgreifenden Ideen einzurichten, wird man wenigstens in seiner Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten nicht suchen: es geltend zu machen, wenn er es auch besaß, war er bei weitem zu schwach. Eben aber die Stelle des Schwächeren füllte er aus. Er ging so weit vorwärts, als er mit Sicherheit konnte; auch wich er so weit zurück, als es ihm notwendig und tunlich erschien; zwischen diesen beiden Linien wußte er sich zu halten; niemals brach er ab, niemals gab er auf. Er versprach sehr leicht, one sich darum gerade für gebunden zu erachten; auch mit fremden Zusagen nahm er es nicht so genau. Unterzeichnen Sie nur, rief er dem Bögernden zu, im Nothfall wird man sie nicht drängen! Jede abschlägige Antwort umgab er noch mit der Hoffnung einer Gewürung, eines Ausweges. Die Kunst, in persönlicher Begegnung zu gewinnen, besaß er vollkommen. Leicht hin, nicht selten mit dem Anscheine, als ob er darüber stände, behandelte er die wichtigsten Geschäfte.“ —

One Zweifel war diese an dem verweltlichten Hofe Pius VI. gelernte politische Geschmeidigkeit auch in kirchlichen Dingen der katholischen Kirche, die kirchliches politisch zu behandeln gewont ist, nicht nachtheilig, vielmehr in der Zeit Pius VII., durch dessen priesterliche Persönlichkeit sie veredelt ward, von großem Nutzen. Denn sie hat wesentlich beigetragen zu verhindern, daß die absolute Inkompatibilität der römischen Kirche mit jeder statlichen Selbständigkeit zu einer Zeit erkannt wurde, wo ihr, wenn die Staten hierüber sich nicht getäuscht hätten, namentlich von protestantischer Seite schwerlich so viel äußere Mittel der Machtentwicklung zugestanden wären, als ihr damals eingeräumt worden sind. Nichtsdestoweniger ist sehr begreiflich, wie Männern, die von der Herrlichkeit der mittelalterlichen Kirche durchdrungen waren, wie die Kardinäle Litta, Severoli, Pacca, Somaglia u. a., ein solches Verfahren in dem Grade zuwider sein mußte, daß sie sich — unter dem in Rom historischen Namen der Eifernden (zelanti) als Partei zusammengeschlossen — mit einer bis zur schroffen Exzentrizität gesteigerten Energie demselben widersetzten. Auch die politische Opposition gegen Consalvis Regierungsweise fand unter ihnen ihre Anführer; und wenn sie in kirchlichen Dingen zwar die Anforderungen der Zeit und der Weltlage nicht richtig schätzten, doch aber die eigentlich katholischen Ideen zu vertreten oftmals Gelegenheit und bei P. Pius VII. darin auch Gehör fanden: so gerirten sie sich politisch nur zu oft als blinde Anhänger des Alten und übersahen, daß mancherlei Reformen notwendig genug waren und Consalvi nur in dem Wege dazu fehlgriff. Seine ganze Verwaltung ist durch diese Opposition bedingt gewesen.

Nach Pius VII. Tode wurde eines ihrer Mitglieder, der Cardinal della Genga — Leo XII. (s. d.) — zum Papste gewählt (23. Sept. 1823) und ließ dem Cardinal Consalvi von seinen bisherigen Ämtern nur das Sekretariat der Breven. Dieser entfernte sich nun eine zeitlang von Rom, kam aber, durch den Papst dahin zurückgerufen und zu dem wichtigen Amte des Präfecten der Propaganda ernannt, wider und starb, nachdem er nur zehn Tage lang in diesem Amte gewesen war, schon am 24. Januar 1824. Er war Kardinaldiakonus geblieben, auch als er die Kirche von Sta. Agata mit der von Sta. Maria ad Martyres (1817) vertauschte; und es verdient als etwas Bezeichnendes bemerkt zu werden, daß er erst in späten Jahren die Priesterweihe genommen hat. Vgl. Bartholdy, Büge aus dem Leben des Cardinals Consalvi, Stuttg. 1824, und Ranke, Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi, in der Histor.-polit. Zeitschr., Bd. 1 (1832) S. 624—765; Mémoires du Cardinal Consalvi Secrétaire d'Etat du Pape Pie VII. Avec une introduction et des Notes par Crétineau-Joly, Paris 1864, 2 Bde.

Mejer.

Consensus Dresdensis, s. Konfordinformel u. Philippisten.

Consensus pastorum Genev., s. Calvin.

Consensus Tigurinus, s. Bullinger, Calvin.

Consilia evangelica nennt die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu

den Praeceptis solche sittliche Vorschriften, zu deren Befolgung zwar nicht jeder Christ verpflichtet ist. Hat er sich aber einmal dazu verbunden, so muß er sie auch halten. Er erwirbt dadurch ein überflüssiges, auch auf andere übertragbares Verdienst und erhebt sich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Tugend, als streng genommen von ihm gefordert werden kann. Dergleichen Vorschriften oder Ratschläge glaubte man nun schon früh im Neuen Testamente vorzufinden. Vgl. *Hermas, Past. Simil. III, 5, 3; Orig. ad Rom. III. (T. IV, 507 ed. de la Rue):* *Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quae praecepta sunt, inutilis servus est, Luc. 17, 10. Sin autem addas aliquid praeceptis, tunc dicetur ad te: „Euge serve bone et fidelis“, Mat. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et supra debitum fiat, Ap. dicit, 1 Cor. 7, 8 f.: „de virginibus praeceptum Dom. non habeo, consilium autem do etc. Hoc opus super praeceptum est.“* Es wurde die Lehre weiter ausgebildet und auf die Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams angewandt, welche man in Stellen wie *Matth. 19, 11 f., B. 21, Luc. 14, 26 f.* indiziert fand. *Thomas Aq. Summa II, 1, Qu. 108* scheidet in Beziehung auf sie zwischen *consilium* und *praeceptum*, „quod praeceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus, cui datur, et ideo convenienter in nova lege, quae est lex libertatis, supra praecepta addita sunt consilia, non autem in vetere lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis. Consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi praedictum finem.“ Nach und nach hatte man, jedoch in verschiedener Weise und Fälschung, zwölf solche „Räte Christi“ aufgefunden; nämlich außer jenen drei *Matth. 5, 29. 35. 39. 42 f. u. f. w.* Zudem spielten jene als *praecipua et substantialia perfectionis consilia* immer die Hauptrolle; die übrigen wurden auf sie zurückgeführt, und so hing sich daran die ganze Lehre vom Wert des beschaulichen Lebens und vom Mönchtum, von dem Unterschiede zwischen niederer und höherer Tugend, von der wahren christlichen Vollkommenheit, von dem Verdienst der Heiligen und ihrer im engeren Sinne sog. guten Werke, von dem *Thesaurus operum supererogationis*, vom Ablass u. dgl.

Die Reformation, die deutsche wie die schweizerische, griff den Wan solcher Werke sofort mit aller Energie an. Ihre Lehre geht dahin, daß auch der in Christo wiedergeborene Mensch dem Gesetz Gottes nie völlig genügt und daß auch seinen besten Werken immer noch Unreines anklebt. Um wie viel weniger kann von einem Mehrten, als die einfache Pflicht fordert, die Rede sein. Hatten schon *Melanchthons Hypotyposen* und die *Augustana Art. VI. de abusibus* darauf hingedeutet, so erklärt die *Apologie Cap. VI. de confessione et satisfactione* mit ausdrücklicher Beziehung auf die verkehrte Anschauung der Gegner: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus. Atqui S. S. ubique clamat, quod multum absimus ab illa perfectione, quam lex requirit. — Non vident, eam requirere veram dilectionem. Ridiculum igitur est, quod fingunt, nos amplius facere posse.“ — „Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opp. supererogationis“ etc. *Vgl. Form. Conc. Art. VI. de tertio usu legis und Conf. Aug. P. 594, ed. Niem.* — Damit fiel jener ganze Unterschied zwischen den *praeceptis* und *consiliis ev.* im Sinne der römischen Kirche von selbst dahin, wurde aber auch von den altprotestantischen Dogmatikern noch besonders in seiner Nichtigkeit dargetan. *Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. I, de bonis operib. qu. 3, und dessen Loci th. P. 102.* Ja, als *Hugo Grotius, De jure belli I, 2, 10*, freilich in einem ganz anderen Sinn, zu *Matth. 5, 40* bemerkte: „id ita generaliter sumtum consilii forte est et vitae sublimioris, at non in praecepto positum“, wurde er darüber von dem *Wittenberger Rasp. Ziegler* scharf zurechtgewiesen. In der Tat beruht der ganze Unterschied auf einer Begriffsverwechslung, welche die verderblichsten Folgen haben muß. Denn das sittliche Gesetz in seiner Objektivität als die Idee des an sich Guten, als der göttliche Wille selbst, ist und bleibt die absolute Norm des menschlichen Wollens und Handelns. So wenig mithin auf diesem Gebiet

etwas zu gering sein kann, um durch das Gesetz bestimmt zu werden, folglich Pflicht zu sein, ebensowenig kann etwas zu hoch, gleichsam zu vornehm sein, um unter die Form der Pflicht zu fallen. Wie es keine sittlichen Adiaphora gibt, so gibt es keine opera supererogatoria, und eine vermeintlich höhere Tugend, die sich in den letztern erweisen soll, muß, abgesehen von dem darin liegenden Mangel an warer Demut, gerade als die niedere oder vielmehr als Pflichtversümmis und Untugend erscheinen. Allerdings aber ist, um das, was für den Einzelnen in concreto Pflicht ist, zu erkennen, sorgfältige Erwägung der Verhältnisse zc. nötig und außerdem kommt hier die sog. individuelle Instanz in betracht, die Art, wie jeder ursprünglich angelegt ist, in Verbindung mit der Stufe der sittlichen Entwicklung, auf welcher er sich gerade befindet. Darauf gehen die oben zuerst angeführten Aussprüche Christi und des Apostels; denn der sonst wol unter diese Kategorie gebrachte rein diätetische Rat 1 Tim. 5, 23 gehört gar nicht hieher. Sie sind Anweisungen für den Einzelnen, was gerade unter seinen Verhältnissen Pflicht für ihn ist, aus denen aber nimmermehr der Unterschied zwischen niederer und höherer Tugend überhaupt gefolgert werden darf; Anfragen, ob er nicht, wie die Verhältnisse für ihn liegen, ebenso zu handeln habe; und wenn er das zugeben muß, so tut er nur seine Pflicht, nicht mehr; z. B. wenn er ehelos bleibt, während der andere, der sich verehelicht, auch nur sie tut, nicht weniger. Dies wird auch klar bei einem Blick auf die Gesinnung, welche das ganze Leben des Christen durchdringen und beseelen muß. Sie ist die Liebe, Röm. 13, 10, in welcher das von der Idee des Guten und dem Geiste Gottes, der ein Geist der Kindshaft ist, erfüllte Subjekt sich mit dem sonst ihm immer nur erst objektiv gegenüberstehenden Gesetz nach seiner ganzen Individualität zusammenschließt und die Norm desselben zur Norm seines Lebens macht, eine Liebe, die aber zuletzt nur aus dem Glauben kommt. Der aus ihm zu ihr widergeborene und von ihr getriebene Mensch tut alles, was er tut, im Namen des Herrn und danket Gott und dem Vater durch ihn (Col. 3, 17); „es läuft aber Schwachheit mit unter“. Diese Gesinnung ist dieselbe im geringen wie im großen; die Treue dort verbürgt die Treue hier, Luk. 16, 10; und wer jene beweist, steht vor Gott, der nicht siehet, was vor Augen ist, so hoch als wer diese beweist, wenn er ihn dazu beruft. Hier wie dort ist es also nur der Ruf der Pflicht, dem er folgt. Hier wie dort legt er in ihre Erfüllung die Kraft und den Trieb des von dem Geiste Gottes ergriffenen und beseelten Willens, der mit seiner Kraft mächtig ist in dem Schwachen. Woher also die Möglichkeit zu einer Verdienstlichkeit im Mehr-tun? Woher die Berechtigung, die gewöhnliche Tugend von dem zu dispensiren, was auch für die sog. höhere nur Erfüllung der Pflicht ist und nichts als dies? —

Von dem Gewicht dieser, überdies leicht zu verstärkenden Gründe gedrückt, zog die neuere katholische Dogmatik es längere Zeit vor, bei der Lehre über die opera supererogationis entweder sich auf eine bescheidene, oft sehr schwankende Verteidigung zu beschränken oder stillschweigend darüber hinwegzugehen, bis Möhler in der Symbolik nicht bloß die Verteidigung wiederum rüstiger aufnahm, sondern auch den Reformatoren vorwarf, sie hätten die in der Vorstellung liegende Partheit um so weniger begreifen können, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erhoben hätten, daß der Christ von den groben Sünden der Unzucht, des Ehrgeizes u. dgl. völlig frei werden möge. Baur und Nitzsch in ihren Gegenschriften haben den Vorwurf zurück und die Wichtigkeit der ganzen Lehre, jeder von seinem Standpunkt, nachgewiesen. Das letztere hat Rothe, Ethik III, 91, in Beziehung auf den Unterschied getan, den noch Hirscher, Christl. Moral, 1. Ausg. II, 390 ff. zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Rathschlägen statuirte. Kann es aber scheinen, als habe de Wette (Christl. Sittenlehre III, 45 ff.) nach Anleitung der friesischen Philosophie sich dem jenem Unterschiede zum Grunde liegenden Irrtum zugeneigt, indem er zwischen der „strengen Pflicht“ und der Anforderung der „Vollkommenheit“ unterscheidet, so scheint es doch nur so, denn dieser Unterschied hat bei ihm zunächst nur Bedeutung für die Wissenschaft, nicht für das Leben. In ihm soll der Christ das eine wie das andere mit gleicher Treue üben. Die Wissenschaft aber scheidet nach ihm zwischen

der strengen Pflicht als der Idee, one deren Erfüllung gar keine sittliche Gemeinschaft möglich ist, und zwischen der Vollkommenheit oder Schönheit der Seele, als deren konkreter, daher unendlich mannigfaltiger Erscheinung. Dort heißt es schlechthin und one Ausnahme „du sollst“ u. s. w. Und hier? fragen wir. Nun hier heißt es eben „du sollst“, und das gerade ist das wesentliche Kriterium dieser sog. Schönheit der Seele, daß sie dies fühlt und in diesem Gefühl one weitere Reflexion nur ihrer Pflicht mit Freuden lebt. Jener ganze Unterschied beruht mithin auf einer andern, allerdings aber einseitigen Fassung des Begriffs der Pflicht. — S. d. Art.

Zu dem unsrigen vgl. noch Platt, *Christl. Moral*, S. 12 f.; Baumgarten-Crusius, *Lehrbuch der Sittenl.* 181 f.; Marheineke, *Theol. Moral*, 284 f. und Thiersch, *Vorles. üb. Kathol. u. Protestantism.* II, 166 ff. **E. Schwarz** †

Consistentes, s. Bußgrade.

Consistorialverfassung, s. unter K.

Consolamentum, s. Katharer.

Constantin d. Gr., s. unter K.

Constantin, Papst, s. unter K.

Constantinopel, s. unter K.

Constanzer Konzil, s. unter K.

Constitutionen, apost., s. Apostolische Konstitutionen.

Constitutionen, s. Kanones.

Consubstantiatio, s. Abendmal.

Contarini, Kaspar (Contarenus), ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den ersten Ämtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosophischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufbahn im Dienste derselben. Im Jahre 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen großen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas anderes unter demselben vorgestellt. Contarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Papst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versöhnen hilft. In Bologna bewirkte er die Ausöhnung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wonte er dann der Krönung Karls V. durch den Papst bei. Große geistige Begabung, aber noch mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Charakters stellten ihn überall hoch. Aus seiner statsmännischen Tätigkeit stammt seine Schrift: *de magistratibus et republica Venetorum*. Aber schon frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Noch zu Leo's X. Zeiten hatte er sich im Gegensatz gegen den in Rom herrschenden frivolen Geist jenem Oratorium *Sti. Amoris* angeschlossen, in welchem sich edle hochgebildete Männer zu gemeinschaftlicher Erbauung in altapostolischer Weise vereinigten. In Venedig war er der Mittelpunkt derselben geistigen Bewegung. Da geschah es, daß ihn, der bisher eine rein weltliche Laufbahn verfolgt hatte, Paul III. im Jahre 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stuhl zu ketten. Contarini nahm an, aber er verleugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päpste I), daß sie, von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hergebracht, ihm seine Blüte, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Wahrheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Überzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte“, bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältnis, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jahre 1537 eine Kommission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauf-

trage. Die Verbreitung evangelischer Gefinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, daß etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflußreichsten, in welchen jene Gefinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimütiges; Paul III. nahm es wolwollend auf, aber während es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Kommission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wider als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung beteiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er 1538 an den Papst richtete, und in denen sich dieselbe Gefinnung und Ansicht über die Notwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Übertreibungen der päpstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefühle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päpstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei erfonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päpstlichen Gesetzgebung; er macht gegen sie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich hier das Bestreben ist, die Reformation am Haupte zu beginnen, so kommt es doch jetzt mehr als hundert Jahre zu spät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günstigen Aufnahme von Paul III. im Innersten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas gutes schaffen und die Pforten der Hölle werden nichts gegen seinen Geist vermögen. Er und seine Freunde glaubten alles getan, wenn das sittlich Anstößige aus dem Bestande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Kontroversen würden die widerherzustellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urteilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiste, genährt mit den reineren Bildern des Altertums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunsche des Friedens und wenig beengt von der dogmatischen Formel. Doch bald war es ihm beschieden, eine andere Erfahrung von dem Stande zu machen, in welchem sich schon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatische Streit hatte, aber auch selbst dabei ein Zeugnis abzulegen, wie er diesem tiefsten Anliegen mehr gewachsen schien, als es von dort aus scheinen könnte. Im Jahre 1541 wonte er dem Reichstage und Religionsgespräche zu Regensburg als päpstlicher Legat bei. (Hier läßt ihn eine zweifelhafte Anekdote den Namen Protestanten fixiren.) Es ist bekannt, wie viel dort zusammenkam, den Versuch der Vereinigung mißlingen zu lassen. Die katholischen Stände sahen schon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derselben immer bitterer; auch die evangelischen nahmen doch nur mit Überwindung daran teil. Contarini hatte Instruktionen, die, scheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbestimmtheit möglichst beengten, möglichst viel der päpstlichen Entscheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeschickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzuloden hoffte, die dann, erst begonnen, schon im römischen Interesse weiter gestaltet werden konnte. Je schroffer sich die Fürsten gegenüberstanden, desto milder waren die versammelten Theologen gesinnt, vor dem nahen äußeren Brande verstummt schon allmählich der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunsch des Kaisers, dem es ernstlich um Ausgleichung zu tun war, und die hiedurch geleitete Wal der Kollatoren. So wurden die dogmatischen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht gesagt wird, daß sie evangelische Lehre hinter katholisch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererseits die Evangelischen alles Recht hatten, in dieser Verhüllung eine gefährliche Brücke zu sehen. Selbst Eck, der einzig Widerstrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerstehen, so sehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholische Vorlage revidirt, er billigte auch die verglichene Formel. Die älteren protestantischen Geschichtschreiber haben dies in Verbindung mit seinem nachherigen Auftreten als unredliche List ausgelegt. Allein es ist Tatsache, daß er wegen seines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, daß

sich sogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Papste zu verdächtigen; seine Freunde hatten die größte Mühe, ihn zu verteidigen. Wie er gestimmt war, zeigt seine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg selbst, offenbar ergriffen von dieser Kernfrage des Christentums und unter dem Einflusse der erhaltenen Eindrücke, schrieb. Er dachte in wesentlichen Punkten evangelisch über sie, und wie sein Freund Polus war er sich sehr wol bewußt, von welcher unermesslichen Wichtigkeit dieser Gegenstand sei. Wenn seine Äußerungen nachmals offiziell gefälscht wurden, so ist dies in einer ganz richtigen Auffassung geschehen. Man kann nicht sagen, daß seine Auffassung bloß durch eine wol erklärliche Unbestimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern sie steht in einem sehr bestimmten Gegensatz gegen die damalige römische Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung selbst geht er selbst nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschließung alles menschlichen Verdienstes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutsch-evangelischen Begriffes vermieden würde. Doch ist das evangelische Element durchaus mit thomistischer Lehre verwoben. Allein die päpstliche Politik war während der Verhandlung nicht nur bedenklich über diese und über ihn selbst geworden, sondern entschieden allen Transaktionen abgeneigt; so erhielt er strengere Weisungen, und er folgte denselben. Er riet dem Kaiser, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, sie nicht weiter aufnehmen zu lassen, sondern alles dem Papste anheimzustellen, der die sämtlichen Fragen auf einem allgemeinen Konzil oder sonst eine passende Weise zum Schluss bringen würde. Er sprach sich in einem zweiten Gutachten bald noch entschiedener in diesem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granbella das schroffere päpstliche Verfahren, und indem er die deutschen Bischöfe zu eigener sittlicher Reformation ermahnte im Geiste jenes oben besprochenen römischen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Äußerungen über die deutsche Reformation als den Weg, dem Fortschritte derselben Einhalt zu tun. Es ist nicht schwer zu sagen, wie sich dieses Verhalten mit seiner innersten Überzeugung vereinigen läßt. Wir sahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Charakter der deutschen Reformation mußte ihm widerstreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er selbst setzte seine ganze Kraft für dieselbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufbahn brachten es mit sich, daß die kirchenpolitische Auffassung den Gesichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre selbst wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und andere sich stießen, die verneinende Seite der protestantischen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangelischen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte, den Volksglauben beherrschende falsche Heilspraxis der römischen Kirche gründlich überwunden werden sollte. Wir finden aber nicht, daß Contarini eine Erkenntnis dieses Bedürfnisses hatte, von welchem selbst die Anstöße der deutschen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Konzession der Priesterehe und des Laienkelches ist bei ihm die Rede. Seine Glaubensansichten, auf dem Gebiete stiller geistiger Forschung erwachsen, konnten wol ein aristokratisches Gepräge behalten. Dies ist der innerste Unterschied seines italienischen und des deutschen Reformations-Bewußtseins.

Es war dem Kardinale vergönnt, wenigstens den Umschwung nicht mehr völlig zu erleben, der seine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er starb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquisition viele seiner früheren Freunde und Überzeugungsgenossen aus Italien zu fliehen nötigte. Ihm selbst ist die Entscheidung, welche vielleicht für seinen Charakter zu schwer gewesen wäre, erspart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklassen, der die Wahrheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch seine Weltbildung, die Verhältnisse und selbst die Milde seines Charakters in einer beschränkten Ansicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, fesselten. Seine Werke sind zu Venedig 1589 herausgegeben, der Text des Traktats über die Rechtfertigung (echt Paris 1571) ist hier verändert. Beide Texte zusammen sowie die wichtigsten biographischen Notizen über ihn (auch die Biographie von Joh. Casa) finden sich in den Briefen des Polus (III). Für die frühere

Auffassung bei protestantischen Geschichtschreibern vergleiche man: Pland, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, III. Die richtige Auffassung hat die Meister-schilderung Ranke's (Päpste, Bd. I.) gegeben. Hierzu ferner: Maurenbrecher, Carl V. und die deutschen Protestanten, 1865. Brieger, Th. Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, 1870, ders., Die Rechtfertigungslehre des Card. Contarini in Stud. u. Krit. 1872, I. Christoffel, Des Card. C. C. Leben und Schriften, Beitschr. f. hist. Theol., 1875, II.

Contraremonstranten, s. Arminianer.

Condatation, s. Anglikanische Kirche.

Convulsionäre, s. Janßenismus.

Cooperator, s. unter R.

Copisten, s. unter R.

Corbinian. Dieser Mann gehört in die Reihe der Franken, welche als Vorläufer des Angelsachsen Bonifacius gelten können. Sie hatten die Vollenbung der Christianisirung der Deutschen, die Aufrichtung der kirchlichen Autorität gegen Fürsten und Völker und die Herstellung kirchlicher Ordnung unter Klerikern und Laien zum Zwecke. Sie gingen von Frankreich aus und arbeiteten im Dienste der fränkischen Majoresdomus. Sie berührten sich mit den selbständig wirkenden irischen oder albritischen Missionaren, mit welchen sie aber nicht verwechselt werden dürfen. Sie wurden genötigt, sich nach einer römischen Vollmacht für ihr Tun und Treiben umzusehn, hatten auch dann noch nur äußerst geringe Erfolge und wurden endlich von Bonifacius und vom Papste als gar nicht dagewesen betrachtet oder ausdrücklich als falsche Bischöfe bezeichnet. Das Leben Corbinians können wir nur aus der Biographie, welche Aribo, Bischof von Freising, um's Jar 770 verfaßt hat, kennen lernen. Die historische Kritik hat die Mangelhaftigkeit, Fehlerhaftigkeit und Unwarhaftigkeit dieser zum Preise des „Heiligen“ verfaßten Schrift längst erkannt, aber neuestens sind doch wider alle Hauptzüge der Erzählung zur Anerkennung gelangt. Darnach scheint folgendes Glauben zu verdienen.

Waldekiso wurde im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts zu Chartrettes bei Melun in Frankreich geboren. Von seiner Mutter Corbiniana ging bald der Name Corbinian auf ihn über. Um's Jar 700 wurde er ein Klausner. Er baute sich eine Zelle bei der Kirche des h. Germanus und lebte in ihr, von eigenen Leuten versorgt und bedient, als Tugendspiegel, Bußprediger und Almosenspendender des Volkes. Er zog die Aufmerksamkeit des Hausmeirs Pipin von Heristal auf sich. Dieser ließ sich seinem Gebete empfehlen und ihm eine große Summe (900 Goldsolidi) einhändigen. Das ist ihm aber erst etwa nach 14jährigem Klausnerleben geschehen, nicht lange vor dem Tode Pipin's. Als Karl Martell folgte, sehen wir Corbinian auf der Reise nach Rom. Er traf dort im Jare 715 den Papst Gregor II. Weder den von seinem Biographen angegebenen Zweck, daß der Papst ihm einen anderen Einsamkeitswinkel anweisen sollte, noch den von den kritischen Historikern vermuteten, daß der Papst ihn zum episcopus regionarius weihen sollte, erreichte er. Die entgegengesetzte Behauptung Aribo's ist durchaus nicht glaublich. Corbinian ging in seine heimatliche Klausur zurück und blieb daselbst bis zum Jare 722. Gerade damals, als Karl Martell begann, die selbständig gewordenen und dem Christentume wider entfremdeten deutschen Herzogtümer von neuem unter fränkische Hoheit zu bringen, begab sich Corbinian nach Bayern zum Herzoge Theodo II. nach Regensburg und zum Herzoge Grimwald nach Freising. Auf ihre Weisung scheint es geschehen zu sein, daß er alsbald weiter nach Rom zog. Ja er wurde unter Bewachung an die longobardische Grenze und unter neuer Bewachung bis nach Rom gebracht. Auch damals, im Jare 723, kann er die päpstliche Ernennung und Weihe zum Bischof nicht erlangt haben. Aber die energischen Empfehlungen von Seiten Karl Martell's sicherten ihm von da an eine gute Aufnahme bei dem Longobardenkönig Liutprand. Mit dessen Hilfe und in dessen Nähe scheint er in Bayern haben Fuß fassen zu wollen. Aber Grimwald, der seine Rückkehr aus Rom erwartete und ihm in Folge des Andringens des drohenden Karl Martell die Aufnahme nicht verweigern

konnte, wollte ihn nur in seiner Residenz, an seinem Hofe, unter seinen Augen haben. Deshalb ließ er den Corbinian, der kaum in der Gegend von Meran auf bayerischem Gebiete angekommen war und Miene gemacht hatte, sich da niederzulassen, festnehmen und nach Freising bringen. Da war es nun Corbinians Aufgabe, sich und der Kirche Respekt zu verschaffen. Er begann mit der Demütigung des Herzogs und der Herzogin. Er ließ sie gar nicht vor sich, ehe Grimwald versprochen hatte, sich von Piltrud, seiner Schwägerin, zu scheiden. Er strafte jede Mißachtung und jede Untreue gegen Kirche und kirchliche Dinge. Nachdem er die Marienkirche zu Freising zur Kathedralkirche gemacht und Weihenstephan errichtet hatte, bewog er den Herzog im Jahre 724 mit ihm nach Mais bei Meran hinaufzureisen, ebendahin, wo er im Jahre vorher festgenommen worden war. Da muß der Herzog ein großes Gut kaufen und der Freisinger Kathedrale schenken. Dazu erwirbt Corbinian um jene 900 Goldsolidi noch mehr Grund und Boden und schafft sich dadurch doch die gewünschte vom bayerischen Hofe entfernte und durch die Nähe der Longobarden gesicherte Stiftung. Nach Freising zurückgekehrt, erregte er durch sein rücksichtsloses Verfahren den Grimm der Herzogin Piltrud bis zum Entschlusse, ihn ermorden zu lassen. Da entfloß Corbinian und kam wider nach Mais, wo er auch trotz aller Bitten Grimwalds zürnend verblieb. Im Jahre 725 wurde Mais wahrscheinlich longobardisch. Grimwald wurde von Karl Martell besiegt, Piltrud nach Frankreich geführt. Im Jahre 728 neue Erhebung der Bayern und neuer Sieg Karl Martells. Grimwald stirbt 728 oder 729. Ihm folgte sein Neffe Hulpert, Schwager Luitprands und Karl Martells, in der Herrschaft. Er rief den Corbinian aus Mais nach Freising zurück und ließ sich von ihm taufen. Aber seine Stiftung in Mais, die er durch Luitprand hatte festmachen und verbrießen lassen, sollte ihn bald wider haben. Er fühlte seinen Tod nahen, bestimmte die Bestattung seines Leichnams in Mais und starb am 8. September 730 in Freising. Die nach Mais gebrachten Überreste wurden von Aribio, seinem vierten Nachfolger, im Jahre 768 zurück nach Freising geholt. Corbinians Bruder, Ermbert, folgte ihm zunächst auf dem Bischofsstule. Er ist, der mit völligem Absehen von Corbinian, vom Papste als erster Bischof von Freising Anerkennung fand.

Aribos Vita Corbiniani in den Actis Sanctorum (Bolland.) m. Sept. vol. III. p. 281 s.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 214 ff.; Schröter, Geschichte der christlichen Kirche III, 1 S. 465—467 u. 508; Quitzmann, Die älteste Geschichte der Baiern (Braunschweig 1873) S. 240—250. 254. — Danach zu corrigiren Bädinger, Osterreichische Geschichte I, 94 ff. und Allgemeine Deutsche Biographie IV, 472 f. Abrecht Vogel.

Cordoba. Diese uralte Stadt, das Corduba der Römer, hat während ihrer mittelalterlichen Glanzperiode, als Sitz der omijadischen Kalifen Spaniens, eine Wichtigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete erlangt, die uns zwei Episoden aus ihrer damaligen Geschichte hier etwas näher zu betrachten nötigt, einmal eine im Jahre 852 von den Bischöfen des maurischen Spaniens in ihr abgehaltene Synode, und sodann die um ihres Einflusses auf die christlich-mittelalterliche Bildung willen wichtige muhammedanische Gelehrtenschule, welche vom 10. bis zum 13. Jahrhundert in ihr blühte.

1) Die Synode zu Cordoba wurde auf Anlaß der großen Christenverfolgung abgehalten, die in den Jahren 850—859, unter dem Kalifate Abderrhamans II. (gest. 852) und Muhammeds, die Christen des maurischen Spaniens heimfuchte. Sie wurde von dem erstgenannten Kalifen selbst veranstaltet, in der Absicht, dem Fanatismus vieler Christen, namentlich aus dem Mönchsstande, zu steuern, die sich geflissentlich zum Märtyrertode herzubrängten und denselben durch öffentliche Beschimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muselmanen mit Wort und Tat herbeizuführen suchten. Die das Konzil bildenden Metropolitane, darunter namentlich Hostegis von Malaga und ein gewisser Reccafrib, den einige zum Bischof von Sevilla, andere von Merida machen, beschloßen in der Tat, daß das selbstgesuchte Martyrium hinfort verboten sein solle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professio-

nis discurrere“ — so Eulogius in f. *Memoriale Sanctorum* lib. II. c. 14), und ließen diesen Beschluß als ein durch ihre bischöfliche Autorität sanktionirtes Reichsgefeß öffentlich verkündigen. Doch muß der Beschluß schon während der Synodalverhandlungen selbst auf Widerspruch gestoßen sein, denn der Bischof Urbanus von Cordoba wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Konzil auf Befehl Abderrhamans in den Kerker geworfen, ohne Zweifel, weil er gegen die laxen Gesinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzahl seiner Mitbischöfe geeifert hatte. Derselbe gehörte also zu jener kleinen, aber einflussreichen Partei der Rigoristen, die während der folgenden sieben Jahre der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beschlüssen der Synode zum Troß eifrigst schürte und an deren Spitze der Presbyter Samson (Verfasser eines *Apologeticus contra Hostagium episc. Malacitanum*), der Mönch Alvarus (Verfasser einer *Vita S. Eulogii*), und besonders der gegen Ende der Verfolgung (859) selbst als Märtyrer hingerichtete Mönch und Priester Eulogius als Hauptwortführer standen. Der letztere verteidigte die strengeren Grundsätze seiner Partei in verschiedenen Schriften, welche überhaupt fast die einzige Quelle für unsere Kenntnis von den Verhandlungen jener Synode bilden, da orthodoxer Eifer die Akten des „*impium conciliabulum*“ unterdrückt hat. — Interessant ist die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (*Apologet. pro marty. c. 3 ss.*) die Wortführer der Synode ihre laxen Ansichten und ihr eifriges Einschreiten gegen das märtyrerjüchtige Treiben der großen Masse zu rechtfertigen suchten. Man begegnet hier merkwürdigerweise auch der Hinweisung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den wahren Gott verehrten und die Grundsätze des Sittengesetzes und der Offenbarung anerkannten („*... praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa morte peremi sint*“). Das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen nimmt hier geradezu den Charakter latitudinärer Toleranz und Accommodation an, die das spezifisch christliche Bewußtsein der damaligen Zeit um so mehr verletzen mußte, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltanschauung näherte. — Gegen die den wahren geschichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jesuiten Mariana, die Synode von Cordoba habe schon im Jahre 850 stattgefunden, gehöre also ganz in die Anfangszeit jener neunjährigen Christenverfolgung, s. schon Baronius, *ad ann. 852. nr. 16.* — Vergl. außerdem de Aguirre, *Collectio conciliorum omnium Hispaniae*, Rom. 1693, T. III, p. 149 ss., sowie W. Graf Bandissin, *Eulogius und Alvar*; ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte x., Leipzig. 1872, S. 127.

2) Die Schule von Cordoba gehört, neben den ähnlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflussreichsten jener zahlreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachahmung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Kufa, Damaskus, Samarkand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jahrhundert ins Leben zu rufen mußten. Als ihr eigentlicher Gründer muß Kalif Hakem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Charakter einer Hochschule oder Akademie erteilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordoba ansässigen Gelehrten kultivirt worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überstrahlenden Aufschwung und Glanze der cordubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung von deren historischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon früher bestandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Daß diese Bibliothek später 600,000 Bände stark gewesen sei, mag allerdings eine auf Übertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit sein; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Spaniens. Auch besaß Cordoba zur Zeit seiner höchsten Blüte, d. h. gegen Anfang des 12. Jahrhunderts, die beste

Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstühle der Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie in ganz Spanien, was so viel sagen will, als im ganzen damaligen Europa. Daß Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mittelbar, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordoba her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen läßt, daß er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordoba ein Hauptsitz der von den Arabern eine zeitlang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Übergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averroës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach anderen: Abulwalid Mohammad Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Roschd) war nicht nur in Cordoba (1126) geboren, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dies von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, aus dem Syrischen ins Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medizin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolemäus, paraphrasirte und verteidigte er Platons Lehre vom State u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkung, Verurteilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich ins Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule 1198. — Vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1843, p. 226 ss. E. Ronan, Averroës et l'Averroïsme, 2. édit., Par. 1861. Lasinio, Studii sopra Averroë, Firenze, 1875.

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war der gleichfalls zu Cordoba geborene Moses Maimonides (Maimuni, s. d. Art.). Etwa hundert Jahre früher hatte in Cordoba der berühmte Arzt Abulkaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ibn Alfairaphi († 1052), Ibn Alschpac († 1034), Ibn Abodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulmalid († 1113), Ibn Algiaphar, Ali ben Rogel; Historiker, wie Ibn Alpharbi († 1012), Alnamari († 1067), Ibn Baschtual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ibn Albarhdai († 1243) u. s. w. — Die Einnahme Cordobas durch die Christen im J. 1236 machte der Hochschule und damit der Blütezeit der arabischen Litteratur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedanischen Akademie während mehrerer Jahrhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordoba (vgl. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Bd. II, Abschn. 5; auch A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869, S. 91 ff., 149 ff., 253 ff.) überdauerte den Fall der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Gosting. 1810, besonders S. 11 ff., 53 ff.; Wachler, Handb. d. Gesch. der Litteratur, 3. Umarbeitung, Theil II, S. 66, 87 ff.

Jüdler.

Corbus, Curicius, einer der ausgezeichnetsten unter den Humanisten und lateinischen Dichtern zu Anfang des 16. Jahrhunderts, welche sich für die Reformation als für eine Befreiung von wissenschaftlicher Barbarei interessirten und aussprachen, war zu Simtshausen bei Wetter in Oberhessen 1486 geboren. Schon auf der Schule zu Wetter ward er mit seinem Landsmanne Cobanus Hessus (geb. 1488) bekannt und befreundet; bald gehörten beide als Studirende zuerst, und dann als Lehrer, zu dem an Erasmus und Reuchlin angeschlossenen, gegen

den großen Haufen der viri obscuro in eleganten lateinischen Versen und Prosa eifernden jungen Erfurt. Bis 1523 kehrte er dahin immer wider zurück, doch mit mehreren Unterbrechungen; dahin gehörte vor 1518 seine Lehrtätigkeit in Kassel, ferner 1521, daß er Luther nach Worms begleitete, und von da nach Italien weiterreiste, und in Ferrara Doktor der Medizin wurde. Vielleicht wirkte seine Anschließung an Luther mit, ihm Warnungen des Erasmus vor zu einseitigem Tadeln, Regiren zuzuziehen; 1519 schrieb ihm dieser aus Löwen: „si me audies, plus operae sumes in propagandis optimis disciplinis, quam in refellendis harum hostibus; ad clarum lucem vel suapte sponte evanescent tenebrarum portenta“ *), und ähnlich urteilte ein jüngerer aus diesem Erfurter Kreise über ihn, der Freund und Biograph Melanchthons: „neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem; erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fore quo offenderetur ac ferre posset; quod in causa fuit, ut in aliorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret“ **). Dies mußte er zunächst in Braunschweig erfahren, wohin er 1524 als Stadtarzt berufen ward, wo damals die Reformation noch durch weltliche und geistliche Machthaber niedergehalten wurde, und wo Corbus, welcher seinen Spott gegen diese, besonders gegen die Bettelmönche und ihre geistliche und ärztliche Praxis nicht zurückhalten konnte, zu beidem desto weniger Gelegenheit erhielt. Desto schärfer fielen seine Epigramme gegen seine Umgebung aus ***), und desto mehr richtete er seine Zuvorsicht auf den jungen Fürsten seines Vaterlandes, welchem er schon 1518 seine Bucolica dediziert hatte; in einer längeren Anrede an den Landgraf Philipp, welche er im Jar 1525 seinem paraeneticon ad imperatorem Carolum V. pro agnoscenda vera religione voranstellte †), hofft er bei ihm auf eine Ausnahme von der Regel: „nostri principes, qui magis arma quam ingenia expolire sunt soliti, adeo nihil ad se bonas literas pertinere putarunt, ut indecor et plane degener haberetur, si ex eis aliquis illarum studiosus fuerit“, und beschreibt den Zustand der Kirche so: „Ecclesia iacentibus literis et silentibus linguis non diu consistere, quia nec verbum quo servatur annunciare potuit. Quibus illa columnis innixa incubuit? quos evangelii praecones iam amplius octingentis annis habuit? Nonne rudissimos asinos ac brutissimos boves? Qui quoniam loqui nescierunt, ruderunt nobis et boaverunt in templis, et ex Christi quoque ovili plane aliud quasi Angiae stabulum fecerunt. Verum novos haec aetas Hercules dedit, Lutherum et Erasmus, illum ecclesiae, hunc vero maxime literarum vindicem, iuxtaque hoc Philippum Melanchthonem“ u. s. w. So berief ihn der Landgraf denn auch sogleich im Stiftungsjar 1527 auf seine neue Universität Marburg als Professor der Medizin. Doch auch hier in seinem hessischen Vaterlande gefiel sich der rückhaltlose Tadler nicht auf die Dauer, er ließ sich noch 1534 als Medicus und Professor nach Bremen berufen, starb aber hier schon 1535. Wie er als Arzt und Naturforscher für seine Schriften über den englischen Schweiß (1529) und über die Uroscopia, sowie für sein Botanologicum (1534) geschätzt wird, so ver-

*) Opp. ed. Froben. T. 3. p. 235 ff. Ähnlich hatte er schon im Jare vorher den Refektor von Erfurt gewarnt, wenn auch damals noch Luther verteidigt, denn „impium sit, illum in his quae recte dixit prorsus indefensum relinquere, ne posthac nemo sit qui verum ausit proloqui“, das. S. 417.

**) Joach. Camerarii narratio de Eobano Hesso, ed. Kreyssig (Weissen 1843) Cap. 12. p. 18.

***) Wenn Bücher desselben erschienen zu Marburg 1529, 8°, doch ist die Zueignung vor dem ersten Buche schon 1520 zu Erfurt geschrieben. Vier andere Bücher sollen in den Opp. noch hinzugekommen sein. Im siebenten Buche finden sich die auf die kirchlichen und geselligen Zustände der Stadt Braunschweig bezüglichen Epigramme.

†) Dieses Paränetikon, öfter „exhortatio“ citirt, soll schon im Jar 1525 gedruckt sein, aber eine Ausgabe Marburg 1527, 4°, „adiecto auctario de instaurandis literis et novo Marpurgensi gymnasio“ mit Vorrede Melanchthons kündigt sich nicht als zweite an und kennt auch den Namen exhortatio nicht.

dient er dies noch gewisser für seine vortrefflichen lateinischen Verse, meist Satyren voll Beobachtung und Urteil, mit bitterem und noch öfter heiterem Spott über das, worin er vornehmlich die Schäden seines Zeitalters sah, die Epigramme vielfach nachgeamt von dem auch in seinem Verhältnis zur Theologie ihm geistesverwandten Lessing *). Vier Ausgaben seiner Werke und erforderliche Nachträge dazu sind nachgewiesen in Wiegand Kahlers *vita Euricii Cordi*, Rinteln 1744, 4^o; Ergänzungen dazu, sowie zu den Nachrichten darin, von Strieder, Hess. Gelehrtengech., Bd. 2, S. 282—94, und von Chr. v. Rommel und H. A. Erhard in Ersch und Grubers *Encycl.*, Th. 19, S. 285—91. Eine Biographie von L. Hentel, (Vossius, Cob. Hesse S. 93) scheint unvollendet geblieben zu sein. E. Krause, *Euricius Cordus*, Hanau 1863 (Programm). Allg. deutsche Biographie IV, 476 ff.

E. Hentel. †

Cornelius a Lapide (van der Steen), ein berühmter Exeget der katholischen Kirche und Mitglied des Jesuitenordens, wurde im Jahr 1568 zu Boehaff im Bistum Lüttich geboren, war öffentlicher Lehrer der heiligen Schrift zu Löwen und später zu Rom, wo er am 12. März 1637 im Rufe großer Frömmigkeit starb. Er schrieb sehr ausführliche Kommentare beinahe über alle Bücher der Bibel, die Psalmen und den Hiob ausgenommen. Seine Kommentare, die sowol einzeln als in Gesamtausgaben zu Antwerpen, Paris, Lyon und Venedig wiederholt gedruckt worden sind, und in der Venediger Ausgabe vom Jahr 1740 11 Foliobände füllen, haben das Verdienst, daß sie ein sehr reiches Material der Exegete aus den Kirchenvätern zusammenstellen, sind aber sehr weitschweifig und mit allegorischen, mystischen, tropologischen und anagogischen Deutungen auf eine geschmacklose Weise überladen. Die reichhaltigen Auszüge aus den Kirchenvätern, wodurch sie vielen brauchbaren homiletischen Stoff darbieten, haben den Kommentaren des Cornelius eine weite Verbreitung unter dem katholischen Klerus verschafft, und sie sind noch bis auf die neuere Zeit im Gebrauch geblieben. Die neueste Ausgabe ist die zu Lyon 1838 in 11 Quartbänden erschienene. Die besten Werke sollen die über den Pentateuch und die paulinischen Briefe sein. S. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs de nouveau testament.*, Rotterdam 1693; Ge. Heinr. Götze, *Exercitatio theologica de Cornelia à Lapide commentariis in sacram scripturam*; G. W. Meyer, *Geschichte der Schriftauslegung*, Göttingen 1804, 3. Bd.

Kämpfel.

Cornelius, Papst 251—252. Hauptsächlich bekannt durch sein Verhältnis zu den Novatianern, die unter seinem Vorsetze verdammt wurden, worüber s. d. Art. Novatianer. Mehrere Briefe Cyprians an ihn und an den römischen Klerus finden sich in Cyprians Briefsammlung.

Herzog.

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholischen Stände des deutschen Reiches, sofern sie sich, dem Corpus Evangelicorum (s. d.) gegenüber, zu einer für sich bestehenden Körperschaft (stillschweigend) verbunden hatten. In dem von den evangelischen Gesandtschaften erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vom 21. Dezbr. 1720 (in Schauroth, Vollst. Sammlung aller Conclusorum etc. T. II, Regensp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholischen Stände haben ihrerseits sich gleichfalls zusammengetan und zu Besorgung ihrer auch gemeinsamen Angelegenheiten ebenso ein Corpus formiret und selbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römisch-Katholische, die etwas zu suchen gehabt, ebenso wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum sich gewendet“. Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indes in der Reformationzeit (und selbst noch im 17. Jahrhundert fast) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperschaft der katholischen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: „des heil. röm. Reichs katholische Kurfürsten, Fürsten und Stände“ (s. Faber, *Europäischer Staats-Campley XVII. Theil. Anno 1711. S. 248; LIII. Th. Anno 1729. S. 252. 335*), während man evangelischerseits das Corpus Catho-

*) Nachweisungen darüber mit großer Anerkennung von Cordus und einer Auswahl aus dessen Epigrammen in Wielands Aufsatz: „Cordus und Lessing“, *deutscher Merkur* 1793, Bd. 3, S. 275—303.

corum „die katholischen Stände“, oder „die Stände der päpstlichen Religion zugehörig“, oder auch „Papistische Stände“ (s. Moser, Deutsches Staats-Recht X. Bp. und Ebersdorf 1743, S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von seiten des päpstlichen Stules nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer besonderen Körperschaft mit Rechten und Freiheiten eine Beschränkung der päpstlichen Autokratie in Deutschland leicht nach sich ziehen konnte, erklärt es sich auch hinreichend, daß der Ausdruck Corpus Catholicorum in offiziellen Aktenstücken von den katholischen Reichsständen möglichst vermieden wurde. Bildeten diese aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geschlossenen Verein, so bestanden sie doch faktisch als Corpus. Auf die formelle Sanction ihres Vereines als einer Körperschaft ein Gewicht zu legen, hatten sie nicht nötig, da sie recht wol wußten, daß der Kaiser als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrate ex officio ihre Interessen schützte, ihre Gerechtfame vertreten und überall sie unterstützen würde, wenn ihre Kirche etwas rechtsbefähigtes verlangen und erlangen könnte. Ferner hatte Kurmainz, welchem auch in das General-Direktorium des ganzen Reiches und das Spezial-Direktorium des kurfürstlichen Kollegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vizekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen wahrte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benutzen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schaurath a. a. O.); um so weniger aber durften sie offiziell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, ohne daß ihnen deshalb vom Kaiser oder vom Papste ein Vorwurf gemacht, oder daß von letzterem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von seiten des päpstlichen Stules um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westfälische Friede entschieden verworfen wurde, der die staatsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, daß alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als ein Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Teile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. § 52). Nun erst bildete sich, im Gegensatz zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch wiederholt und in solchen Fällen beilegte, wenn sie als selbständiger Verein und im Gegensatz zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluß des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Teilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Bayern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Während dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Übereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, daß Kurmainz, Kurbayern, Osterreich, das Herzogtum Bayern, Bamberg und Konstanz die Stelle als ordentliche Deputirte des Corporis Catholici bei den westfälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefassten Beschlüsse den kaiserlichen eröffneten. Kraft des westfälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichskörperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte

er selbst in offiziellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben vom 10. März 1700 (bei Schauröth a. a. D.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII. S. 46). Daß an ihn als an ein Corpus appellirt wurde, beweist das Memorial des Freiherrn von Sickingen (bei Faber XVII. S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Okt. 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore“ die Rede (bei Faber XXXV. Th. Anno 1720. S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Rathes von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII. S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV. S. 404 ff. — 460 f.) u. s. w. Das Verzeichniß der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angeführt, z. B. bei Faber LIII. S. 237. Die Beratungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Dominikanerkloster, doch wurden sie auch im kurmainzischen Quartier veranstaltet (s. Moser a. a. D. S. 472). Wie sich indes bei der Aufhebung des deutschen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von selbst auflöste, mußte auch das Corpus Catholicorum stillschweigend ein Ende nehmen.

Corpus doctrinae. — Im 16. Jahrh. wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntnis gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechnete zu erweisen. — Das erste dieser Corpora doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jahres unter dem Titel erschien: „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, ganze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfasst durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melancthonem. Leipzig. a. 1560.“ Fol. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melancthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnisschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinariorum und die Responsio ad articulos bavaricae inquisitionis mit der Refutatio Serveti) umfaßte, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Bögelin. Die Augsburg. Konfession war nach den Textesrezensionen von 1531 (1533) und 1540 (1542) rezipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Bögelin (mit Hilfe des Schwiegerjones Melancthons, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Serveti auch die Responsio de controversia Stancaei hinzugefügt ist. Melancthons Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melancthonischen Lehrüberlieferung kirchenregimentlich autorisirt, weshalb dasselbe die weiteste Verbreitung erhielt und zahlreiche neue Auflagen erlebte *).

Da Melancthons Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melancthonischen Lehrüberlieferung im Gegensatz zu der seit den adiaphoristischen Streitigkeiten hervorgetretenen lutherischen Strömung **) aufgestellt war, so war die nächste Wirkung des Erscheinens dieses Bekenntnisbuchs, daß auch auf lutherischer Seite das Bedürfnis der Aufstellung ähnlicher Bekenntnisammlungen erkannt wurde. Eine solche erschien daher schon im J. 1560 zu Hamburg unter

*) Deutsche Ausgaben erschienen zu Frankfurt a. M. 1560, zu Wittenberg 1561 (nied. deutsch), zu Leipzig 1562, zu Frankfurt a. M. 1569, zu Wittenberg 1570, zu Zerbst 1572 und zu Strassburg 1580.

**) Vgl. Heppel, Die Entstehung und Fortbildung des Luthertums und die kirchlichen Bekenntnisschriften desselben von 1549 bis 1576, S. 9 ff.

dem Titel: „Bekentnisse und Vorclaringe v̄ dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch v̄d Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren v̄d Bediger tho Christliker v̄d nöddiger Vnterrichtinge gestellet (dorch Joachim Louw gedrucket)“, worin fünf seit 1548 entstandene konfessionelle Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betreffend den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmalslehre) zusammengestellt waren. Durch Beschluß des Magistrats zu Hamburg wurde dieses Bekentnisbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das eigentliche Hamburger Corpus doctrinae, anerkannt und demgemäß am 6. Juli 1560 von allen Predigern und Lehrern der Stadt unterschrieben. Späterhin wurde die symbolische Geltung dieser fünf Lehrschriften von dem Magistrat zu Hamburg wiederholt bestätigt *).

Das erste spezifisch lutherische Bekentnisbuch, welches die Bezeichnung „Corpus doctrinae“ führte, ist indessen das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig, das mit einem Vorwort des Rats der Stadt B. vom 30. Okt. 1568 erschien und folgende fünf Schriften umfaßte: 1) „der erbaren Stadt Braunschweig christliche Ordnung, zu Dienst dem heil. Evangelio — — durch Joh. Bugenhagen Pomer. beschrieben“, welche ursprünglich (im J. 1528) plattdeutsch in 8^o zu Wittenberg und Braunschweig, hernach (1531 und 1534) auch hochdeutsch in 4^o erschienen war; 2) die Augsb. Konfession; 3) die Apologie derselben; 4) die Schmalkalder Artikel und 5) die sogen. „Lüneburgischen Artikel“, d. h. die niederländische Konfession, welche von Joach. Mörlin zu Braunschweig verfaßt und unter dem Titel: „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herrn Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Juli dieses 61. Jahres gehalten, gethan haben“, von den auf einem Konvent zu Lüneburg versammelten deputirten Predigern der niederländischen Städte am 27. Aug. 1561 unterzeichnet worden war **). — In dem Bekentnis der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekentnisschriften als „Corpus doctrinae“ der Stadt B. nochmals bestätigt.

Im Jahre 1564 kam das Corpus Pomeranicum, das Bekentnisbuch der lutherischen Kirche Pommerns, zu stande. Bis dahin galt nämlich in Pommern als öffentliche Lehrnorm der Landeskirche Melanchthons Corpus doctrinae, welches in plattdeutscher Bearbeitung von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode symbolisirt worden war. Im Jahre 1564 ward jedoch zu diesem niederländischen Corpus Misnicum eine zweite Sammlung von Bekentnisschriften hinzugefügt, welche folgende Schriften Luthers enthielt: 1) den kleinen, 2) den großen Katechismus Luthers, 3) die Schmalkalb. Artikel, 4) etliche Bedenken Luthers, deutsch gestellt auf dem augsburgischen Reichstag 1530, 5) „ein Bedenken auf den Tag zu Schmalkalben, am 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit daz gewesen“, und 6) das „Bekentnis des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529“. Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositions-mittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, daß man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne“ (Walch Bd. XVI, S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Theilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonieen und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII, S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX, S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein v̄nd Grot — — in den allen de Summa Christlicher Euangelischer Vere rein v̄nd richtig begrepen v̄s. Vor de Herden v̄nd Pfarherrn zu Pommern tho hope gedrucket. Wittenberg Anno MDCLXIII.“ — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jahre neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande melanchthonischer und einem Bande lutherischer Schriften bestehende Werk

*) Vgl. Stapffort, Die Bekentnisse der Kirchen zu Hamburg. Vorwort S. 4—11.

***) Schon in dieser Bekentnisschrift (Art. 1) wird der Ausdruck „Corpus doctrinae“ gebraucht.

ward mit dem Gesamttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Vere n̄ha ynholde Ḡdtliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcher schal — yn alle Pamerische Kerden, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho n̄utte der Parheren vnd Kerdenener gekofft, verwaret vnde dems̄fuluigen gemeth geleret werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565“ *).

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publizierung eines spezifisch lutherischen Bekenntnisbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genötigt zur Ausrottung des Osiandrianismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jahres 1566 die wegen ihres Widerspruchs gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnisschrift und eines Corpus doctrinae beraten zu helfen **). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfasste) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jahre mit einem Vorwort des Herzogs als immerwährendes Symbol der preußischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Wiederholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkalb. articulen begriffen zc. — Gedruckt zu Königsberg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567“. — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt“ ohne Angabe einer Jahreszahl. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im Jahre 1570 zu Königsberg in 8^o veröffentlicht.

Die Aufstellung eines braunschweig-wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jahre nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreae ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publizirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigentümlichen Konfessionsschrift die Bestimmung, daß man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthons Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Konfession, wie sie in der Apologie, in den schmalkalbischen Articulen, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden“, festhalte. — Ein Konvent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Ribdagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten sie nicht norma doctrinae sein, sondern müsten cum iudicio gelesen und nach der Kirchenordnung regulirt werden“.

Gleichzeitig erfolgte in dem Wiegenfize des spezifischen Luthertums zu Gunsten desselben eine neue Kundgebung des lutherischen Konfessionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm versehen, erschien nämlich zu Jena im Jahre 1570 das Corpus doctrinae Thuringicum unter dem Titel: „Corpus doctrinae Christianae, das ist Summa der Christlichen Vere, aus den Schrifften der Propheten und Aposteln, durch D. Mart. Lutherum sonderlich vnd anderer dieser Lande Lerer zusamen gefasset, — Jhena, durch Christian Rhödingers Erben, 1570“. (Fol.) — In diesem Werke sind abgedruckt: 1) die drei alten ökumenischen Symbole; 2) der kleine, 3) der große Katechismus Luthers; 4) die Augsb. Konfession samt derselben Apologie; 5) die Schmalkaldischen Artikel; 6) das Thuringische Bekenntnis von 1549 und 7) das sog. Konfutationsbuch von 1558.

*) Über einen dritten zu dem Corp. Pomer. später hinzugekommenen Teil vgl. Baumgartens Erläuterungen der im Konkordienbuch enthaltenen symbol. Schrifften S. 414—416.

**) Vgl. Wand, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, Bd. IV, S. 434 ff.

Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm zu Weimar voraus, welches die eigentliche Tendenz dieses Corp. doctr. Thuring. darlegt.

Im J. 1572 folgte das Corpus doctrinae Brandenburgicum. Kurfürst Johann Georg von Brandenburg ließ dasselbe unter dem Titel erscheinen: „Die Augspurgische Confession aus dem rechten Original, der kleine Catechismus, Erklärung und kurzer Auszug aus D. Lutheri Schriften von fürnehmsten Artickeln, auf Verordnunge Herrn Johansen Georgen Churfürst, vor die Kirchen in S. Curf. Gn. Landen neben einer allgemeinen Agenden zusammengedruckt. Frankf. a. d. Ober 1572“. — Das ganze Werk umfaßt 203 Folioblätter. Auf das Vorwort des Kurfürsten folgt zunächst die Augsb. Konfession nach einer Kopie, welche der Hofprediger Cölestin auf kurfürstlichen Befehl von dem angeblichen (aber unechten) Original des Reichsarchivs zu Mainz (weshalb am Schluß der Augsb. Konfession die seltsamen Worte stehen: „Mainzische Canzley“) genommen hatte. Hieran schließt sich Luthers kleiner Catechismus und sodann die Hauptschrift des ganzen Werks: „Erklärung der augspurgischen Confession, des kleinen Catechismi, Consens vnd beständige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemsten Punkten vnserer Religion vnd christlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri &c. aus den Postillen vnd Lehrschriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verstand zusammengezogen“. Diese von Andreas Musculus verfaßte, nicht weniger als 136 Folioblätter umfassende Schrift enthält in neun Abschnitten nichts als Exzerpte aus Luthers Schriften, welche sich sämtlich auf die damals kontrovers gewordenen Lehrpunkte beziehen.

Den Abschluß der gesamten lutherisch konfessionellen Produktion, welche dem „Konfordienwerk“ vorherging, nehmen wir in den Jaren 1575 und 1576 in den Herzogtümern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel war.

In dem ersteren suchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehrweise durch eine Art Corpus doctrinae zu normiren, welches er im Jare 1575 publiziren ließ. Dasselbe erschien unter dem Titel: „Wie man fürsichtiglich vnd ohn ergernis reden sol von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, Für die jungen einseitigen Prediger. D. Urbani Regii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein, was eines jedern Artikels rechter verstandt sey, Vnd wie man in Gottesjurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundsejt des Göttlichen Wortz, mit bescheidenheit reden möge vnd solle“. — Die erstere dieser beiden Schriften ist die deutsche Bearbeitung des von dem (im Jare 1541 verstorbenen) Lüneburger Generalsuperintendenten Urban Regius schon im J. 1535 herausgegebenen Traktats Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi. Die zweite Schrift war auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. von Martin Chemnitz ausgearbeitet worden.

Aber schon im folgenden Jare 1576 ließ Herzog Wilhelm auf diese vorläufige Ausgabe symbolischer Bücher ein eigentliches Corpus doctrinae, das sog. Corpus Wilhelminum des Fürstentums Lüneburg folgen, welches unter dem Titel: Corpus doctrinae, das ist Summa, Form vnd vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heiligen Göttlichen Schrift, der Propheten vnd Apostel zusammengezogen ist“, folgende Schriften umfaßte: 1) die drei Hauptsymbole; 2) die Augsb. Konfession; 3) die Apologie; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Catechismen Luthers. — Das Buch erschien zu Ulffen bei Michel Körner, 1576 (Fol.). Die Vorrede des Herzogs Wilhelm d. J. ist unterzeichnet: Celle den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde das vorjährige kleinere Corpus doctrinae aufs neue bestätigt, indem dasselbe in zweifachem Texte erst lateinisch und dann deutsch dem Corpus Wilhelm. angebunden ward.

Fast gleichzeitig wurde auch die Landeskirche des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Herzog Julius mit einer neuen Lehnorm, dem sog. Corpus Julium bedacht. Dasselbe erschien im Jare 1576 unter dem Titel: „Corpus doctrinae d. i. Summa, Form vnd Fürbilde der reinen Christlichen Lehre aus

der heiligen Göttlichen Schrift der Propheten vnd Aposteln zusammengezogen, darin folgende Schriften begriffen: Die drei Hauptsymbola —, die Augsp. Confession a. 1530 Kaiser Carolo vberantwortet, vnd folgendß 1531 gedruckt. Die darauf erfolgte Apologia a. 1531 gedruckt. Die Schmalkald. Artikel. Der kleine vnd große Katechismus Lutheri. Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre ꝛc. Das Büchlein D. Urbani Rhegii, wie man fürsichtiglich von fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre reden soll, mit einem nützlichen Appendice ꝛc. Aus gnädiger Verordnung — Herrn Julii Herzogen zu B. — für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammengedruckt — Heinrichstadt, 1576". — Den Eingang dieser Schrift bildet ein kurzer Aufsatz unter dem Titel: „Was das Corpus doctrinae d. i. die Form vnd das Fürbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll". Hierauf folgen der „Kurze einfältige und notwendige Bericht" der Kirchenordnung von 1569, sowie die auf dem Titel des Corp. doctr. angegebenen Schriften. Zum Schlusse des Ganzen ist die Schrift des Rhegius: „Wie man fürsichtiglich und ohne Argerniß reden soll" (jedoch mit Weglassung der §§ 11—15 in Kap. 16: „Wie man die Heiligen ehren solle", weil dieser Abschnitt Streitigkeiten erregt hatte) und die des Chemnitz: „Wolgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", d. h. das Lüneburger Corp. doctr. von 1575 abgedruckt. — Spätere Ausgaben des Corpus Juliam erschienen zu Wolfenbüttel 1584, zu Helmstädt 1603, zu Braunschweig 1690. Die in der Vorrede versprochene lateinische Ausgabe ist nicht erfolgt.

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesamte lutherische Kirche in der Konfordinformel und dem Konfordinbuch ein gemeinsames Corpus doctrinae erhielt, welches von da an die Grundlage ihres Bekenntnisstandes war. In dem torgischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewissen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctrinae" folgen, der allerdings im bergischen Buche in der Weise geändert ward, daß man den Ausdruck Corpus doctrinae hier wie auch an allen anderen Stellen, wo er vorkam, strich und gegen andere Bezeichnungen vertauschte *); aber tatsächlich war und blieb das Konfordinbuch für die lutherische Gesamtkirche genau das, was man sonst Corpus doctrinae zu nennen gewont war.

Gleichwol entstand später in einem Lande — was aus dessen besonderen historischen Verhältnissen zu erklären ist, — noch ein neues lutherisches Corpus doctrinae, nämlich in Hessen-Darmstadt, wo unter dem 20. Mai 1626 die „Christliche Confession — auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusammengebracht, Marburg 1626" (12^o) publizirt ward. Dieses Corpus doctrinae Hassiacum umfaßte die Augsburg. Konfession, Apologie, die Wittenberger Konfodie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luthers. In neuer Auflage erschien dasselbe zu Darmstadt 1667 (12^o).

Außerdem ist noch ein kirchliches Bekenntnisbuch von ganz anderem Charakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 festgestellt, aber erst im J. 1646 gedruckt wurde. Es sind dieses die Ansbach-Nürnbergischen Normalbücher. Dieselben sind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luthers und der brandenb.-ansbachischen Kirchenordnung) modifizierte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegensatz zu dem damals gegen die brandenburg-ansbachische und nürnbergische Kirche andringenden modernen Luthertum aufgestellt und festgehalten wurde. In Brandenburg-Ansbach unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, wonach sie sich verpflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach der sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen", anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luthers beide Katechismen; 3) „die Augspurgische Confession vnd sonderlich auch neben der letzteren die Erste Edition, Lateinisch und Deutsch, So zu Raumburgt

*) Vgl. Heppe, Der Text der Bergischen Concordienformel, in seiner Genesis aus den Entwürfen zu derselben dargestellt, namentlich S. 5.

Anno 61 von Chur- und Fürsten ratificirt und unterschrieben worden“; 4) die Apologie der Augsb. Confession; 5) die Schmalkalb. Artikel; 6) die Confessio Saxonica; 7—11) Melancthon's Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stancari; 12) die Brandenburgische Kirchenordnung. Zugleich wurde in diesem Revers erklärt: „es sollen doch durch dieses Corpus und Norma doctrinae andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtet, verworfen und verdammt sein, sondern dieser Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderst heiliger Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden“. — Für Nürnberg wurden diese Normalbücher durch Ratsbeschluss vom 30. März 1573 autorisirt*). Indessen wurden dieselben erst im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Sauberts) zusammen abgedruckt. Auf dem Titel ward dieses nürnbergische Corpus doctrinae bezeichnet als *Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studiosa iuventute et candidatis ministerii*. Der Haupttitel ist indessen: *Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen samt der Nürnbergischen Kirchenordnung und Katechismuspredigten*. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erschien im J. 1721 unter dem Titel: *Libri normales Noribergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergischen Kirchen*. Noribergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausführlichere Mitteilungen über einzelne der hier aufgezahlten Bekenntnisbücher finden sich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini, *Bibliotheca symbolica evangelica lutherana* p. 1 sqq.; Baumgarten, *Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften*, Anhang S. 399 ff.; Stäbner, *Historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den herzogl. Braunschweigischen Landen*, S. 86 ff.; Heppel, *Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnisschriften desselben von 1548—1576*.

Heppel.

Corpus Evangelicorum (auch *Corpus sociorum Augustanae confessionis*) hieß die zu einem selbständigen politischen Kollegium organisirte Gesandtenkonferenz der evangelischen Stände des deutschen Reichs. Seinen Ursprung hatte dasselbe nicht eigentlich in den temporären Bündnissen der Evangelischen zu Torgau, Schmalkalden u. s. w., auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolglosen Bestrebungen einzelner evangelischer Reichsfürsten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Konföderation oder wenigstens einer regelmäßigen „Korrespondenz“ zu vereinigen. Vielmehr war die Entstehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Thatfachen, daß die evangelischen Stände auf den Reichstagen sich veranlaßt sahen, die Interessen der Einzelnen als Gemeininteressen zu beraten und zu vertreten. Dasselbe Bedürfnis machte sich gleichzeitig auch den katholischen Ständen fühlbar, und so kam es daher, daß die beiden „Religionsteile“ auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in sich geschlossene Korporationen erschienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewöhnten sich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältnis, das schon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jahre 1582 als eine *res bene et sapienter a maioribus instituta* angesehen und namentlich in den westfälischen Friedensverhandlungen faktisch geltend gemacht wurde.

Indessen erfolgte die eigentliche Konstituierung des Corpus Evangelicorum als eines ständigen Kollegiums erst am 22. Juli 1653 auf dem Reichstage zu Regensburg, als an diesem Tage alle versammelten evangelischen Stände (damals 39) zur gemeinsamen Beratung ihrer Gravamina im Quartier des kurfürstlichen Gesandten zusammentraten und den Beschluss fassten, nun ausschließlich als ein unter dem Voritze Kurfürstens vereinigt ständiges Kollegium zu handeln.

*) Vergl. darüber Strobel's Beiträge zur Litteratur besonders des 16. Jahrhunderts, S. 263—402.

Es lag in der Natur der Sache, daß der kaiserliche Hof diese Einrichtung nur ungern sehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organisirte — nicht bloß Korporation, sondern — Behörde ins Dasein getreten und behauptete seine Existenz. Alles, was zur Wahrung der evangelischen Interessen im allgemeinen und im einzelnen gehörte, wurde jetzt als seiner Kompetenz zustehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum korrespondirte ganz selbständig mit dem Kaiser, mit einzelnen Reichsständen und mit auswärtigen Souveränen.

Das Direktorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kursachsen ausgeübt. Allerdings veranlaßte der Übertritt des Kurfürsten Friedrich August zum Katholizismus (1677) und mehr noch die im Jare 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jare später zu Wien publizierte Konversion seines Kurprinzen die lebhafteste Erörterung der Frage, ob Kursachsen zur Ausübung des Direktoriums fernerhin noch fähig sei. Kurbrandenburg (welches sich durch Einreichung eines unionistischen Bekenntnisses zu empfehlen suchte), Kurbraunschweig und die ernestianische Linie des Hauses Sachsen machten bereits ihre Ansprüche auf das Direktorium sehr energisch geltend. Indessen ließ Kursachsen Zusicherungen aller Art massenweise nach Regensburg strömen, und die Besorgnis, daß das einflußreiche Kurhaus, wenn ihm das Direktorium entzogen würde, sich vielleicht zum Übertritt in das Corpus Catholicorum veranlaßt sehen könnte, bewirkte es endlich, daß demselben die Leitung des Corpus Evangelicorum auch für die Zukunft belassen wurde. Indessen wurde ausdrücklich stipulirt, daß der kursächsische Komitialgesandte in der Ausübung des Direktoriums von dem Kurfürsten durchaus unabhängig sein und seine Instruktionen nur von dem Geheimratskollegium zu Dresden empfangen solle.

Die Konferenzen des Corpus Evangelicorum waren theils regelmäßige, theils außerordentliche. Jene wurden späterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten und zwar in dem fürstlichen Nebenzimmer auf dem Rathause zu Regensburg. Daneben kamen auch vertrauliche Besprechungen vor, welche der kursächsische Gesandte in seinem Quartier mit einzelnen Ständen veranstaltete. Auch bestanden seit 1770 zwei ständige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Untersuchung derjenigen Religionsbeschwerden, in welchen das Corpus zur Unterstützung oder Fürsprache aufgefordert wurde, und die andere zur Aufnahme der sechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Klassen.

In dieser Einrichtung bestand das Corpus Evangelicorum bis zum Jare 1806, wo es mit der deutschen Reichsverfassung zu Grabe ging. Vgl. S. W. v. Bülow, Über Gesch. und Verfassung des Corporis Evang. u. s. w. 1795.

Seppc.

Corpus juris canonici, s. kanonisches Rechtsbuch.

Correctionсанstalten, geistliche, s. Demeritenhäuser.

Corrodi, Heinrich, einer der namhafteren Aufklärungsmänner des vorigen Jahrhunderts, wurde am 31. Juli 1752 geboren und erhielt die früheste, seinem kün aufstrebenden Geiste wenig entsprechende Erziehung durch seinen Vater, einen damals amtlos in Zürich lebenden pietistisch-orthodoxen Geistlichen. In Halle bildete er sich unter Semler, zu welchem er in das innigste Verhältnis trat, zu einem der Vorkämpfer der neuen Vernunft- und Humanitätsreligion, deren Historiker zu werden er Hoffnung gab. Nach seiner Heimkehr wirkte er für diese Grundsätze, anfangs durch Privatkollegien, seit 1786 als Professor des Naturrechts und der Moral am Gymnasium in Zürich, als dessen „schönste Zierde“ er indes bereits am 14. September 1793 starb. Ein Mann von ungewöhnlicher Arbeitskraft und rastlosem Forschungsgeist, durch kein Ergebnis befriedigt, durch keinen Zweifel geschreckt, warf er sich auf die verschiedensten Gebiete des Erkennens, one daß ihm bei dem Encyclopädischen und Rhapsodischen dieses Verfahrens eine nachhaltige Einwirkung gelang. Auch als Theolog nicht one Eigentümlichkeit und selbst im Verhältnis zu Semler bis auf einen gewissen Grad selbständig, verarbeitete er doch im ganzen nur die von diesem in Umlauf gebrachten Ideen, so daß seine Schriften mehr als charakteristische Symptome denn als Faktoren

der Zeit von Wichtigkeit sind. Sie erschienen meist anonym. Unter den theologischen behaupten, abgesehen von den periodischen „Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion“, 1780 ff., 18 Hefte (die beiden Hefte 19 und 20 als „neue Beiträge“), die erste Stelle: 1) die deutsche Übersetzung der Briefe holländischer Gottesgelehrten über N. Simons kritische Geschichte des A. T.'s 1779; 2) die Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibellkanons 1792, 2 Bde. — mehr Aphorismen über beliebig ausgewählte und dilettantisch behandelte Fragen, als eine erschöpfende Geschichte; 3) die kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 ff., 4 Bde.: — das Hauptwerk, stoffreich und belehrend, aber in Plan und Ausführung unkritisch, mit weit ausgespinnenen Digressionen, oft mehr eine rhetorische Straßpredigt gegen Mystik und Orthodoxy, als Geschichte im strengeren Sinn. Im Hochgefühl einer Aufklärung, welche sich glücklich schätzte, daß sie über die „elenden Begriffe eines Justinus, eines Irenäus“ hinaus sei, will sie im Interesse der „vernünftigen Religion“ dartun, welch' „unsicherer Wegweiser eine verengte Einbildungskraft“, dagegen „welch' unschätzbares Geschenk die Vernunft“ sei. Das Wesen des Christentums ist Moral, ihr reinsten Ausdruck der Brief des Jakobus; die Schriften der Apostel voll judaischer Vorurteile; eine organische Einheit zwischen dem Alten und Neuen Testament vielfach nicht nachweisbar. Die Apokalypse enthält im Text wie Ausdruck eine Menge Anklänge an die Kabbala. Vgl. Allg. deutsche Biographie IV, 502 ff. **Semisch.**

Corbey. Diese altberühmte, vormalige gefürstete, unfern der Stadt Hörter am Ausflusse der Schelde in die Weser, in einer der schönsten Gegenden des Westfalens gelegene Benediktinerabtei hat schon insofern für die christliche Religion und Kirche eine vorzügliche Bedeutung, als sie nicht nur während einer längeren Zeit des Mittelalters eine der wichtigsten Pflegerinnen gründlicher Gelehrsamkeit in der Theologie, Philologie und Geschichte gewesen ist, sondern auch als erste Missionsanstalt im nördlichen Deutschland eine große Anzahl begeisterter, mutig ausdauernder und durch Geist und Charakter ausgezeichnete Glaubensboten bildete, welche das Christentum sowohl unter den rohen und tropigen Sachsen befestigten, als auch weiterhin unter den skandinavischen Völkern des europäischen Nordens verbreiteten. Eine Kolonie des von der fränkischen Königin Bathilde, der Gemalin Chlodewigs II., um das Jahr 664 gestifteten und von den Schriftstellern des Mittelalters Corbeja aurea oder vestus genannten Klosters Corbie in der Nähe von Amiens in der Picardie, verdankt sie ihre Entstehung dem edlen und staatsklugen Abt Abalhard dem Ältern, welcher, angeregt durch die Gespräche mit einigen, seinem Kloster auf Karls d. Gr. Anordnung zur Erziehung und zum Unterrichte im Christentum übergebenen sächsischen Jünglingen, den Beschluß faßte, einige ältere Mönche mit dem jungen Sachsen Theobrad in dessen Heimat zu schicken und im Sollinger Walde ein Kloster zu gründen, von dem sich bis auf den heutigen Tag in der Gegend von Neuhaus unweit der jetzigen Stadt Uslar in den Benennungen der Altwiese, des Klosterteiches, der Mönchsbreite und des Klosterholzes unleugbar Spuren erhalten haben *). Indessen stellten sich dem glücklichen Fortgange des rasch begonnenen Unternehmens große, schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen. Die fremden Ansiedler vermochten in dem ungünstigen Klima kaum mit den größten Anstrengungen dem unfruchtbaren, mühsam urbar gemachten Waldboden die notwendigsten Lebensbedürfnisse abzurufen. Ihre wiederholten Klagen und die immer dringender geforderte Hilfe veranlaßten den Abt, selbst die Beschwerden der weiten Reise, ungeachtet seines Alters, nicht zu scheuen, und nachdem er sich von der mißlichen Lage derselben durch den Augenschein überzeugt hatte, an den Hof des Kaisers zu eilen, um persönlich die Genehmigung zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend zu erbitten. Auch gewährte der gütig gesinnte Kaiser Ludwig der Fromme die ihm vorzutragende Bitte um so bereitwilliger, je einleuchtender es ihm gemacht wurde, daß

*) Sie wird in alten Schriften Hetha oder Hethi genannt.

von ihrer Erfüllung die Befestigung des Christentums unter den Sachsen mit Grund zu hoffen sei.

Beinahe sieben Jahre hatten die Brüder im Sollinge unter unsäglicher Mühe und Arbeit zugebracht, als der würdige Abt Adalhard, nach erhaltener Genehmigung des Kaisers mit mehreren ausgezeichneten Mönchen seines Klosters, wie Paschasius Radbertus, Witmar, Ansgar, Autbert u. a. zu ihnen zurückkehrte. Jetzt wurde nach kurzer Überlegung der Grund und Boden der kaiserlichen Villa H y z o r i (Hörter) auf dem gegenüberliegenden Ufer der Weser zu dem neuen Kloster gewält und der Bau mit solchem Eifer betrieben, daß man schon im Herbst 822 in feierlicher Prozession mit den Heiligtümern der alten Kirche in das neue Kloster hinüberziehen konnte, welches bei der Einweihung durch den Bischof Waburad von Paderborn dem hl. Stephan gewidmet war und von der Mutteranstalt in Flandern den Namen Neucorvey (nova Corbeja) erhielt. Eine mit großer Andacht vor der ganzen christlichen Versammlung gehaltene Messe beschloß die Feier dieses denkwürdigen Tages (cf. *Historia Translationis S. Viti* bei Pertz, *Mon. scriptt.* T. II, p. 579; *Chronicon Corbej.* bei Meibom. *Scriptt.* T. I, p. 577).

Mit großer Vorliebe begünstigte seitdem der Kaiser Ludwig der Fromme dies erste, unter ihm in Sachsen gegründete Kloster. Er nahm dasselbe auf die Bitte Adalhards nicht nur durch zwei am 27. Juli 823 gleichzeitig ausgestellte Urkunden in seinen unmittelbaren Schutz und verlieh ihm alle Rechte und Freiheiten der fränkischen Kirche (vgl. Böhmer, *Urkunden sämtlicher Karolinger* [Frankf. a. M. 1833], S. 38, sondern schenkte ihm auch bedeutende Güter und Einkünfte und bewilligte ihm die Freiheit von allen Ansprüchen und Anmaßungen weltlicher Beamter, sowie von den öffentlichen Lasten, namentlich vom Heerbanne. Des Kaisers Beispiele eiferten bald viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch ausblühende Stiftung mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Während das so begünstigte Kloster mit jedem Jahre an Umfang, Reichthum und Einfluß gewann, sahen sich die fleißigen Benediktiner frühzeitig in den Stand gesetzt, ausschließlich ihrem höheren Berufe zu leben und nicht nur für ihre eigene geistige Ausbildung, sondern auch für die Ausbreitung des Christentums zu wirken. Mit herzlicher Freude blickte der würdige Abt Adalhard auf das Gedeihen der jungen Pflanzung, die er vorzugsweise sein Werk nennen durfte und wol hauptsächlich aus diesem Grunde seitdem zu seinem regelmäßigen Aufenthalt wählte, der nur bisweilen durch Reisen nach Altcorvey unterbrochen wurde. Da er indessen in dem Mutterkloster begraben zu werden wünschte, so erteilte er, als ihm des Alters Beschwerden und die Abnahme seiner Kräfte immer fühlbarer wurden, den Ordensbrüdern im sächsischen Corvey seinen väterlichen Segen, empfahl ihnen seinen Verwandten Varinus, einen Sohn des mächtigen Grafen Elbert und der Ida, zu seinem Nachfolger, und begab sich, von Ansgar, Autbert und anderen Mönchen, die ihm aus liebevoller Anhänglichkeit folgten, begleitet, nach Altcorvey, wo er den 2. Jan. 826 (*Paschasius Radbertus in vita Adalhardi* c. 69, 74, 80 bei Pertz, *Mon. Scriptt.* Tom. II, p. 528 sqq.; *Historia Transl. S. Viti* c. 12 bei Pertz l. c.) starb.

Adalhard hatte bis dahin beiden Klöstern als Abt zugleich vorgestanden; nach seinem Tode folgte ihm in dieser Würde in Altcorvey sein Bruder Wala, während daß in Neucorvey, seinem Wunsche gemäß, Varinus zum Abte gewält und als solcher vom Kaiser bestätigt wurde. Obgleich diese Trennung in dem Mutterkloster ungern gesehen und sogar anfangs mit Unwillen aufgenommen ward, so blieben doch nichtsdestoweniger beide Klöster noch lange Zeit in so naher Beziehung untereinander, daß fast kein Jahr verfloß, in dem sich die fränkischen und sächsischen Brüder nicht durch gegenseitige Besuche und Mitteilungen erfreuten. Mittlerweile ward Neucorvey mehr als die Mutteranstalt von Kaisern und Königen begünstigt und stieg nach und nach zu immer höherem Ruhme und Ansehen empor. Namentlich erhielt dasselbe vom Kaiser Ludwig dem Frommen das Münzrecht, sowie das Eigentumsrecht über Hörter, Gressburg und Meppen nebst anderen nicht unerheblichen Vorteilen. Bald nachher übergab ihm ein begüterter Graf Gerolt, der sich aus dem Geräusche der Welt in die Einsamkeit der Kloster-

mauern hierhin zurückgezogen hatte, vor seinem Tode im Jahre 851 seine sämtlichen wertvollen Besitzungen. Aber bedeutender als alle diese Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Übertragung der Gebeine des hl. Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im J. 836, da sich die Sachsen seitdem weit freigebiger als früher gegen das Kloster erwiesen, weil sie auf den Besitz dieses Heiligtumes den Glauben an die Fortdauer ihres Glückes und an die überwiegende Herrschaft des deutschen Reiches über die Franken begründeten. (*Historia Translat. St. Viti* bei Pertz l. c. und Wigand, *Geschichte Corvey's* I, S. 67 fg.). Wenn übrigens in der Folge die Corveyer sogar behaupteten, daß der Kaiser Lothar aus Dankbarkeit für die Hilfe des heiligen Vitus im J. 844 nach der glorreichen Besiegung des slavischen Königs Gestimulo dem Kloster die ganze Insel Rügen als immerwährendes Eigentum urkundlich übergeben habe, so ist diese Angabe nicht nur an und für sich höchst unwahrscheinlich, sondern es läßt sich auch überzeugend dartun, daß einesteils die darüber aufgestellten Urkunden unächt und untergeschoben, andernteils die älteste Angabe über diese Tatsache, wie sie sich in den Corveyer Jarbüchern (*Annales Corbejenses* bei Pertz, *Mon. Scriptt.* Tom. III, p. 3) und bei Thietmar von Merseburg (*lib. VII, c. 9* und 54 bei Pertz, *Mon. T. III, p. 840* und 860) findet, erst lange nachher in den Handschriften interpolirt ist. Eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Quellen berechtigt uns, nur soviel als gewiß anzunehmen, daß von Corvey aus schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die rohen, kriegerischen Slaven, zum Christentume zu bekehren und daß darauf die Einwohner der Insel Rügen, nachdem sie von den Carolingern mit Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen waren, dem heiligen Vitus geweiht und zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey verpflichtet wurden, welche dasselbe durch Aufseher (*villici*) verwalten ließ, jedoch in späterer Zeit wider verlorn und dann durch erdichtete Urkunden und entstellte Angaben, so gut es gehen wollte, zu retten suchte. Daraus allein ist es auch zu erklären, wie die Corveyer dazu kamen, ihre Ansprüche auf den Besitz der Insel mit solcher Hartnäckigkeit fortzusetzen, daß sie sich dieselben sogar noch unter dem Abte Wicbold im Jahre 1154 vom Papste Hadrian IV. förmlich bestätigen ließen.

Der Abt Varinus starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts haben sechzig Abte dem Kloster Corvey vorgestanden, von denen viele aus den edelsten sächsischen Geschlechtern abstammten, die meisten aber sich entweder durch Bildung und Geschäftstüchtigkeit, oder durch echte Frömmigkeit und regen Eifer für das Christentum rühmlich auszeichneten. Wir können indessen hier nicht auf die weitere Geschichte des Klosters und seiner Abte eingehen, müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuhellen, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes und für die Geschichte der christlichen Kirche besonders wichtig sind. Die höchste Blüte hat das Stift unter der kräftigen Herrschaft der sächsischen Kaiser erreicht, welche demselben wegen des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in dem sie zu mehreren Abten und Schirmvögten des Klosters standen, ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem mächtigen Schutze erwarb sich vor allem die bald nach der Gründung des Klosters gestiftete und von Ansgar zuerst geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm (vgl. d. Art. Ansgar). Die vornehmsten Familien, selbst Fürsten Könige und Kaiser, schickten ihre Söhne hierher, um sie in der Religion, in den alten Sprachen und den Wissenschaften unterrichten zu lassen. Den überlieferten Nachrichten zufolge sollen hier einst über vierundzwanzig Lehrer Unterricht in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Test's erteilt haben. Außerdem wurden neben der griechischen und lateinischen Sprache mehrere Wissenschaften, vorzüglich Medizin, Mathematik und Astronomie von Lehrern und Schülern fleißig getrieben. Bei dem in Sachsen schnell verbreiteten regen Streben nach höherer Bildung hatte sich schon der kluge und tätige Abt Adalgar (von 856 bis 876) genötigt gesehen, neben der Hauptschule eine zweite Schule ausschließlich für die Griechische und lateinische Sprache zu errichten, welche zwar unter der Aufsicht des ersten stand, aber in kurzem so sehr in Aufnahme kam, daß sie mit ihr wetteifern konnte. Und gleichwie sich Corvey durch seine Schulen und einen segensreichen Un-

terrichtet der Jugend auszeichnete, so ward es auch bald für viele andere Klöster Vorgänger und Muster im christlich frommen Leben und in der Übung strenger Mönchsdisziplin. Mit Recht wird es deshalb bei Thietmar von Merseburg Haupt und Mutter aller übrigen Klöster, des ganzen Vaterlandes Zierde, ein Wunderwerk Sachsens und ganz Deutschlands genannt; denn dadurch wurde es recht eigentlich die Pflegerin der Religion und Bildung, die Lehrerin des ganzen Nordens. War und treffend sagt in dieser Beziehung Wigand (Geschichte Corvey's I, S. 79 und 81): In jener herrlichen Zeitperiode gelangte das Stift, das unter so glücklichen Auspizien begonnen hatte, zu seinem höchsten Flor und zu einem Ruhme, dessen die Nachwelt nicht undankbar vergessen sollte. Durch Lehre und Beispiel hatte es die Bekehrung Sachsens begründet und befestigt, und in einem großmütigen und festen Sinne trachtete es immer nach seinem ursprünglichen Ziele: Verbreitung des Christentums. Von diesem erhabenen Standpunkte müssen wir vor allen Dingen sein Streben würdigen; denn es wurde Hauptschule und Sitz aller Missionarien des Nordens, und es fehlte nicht an großen Männern, die dem Beispiele des heiligen Ansgar nachzustreben im Stande waren und mit Kraft und Glück in seine Fußtapfen traten. Allen Gefahren und Verfolgungen Trotz bietend, wurden unablässig Lehrer und Missionarien nach dem Norden gesandt, die mit unermüdetem Eifer endlich das Werk befestigten. In dieser ganzen Zeitperiode wurden die meisten Lehrer und Prediger des Nordens aus dem Kloster Corvey berufen, und der Ruhm und das Ansehen dieser Mönche war so groß, daß weit und breit die höchsten geistlichen Würden aus ihnen besetzt wurden, weil man ihr Stift als die Pflanzschule des reinen und echten Christentums ansah. — Wie aber die Mönche draußen mit Würde und Kraft auftraten und als Apostel dem Christentume und dem christlich-europäischen Staatenbunde Freunde, Brüder und Genossen in der Bekehrung ganzer Reiche und Völker schafften, so lebten sie daheim still und einfach der Lehre, der Wissenschaft und dem Gottesdienste, und für Arme und Notleidende, für dürftige Schüler und wandernde Pilger war dies Kloster ein rettender Stern, ein Hafen und eine heilige Ruhfestätte. Alle Zeitgenossen wetteifern in überschwenglichem Lobe und Preise dieser ewig denkwürdigen Anstalt. Aus der großen Zahl der ausgezeichneten Männer, die ihre Bildung dem Kloster verdanken und zu hohen Kirchenämtern berufen wurden, heben wir hier die bremischen Erzbischofe Ansgar, Rimbert, Adalgar, Hoyer und Anni, den Erzbischof Bruno von Köln, die Bischöfe Thiagrin von Halberstadt, Bruno von Verden, Wigbert von Hildesheim und Folkmar von Paderborn hervor. Neben ihnen glänzten die Namen der mutigen Glaubensboten Aulbert, Witmar, Gislemar, Ardger, Gautbert, Adalgar, Eribert, Adaldag, Ansfried, Rithard, Stephan, Otger, Adalverd u. a., die insgesamt beschwerliche Missionsreisen in die Länder des nördlichen Europas unternahmen und zum teil den Tod der Märtyrer starben.

Während daß diese Männer durch ihre Verdienste den Ruhm und das Ansehen des Stiftes weithin verbreiteten, strebten nicht weniger von denen, die im Kloster zurückblieben, mit glücklichem Erfolge als Lehrer und Schriftsteller nach demselben Ziele. Schon unter den ersten Mitgliedern des Klosters treffen wir die Namen einiger Mönche, die aus Altcorvey den Sinn für Geschichte und die Aufzeichnung nach Sachsen verpflanzten; und wenn sich auch anfangs die niedergeschriebenen Denkwürdigkeiten nicht über den beschränkten Kreis der Begriffe jezeit und der klösterlichen Einsamkeit erheben mochten: so sind uns doch im durch dieselben manche schätzbare Nachrichten für die Geschichte der christlichen Kirche in Deutschland und der nordischen Missionen aufbewahrt worden. Adam von Bremen meldet (Lib. I, c. 32 und 35 bei Pertz, Mon. Scriptt. T. II, p. 270), er habe aus Neucorvey eine Sammlung von kürzeren Klosternachrichten die er mit dem Worte computus bezeichnet, ferner das Leben des heiligen Aulbert und das historische Werk des corveyschen Abtes Bobo I, eines Zeitgenossen des eben genannten Erzbischofs Rimbert, erhalten. Bobo I. regierte von 880 bis 890 und schrieb die Geschichte seiner Zeit, die leider für uns verloren gegangen zu sein scheint, die aber manche spätere Geschichtschreiber des Mittelalters als Quelle noch benutzt haben. Nicht lange nach Bobo verfaßte der treffliche Widu-

find außer einigen anderen Schriften die bekannte und mit Recht allgemein geschätzte Geschichte der Sachsen (*Res gestae Saxonicae* bei Pertz, *Mon. Scriptt.* T. III, p. 408—467), welche bis zum Jahre 968 reicht. Widukind war von sächsischen Eltern geboren und wurde von ihnen seiner früh hervortretenden Fähigkeiten wegen zuerst in die blühende Klosterschule zu Hirschau und von da nach Corbey geschickt, wo er nach einem längeren Aufenthalte selbst als gefeierter Lehrer und Vorsteher der Schule in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. wirkte und großes Ansehen genoß. Um seinen Fleiß und seine Verdienste zu ehren, ließ ihm der Abt Hosed im Jahre 1004 ein einfaches Denkmal errichten (*Annales Corbej. recentiores ad a. 1004* bei Leibnitz, *Scriptt.* T. II, p. 206). Hierauf schrieb zur Zeit des Kaisers Heinrich IV. der Mönch Bernhard in Corbey eine *oratio invectiva in imperatorem Henricum IV.*, sowie um das Jahr 1082 Sibart von Amelungen ein *Breviarium rerum memorabilium*. Durch die Bemühungen und Schriften dieser Männer blieb der Sinn für die Geschichte unter den Mönchen in Corbey so frisch und lebendig, daß noch um das Jahr 1206 der Abt Thietmar alle von Amtsgeschäften freien Stunden auf geschichtliche Studien verwandte und sich dabei der Hilfe des kenntnisreichen Ordensbruders Maurus bediente (*Annales Corbej. recentiores ad a. 1206* bei Leibnitz, *Scriptt.* II, p. 207). Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Geschichte wurde hier fleißig gearbeitet, sondern mehrere gelehrte Mönche widmeten auch der Theologie ihre Tätigkeit als Schriftsteller. Unter anderen schrieb ein gewisser Arnulph um 982 ein metrisches Werk über die Sprüchwörter Salomons, und um dieselbe Zeit Eberhardus einen Kommentar zu den fünf Büchern Moses, sowie sich die corbeyschen Mönche Robert, Meinhold, Roger und Alger als Lehrer und Schriftsteller an dem bekannten Streite über das heilige Abendmal gegen die als ketzerisch geltenden Bekenntnissätze des hart verfolgten Berengarius lebhaft beteiligten (*Trithemius, De scriptt. ecclesiast. lib. II, c. 90*).

Dieser wissenschaftliche Eifer fand eine nicht geringe Aufmunterung und Unterstützung in der Bibliothek, welche eine beträchtliche Sammlung von theologischen, historischen und klassischen Handschriften enthielt und zu der schon sehr früh der Grund gelegt war. — Ungeachtet Corbey bei solchem Reichtume an litterarischen Schätzen, die zum teil die Ergebnisse des beharrlichen Fleißes seiner eigenen Bewohner waren, auch nach seiner Glanzperiode noch eine zeitlang sein wolverdientes Ansehen unter den Mönchern Deutschlands behauptete, so vermochte es sich doch seit dem im J. 1174 erfolgten Tode des klugen, bei Kaisern und Fürsten viel geltenden Abtes Wichold gegen die nachteiligen Einwirkungen ungünstiger Zeitverhältnisse nicht immer kräftig genug zu schützen. Dazu gesellen sich innere Streitigkeiten und Berwürfnisse, durch welche die Klosterdisziplin allmählich immer mehr in Verfall geriet. Daher nahm auch der bedeutende Einfluss, welchen Corbey bis dahin nach außen auf die Ausbreitung des Christentums ausgeübt hatte, mehr und mehr ab. Während nämlich zur Zeit Ansgars, dem das neue gestiftete Erzbistum von Hamburg 831 übertragen und dann 849 mit dem Bistum von Bremen vereinigt war, von hier aus hauptsächlich durch Mönche aus Corbey die Verbreitung des Christentums ins Nordalbingien, in Fütland und Schweden befördert war, hörte dieser Einfluss mehr und mehr auf, als die meisten dieser Länder, welche zu der Kirchenprovinz des Erzbistums Hamburg-Bremen gehört hatten, dem im Jahre 1104 für den skandinavischen Norden gestifteten Erzbistum Lund untergeben wurden.

Die härtesten Verluste trafen das Kloster in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv desselben zerstreut, seine Gebäude beschädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehnten und andere Gefälle meist gar nicht oder sehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie sehr sich auch die am Katholizismus festhaltenden Äbte nach dem westfälischen Frieden bemühen mochten, das Zerstreute wider zu sammeln und von dem Verlorenen soviel als möglich wider zu gewinnen, so blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Besitzungen doch nur noch ein Ländchen von fünf Quadratmeilen mit 20,000 Einwohnern übrig.

Litteratur. Eine vollständige und zugleich kritisch genaue Geschichte Corveys besitzen wir noch nicht. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen Quellschriften, aber die meisten derselben erfordern eine sorgfältige Prüfung ihrer Angaben. — Unter den älteren, durchaus unkritischen Bearbeitungen sind anzuführen: Joh. Legner's Corveyische Chronik, Hamb. 1593, 4^o; G. F. Paullinis (als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewahrt) neue, vollständige historische Beschreibung des uralten löblichen Kaiserl. freyen Fürsten-Stifts Corvey im V BÜchern, 1683 in Fol.; C. F. Paullini, *Theatrum illustrium virorum Corbejæ Saxonicae*, Jen. 1686, 4^o; Entwurf einer *Historiae Corbejensis diplomaticae* der hochberühmten Kaiserl. freyen und gefürsteten Reichs-Abtei Corvey von Joh. Fried. Falcken, Braunschweig 1738, 8^o; *Codex Traditionum Corbejensium, Diplomatarium nec non Registrum Abbatis Sarachonis.* ed. Jo. Fr. Falke, Lipsiae 1752, fol. — Die gründliche Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Corvey und Hörter von Paul Wigand, Bb. I, Abth. 1 und 2, Hörter 1819, 8^o, reicht nur bis zum Jahre 1146. und ist unvollendet geblieben. Vgl. Hassel in der allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch u. Gruber, Bb. 19, S. 392; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bb. 2, Abth. 1 der 4. Auflage; Münter's Kirchengesch. Dänemarks; Giesebrecht's Wendische Geschichte, 2 Bände, Berlin 1843. Die Befehung Nord-Albingiens und die Gründung des Wagrischen Bistums Altenburg-Lübeck von E. A. Th. Laspeyres, Bremen 1864, und meine historischen Forschungen und Darstellungen, 2 Theile, Bremen 1843 und 1845.

G. G. Rippel.

Corvinus, Antonius (mit deutschem Namen „Näbener“), einer der bedeutendsten unter den Reformatoren Norddeutschlands, wurde am 27. Februar 1501 im paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach seiner Grabschrift manchmal irrig angegeben ist) geboren. Von den Verhältnissen seiner Jugend ist uns nichts überliefert, selbst darüber erfahren wir nichts, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Schon im Jahre 1523 wurde er aus dem Kloster Loccum, wo er wie früher in Niddagshausen seine Bildung empfing, als Anhänger der lutherischen Lehre verjagt. Nun ging er nach Wittenberg und setzte dort seine Studien fort, ohne jedoch, wie es scheint, mit den Häuptern der Reformation in nähere persönliche Verührung zu kommen. Im Jahre 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Univerſität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amstdorfs Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen Ende des Jahres 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jahren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf, und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenderen kirchlichen Verhandlungen, wie zu dem Konvent von Ziegenhain 1532, dem Casseler Gespräch zwischen Melancthon und Buzer 1535, zum schmalkaldischen Konvent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen münsterschen Wiedertäufern, einen Versuch zu ihrer Befehung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im sippischen Lande, indem er einen Streit der lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitirte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zahlreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation tätig. Einen Ruf nach Wiga lehnte er 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der ältere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefährte Kaiser Maximilians, rauh und hart, ohne Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemalin Katharina,

hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewußt, obwohl in den Städten, namentlich Hannover und Göttingen, seine durch lange Abwesenheit vom Lande geschwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos starb, vermählte er sich 1525 zum zweiten Male mit Elisabeth, der Tochter Joachims I., eines der heftigsten Feinde der Reformation. Elisabeth, vielleicht schon durch der Mutter stilles Dalben um des Evangeliums willen erfaßt, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder, den Markgrafen Johann von Kärstin, der sie 1538 in Münden besuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum ersten Male in Münden predigte, trat in demselben Jahre 1538 zur evangelischen Kirche über. Erich, obwohl er selbst sein Lebenlang bei der römischen Kirche verblieb, hinderte sie nicht und gestattete, daß Corvin auf Elisabeths Bitten und mit Philipps von Hessen Erlaubnis von Zeit zu Zeit herüberkam, um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluß im Lande. Im Jahre 1539 reformirte er Nordheim und gab dieser Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erst nach Erichs Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau gestorben war, und Elisabeth die vormundschaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einföhrung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite standen Just Waldhausen, ihr Kanzler, von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melancthon's, mit Corvin verschwägert; vor allen Corvin selbst, der anfangs noch in Bienenhausen blieb, am Ende des Jahres 1541 oder Anfang 1542 aber in Elisabeths Dienste übertrat und zum Superintendenten von Kalenberg-Göttingen ernannt wurde.

Schon im Herbst 1540 handelte man mit den Ständen in Pattenzen über die Reformation, und diese sagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlassen. Die Ceremonieen blieben vorerst unverändert, doch sorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung sollte sich erst innerlich vollziehen; erst nachdem das geschehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingsten 1542 erschien die von Corvin in hochdeutscher Sprache (später ward sie auf Bitten der Geistlichkeit ins Niederdeutsche übersetzt) abgefaßte Kirchenordnung. Durch eine Visitation des ganzen Landes (vgl. die Instruktion für dieselbe bei Havemann, Gesch. der Lande Braunsch. u. Lüneb. II, 198) sollte die Ordnung wirklich ins Leben gerufen werden. Diese hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geistlichen und Laien 1542 im Göttingischen, 1543 im Kalenbergischen. Die noch vorhandenen Abschiede zeigen, daß die Absicht der Visitatoren besonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädikanten wurden geprüft, unfähige entlassen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienst in Kirchen und Klöstern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wider zum Dienst der Kirchen und Schulen herangezogen und angemessen verteilt, die Bibel und die Hauptschriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwischenzeit nahm Corvin mit rastloser Tätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den schmalkaldischen Bundesfürsten gesandt war und die Kirchenordnung abfassen half, sowie an der Reformation des besetzten braunschweig-wolfenbüttelschen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Visitation teil. Dann wandte er sich wider dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die ersten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattenzen, 1545 in Münden gehalten; auf Reisen, durch Predigt und Schrift war Corvin tätig, um die Kirchenordnungen ins Leben zu rufen und im Leben zu erhalten, und war auch noch nicht aller Widerstand gebrochen, so konnte doch das Land für völlig reformirt gelten; das Werk schien für beständig gegründet. Da fiel Erich II. zur römischen Kirche wider ab. An des Kaisers Hoflager, im Felde gegen die protestantischen Seestädte, wandte er sich dem alten Glauben wider zu; im Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen, lehrte er flüchtig in sein Land zurück und wollte nun auch dieses wider von der Reformation abziehen. Das Interim sollte angenommen werden. Elisabeth berief dagegen ihre Geistlichen nach Münden, mit Dr. Joachim Morlin

verfaßte Corvin (seine letzte Amtshandlung) eine Widerlegung, die von allen unterschrieben wurde. Nun wandte Erich Gewalt an; viele Klöster fielen wider ab, eine große Zahl Prediger mußte flüchten, Corvin wurde zugleich mit Walthar Hoiter in der Nacht auf den 1. November 1549 in Pattenfen von spanischen Soldaten gefangen genommen und auf den Kalenberg gebracht. Fast drei Jahre hat er hier in hartem Gefängnisse zugebracht; Verwendungen von Seiten Elisabeths hatten keinen Erfolg; Corvin litt mit stiller Geduld für die Sache des Evangeliums, der er mit so rastlosem Eifer gedient hatte. Erst im Oktober 1552, als Erich II., besonders durch den Einfluß des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach bewogen, wider auf die Seite der Evangelischen getreten war, wurde Corvin seiner Haft entlassen. Allein die Härte des Gefängnisses hatte seine Kräfte aufgezehrt. Schon erkrankt brachte man ihn nach Hannover, wo er am 5. April 1553 starb. Vor dem Altare der Kirche St. Georgii und Jacobi liegt er begraben.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich schöpferischen Geistern der Reformationszeit, aber in dem Kreise von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, ist er einer der treuesten gewesen, in weiten Kreisen einflußreich und tätig. Seine Gelehrsamkeit war nicht unbedeutend, auch in klassischen Studien zeigt er sich bewandert. Nur seine dichterischen Anlagen scheint er überschätzt zu haben. Bedeutsamer als seine Schriften, von denen jedoch einzelne (besonders seine Postille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, ist seine organisirende Tätigkeit. Was ihn am meisten ziert, ist seine große Treue, die er im ganzen Leben bewährte im Handeln wie im Dulden um des Wortes willen, ein reich gefegneter Arbeiter, ein treuer Konfessor der evangelisch-lutherischen Kirche.

Litteratur: Baring, Leben Corvins, Hannover 1749; Zeit- und Geschichtsbeschreibung von Göttingen, Götting. 1738, II, 505 ff.; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland II, 141 ff.; Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, Götting. 1839; Geschichte der Lande Braunschweig u. Lüneburg II, 195 ff.; Uhlhorn, Ein Sendbrief von Antonius Corvinus mit einer biographischen Einleitung, Göttingen 1853. Eine Biographie, wie Corvin sie verdiente, fehlt noch.

S. Uhlhorn.

Cotelierius (Cotelier), Johann Baptist, geboren im Dezember 1627, stammte aus einer angesehenen Familie zu Nimes. Sein Vater, erst reformirter Prediger daselbst, trat nachmals zur katholischen Kirche über. Er besorgte den ersten Unterricht seines Sohnes mit so gutem Erfolg, daß dieser schon in seinem dreizehnten Jahre die Bibel des Alten und des Neuen Testaments geläufig in der Grundsprache lesen konnte. Im Jahre 1641 begab sich der junge Cotelierius nach Paris, wo er Philosophie und Theologie studirte. 1648 ward er Doktor der Sorbonne. Der Minister Colbert erteilte ihm 1667 den Auftrag, die griechischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu untersuchen und ein Verzeichniß darüber anzufertigen, auf welche Arbeit er fünf Jahre verwandte. Im Jahre 1676 ward er Professor der griechischen Sprache am kgl. Kollegium. Er starb den 19. August 1686 in einem Alter von 58 Jahren. Mit dem Schmuck der Gelehrsamkeit hatte er zeitweilig den der Bescheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeschichte ist sein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apostolischen Väter, Paris 1672, in 2 Bänden *). Diese Ausgabe hatte das traurige Schicksal, daß die meisten Exemplare derselben durch eine im Collège Montaigu entstandene Feuerbrunst zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe besorgte der gelehrte Clericus (s. d. Art.) 1698 und 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Altertums edirt **). — Vgl. über

*) Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermiae, Ignatii, Polycarpi, opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis.

**) Homiliae IV in Psalmos et Interpretatio Prophetiae Danielis, graece et latine interprete J. B. Cotelierio, Paris 1661, 4^o. (Cotelierius schrieb sie dem Chrysoström zu.) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677—1688.

ihn Steph. Baluze in einem Brief an Vigot, abgebr. in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bande der Patres apost. von Clericus. — Ancillon, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres, Amst. 1709, p. 379 ff.; Nicéron, Mémoires, T. IV, p. 243 ff.; Biographie universelle u. d. W.

Hagenbach †.

Court, Anton, und die Kirchen der Wüste, 1696—1760. Anton Court, der hochverdiente Wiederhersteller der reformirten Kirche Frankreichs, der in seltenem Maße das Bild eines Christen und eines Helden in sich vereinigte, entstammte einer braven protestantischen Familie des Vivarais. Der frühe Tod des Vaters (Jean Court) 1700 nahm der Familie ihr weniges Besitztum und legte der ersten und strengen, aber glaubensstarken und willenskräftigen Mutter (Marie, geb. Gébélin) neben dem Joch der Armut die Pflicht der Erziehung ihrer 3 Kinder auf, von denen Court (geb. 17. Mai 1696 oder 1695 in Villeneuve de Berg, Dép. Ardèche) das älteste war. Der dürftige Unterricht der Dorfschule genügte dem begabten wissensdurftigen Kinde nicht; im 7. Jahre hatte er alles, was sie bot, gelernt, das Jesuitenkollegium in Aubenas wollte er nicht besuchen und so lernte er mit dem Eifer und der Beharrlichkeit, welche eine Haupteigenschaft seines Charakters bildete und den Erfolg seiner Wirksamkeit garantirte, wo er konnte und was er konnte. Mit der Muttermilch hatte er eine tiefe Abneigung gegen den Katholizismus eingezogen, die Spöttereien seiner Dorfkameraden, der tägliche Anblick der Verfolgungen und Strafen, welche die Andersglaubenden trafen, steigerte dieselbe, seine Kindheits Erinnerungen reichten an den Märtyrertod von Brousson (s. den Art.) und Homel, an die Leiden und Wunder der Cevennenkriege, die Erzählungen davon, die Klagen (complaintes) über die Märtyrer, das Loos der Galeerensträflinge, der Gefangenen bildeten das tägliche Gespräch der Protestanten; schon als Knaben mußte ihn seine Mutter zu einer geheimen Versammlung, welche eine Frau hielt, mitnehmen; so bildete sich in ihm ein unwiderstehlicher Trieb, Geistlicher zu werden und seinen Landsleuten das zu geben, was sie am meisten bedurften und was am schwersten bestraft wurde, die Predigt des Evangeliums. Bestärkt wurde er durch die Lektüre von Schriften wie La consolation de l'âme fidèle von Drelincourt, la Disputo d'un berger avec son curé u. a. Bald las er in den Versammlungen vor und 17jährig begleitete er einen „Prädicanten“ Brunel auf seinen Wanderungen durch das Vivarais, bald wagte er, selbst zu predigen; die Bewunderung und Freude, welche sein Eifer und seine Unerblichkeit unter seinen Glaubensgenossen erregte, gab seinem Entschluß, Geistlicher zu werden, die letzte, bestimmende Weihe. Die mütterlichen Bedenken gegen sein Vorhaben wurden überwunden und getragen von dem Bewußtsein, unter Gottes besonderem Schutze zu stehen, so lange er sich dessen nicht unwürdig mache, ohne Furcht vor dem Tod am Galgen, der jedem Prediger drohte, „da er ja der Kirche zu gute kam, für welche der Sohn Gottes das Leben am Kreuze gelassen“, unternahm er 1714 — 1715 seine erste „Reise“, durchzog die Cevennen, Languedoc, Dauphiné, wagte sich in Marseille in die entsetzlichen Gefängnisse der Galeerensträflinge, überall predigend, Versammlungen haltend und mit aufmerksamen Augen den Zustand von Land und Leuten beobachtend. Der französische Protestantismus war durch die Verfolgungen Ludwigs XIV. bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, ein Netz von Edikten umgab den Protestanten von der Wiege bis zum Sarg, sodas es unmöglich war, seinen Glauben zu halten und den Strafen der Edikte, die mit Blut geschrieben waren und von grausamen Intendanten strenge gehandhabt wurden, zu entgehen; wenige, meistens arme Leute, bekannten ihren Glauben offen. Die meisten hielten als „Neubekehrte“ die katholischen Gebräuche, auch wenn sie im Herzen ihr evangelisches Bekenntnis bewarten. Da als ein Edikt Ludwigs XIV. vom 8. März 1715 den Protestantismus in Frankreich geradezu als nicht mehr existirend erklärte und alle Protestanten als Abtrünnige (relaps) mit den schwersten Strafen bedrohte, fasste ein namenloser junger Mann den wunderbar kühnen Plan, ihn aus seinen Trümmern zu erheben, nicht etwa bloß damit, daß einzelne in ihrem Glauben gestärkt oder mehr Versammlungen als bisher gehalten werden, sondern durch die Wiederherstellung eines geregelten Gottesdienstes und Pfarr-

amtes, der kirchlichen Ordnung und Gemeinschaft die reformirte Kirche in Frankreich wider zu gründen und durch dieses Streben, durch den edlen Heroismus der Männer, die daran arbeiteten und dafür starben, durch den Eifer, welcher in den Gemeinden erweckt wurde, durch das Gelingen, womit Gott dies Werk segnete, ist diese Zeit, welche so überraschende Ähnlichkeit mit dem Christentume der ersten Jahrhunderte darbietet, eine der interessantesten wenn auch unbekanntesten der Kirchengeschichte. Als Kind des Südens frühreif, mit wunderbarem Organisations-talente begabt, geschäftsgewandt im höchsten Maße und ausgerüstet mit jener praktischen Klarheit, welche den rechten Weg leicht findet und auch scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten besiegt, voll Gottvertrauen, Eifer und zäher Beharrlichkeit gelang Court, mit Kleinem anfangend, das Größte zu erreichen; er lehnte sich dabei an die bewährte Verfassung und Ordnung der alten reformirten Kirche Frankreichs an, soweit es die Verhältnisse erlaubten, um auch die Zusammengehörigkeit der Kirche von 1685 und der jetzigen vor den Augen der Welt wie in den Herzen der Reformirten festzustellen. 21. August 1715 berief Court die „erste Synode“, um dieses in der reformirten Kirche so wichtige Institut wider zu Ansehen und Geltung zu bringen. An einem Kreuzweg bei Nîmes tagten bei Sonnenaufgang einige Laien und Geistliche (Kouvière-Crotte, Duc-Mazel, Besson, Arnaud, Durand, Court), beinahe die letzten Reste der Camisarden-Prediger und -Anführer; unter dem Vorsitz von Court wurde eine kleine Kirchenordnung festgesetzt, welche den Gottesdienst, Zeit, Ort und Art desselben, die Synoden, die Tätigkeit der Ältesten und Geistlichen regelte, den Frauen und Prophetinnen das Predigen verbot, auch einschränkte, den „sogenannten Offenbarungen“ keinen Glauben zu schenken. Mit neuem Eifer machten sich die Männer ans Werk; die geringen Kenntnisse (Mazel war Dragoner, Besson Böttcher gewesen, Arnaud und Durand noch sehr jung) mußte die Begeisterung ersetzen, die Versammlungen wurden häufiger gehalten und zahlreicher besucht; Court selbst durchzog die Ebenen, die blutgetränkte Stätte der Camisardenkriege, hielt 1716 eine zweite Synode, predigte, mante, schrieb Fasttage aus, trat auch mit dem Ausland in Verbindung, besonders um Bücher, gegen welche der Katholizismus auch mit Scheiterhaufen und Konfiskation gewüthet hatte (Katechismen von Drelincourt, Neue Testamente, Predigtbücher, Psalmbücher etc.), zu beziehen. Weitere Mitarbeiter waren außer den Genannten Bonbonnoux, ebenfalls ein früherer Camisardenführer, und besonders Pierre Carrière, genannt Corteis. Auch dieser Mann hatte ein Leben voll Abenteuer, Gefahren und Opfer hinter sich; geb. 1680 in Nogaret, hatte er mit 17 Jahren zu predigen begonnen, an den Greueln der Camisarden sich nicht beteiligt, sondern war mit einem Paß nach Genf gegangen, 1704 hatte er dort sich weiter ausgebildet, bis er 1709 mit Sabatier und Arnaud wider in die Heimat zurückkehrte, um sein gefährliches Amt auszuüben; feste Freundschaft verband die beiden Männer, herbeigeführt durch denselben Glauben und dieselbe Liebe zu ihrer Kirche, selten störten Meinungsverschiedenheiten ihr Zusammenwirken. Auch mit Jacques Roger trat Court in Verbindung; er war 1675 in Boissières (bei Nîmes) geboren, hatte 1696 Frankreich verlassen, kehrte aber nach 12jährigem Aufenthalte in Deutschland und der Schweiz 1708 zurück und sammelte die Protestanten des Delphinats um sich; 1715 ließ er sich in Hessen ordiniren, wurde zum Pfarrer von Mariendorf berufen, kehrte aber auf die Nachricht von dem Tode des Königs XIV. in die Dauphiné zurück. 22. August 1716 hielten Corteis und Court die erste Synode, welche die Beschlüsse der von Languedoc annahm. Die Aufgabe eines Geistlichen vollständig versehen zu können und der alten Kirchen zu genügen, ging Corteis auf den Wunsch der Gemeinden nach Genf (1718) und von dort nach Zürich, das den Reklamationen der französischen Kirchen weniger ausgesetzt war, ließ sich dort examiniren und ordiniren. Nach Frankreich zurückgekehrt, weihte er Court vor einer Versammlung 21. Nov. 1718 durch Handauslegung zum Geistlichen (ministre). Court setzte seine Arbeit fort; neben der Seelsorge für die Gemeinden besorgte er besonders bestrebt, tüchtige junge Leute zu Predigern zu gewinnen; er begleitete sie als Begleiter einige Monate mit, erklärte ihnen die Schrift,

ließ sie über Gegenstände aus der Dogmatik und Ethik disputiren, gab ihnen Anweisung im Predigen — alles während ununterbrochener Wanderungen. Vor einer Synode mußte der Kandidat (proposant) ein Examen bestehen, dann wurde er Prediger (prédicant). Als solcher hatte er sämtliche Befugnisse des geistlichen Amtes, nur das Reichen der Sacramente und die Handauslegung stand dem ordinirten Geistlichen (ministre) zu; in Folge der Synodalbeschlüsse von 1721 und 1723 erhielten die Geistlichen auch einen kleinen Gehalt, aus den Beiträgen der oft bitter armen Protestanten aufgebracht. Die größte Schwierigkeit bot die Herstellung der Kirchenzucht; es wurde bei Strafe des Ausschlusses vom hl. Abendmal verboten, die Kinder durch katholische Priester taufen, die Ehen durch dieselben einsegnen zu lassen; und wenn auch die von evangelischen Geistlichen „in der Wüste“ *) getauften Kinder vor dem bürgerlichen Gesetze als Bastarde, die „in der Wüste“ geschlossenen Ehen als Konkubinate galten, so blieben doch Court, die Geistlichen und die Synoden unerschütterlich bei dieser Maßregel, weil dadurch allein die reformirte Kirchengemeinschaft als eine bestehende vor aller Welt gezeigt wurde. Die wachsende Zahl dieser Taufen und Trauungen „in der Wüste“ boten später die Veranlassung, die Aufsicht über den Civilstand der Reformirten den katholischen Geistlichen abzunehmen und eine rein weltliche Civilstands-gesetzgebung für sie zu schaffen.

Mit namenlosen Schwierigkeiten hatte Court zu kämpfen. Die französische Regierung blieb auch unter der Regentschaft der Politik Ludwigs XIV. getreu; offiziell gab es keine protestantische Religion mehr, ja die Ausübung derselben wurde streng bestraft. Vom Jahr 1715—1723 wurden allein in Languedoc 7 Versammlungen überrascht, die gefangenen Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen nach Aigues-Mortes. Häuser wurden rasirt, Einzelne und ganze Ortschaften mit schweren Geldstrafen belegt, 22. Januar 1718 endete Etienne Arnaud „als Prediger der Wüste“ am Galgen auf der Citadelle von Montpellier. Im Jahre 1719 schien die Furcht, Albéroni, der unruhige Minister Spaniens, möchte die Bewohner von Languedoc und Poitou zu den Waffen rufen und einen neuen Camisardenkrieg entzünden, eine Änderung in der Handlungsweise der Regierung (des Hofes, wie es durchaus damals hieß), hervorzurufen. Der französische Gesandte in Holland veranlaßte Basnage, der das Entstehen der Versammlungen nicht gern gesehen hatte, in einer Lettre pastorale, die Protestanten Frankreichs zur Unterwerfung unter ihre rechtmäßige Obrigkeit aufzufordern. Courts würdige entschiedene Antwort, in welcher er seine Glaubensgenossen glänzend von dem Verdachte der Felonie rechtfertigte, beruhigte zwar den Machthaber Frankreichs, eine Änderung, eine mildere Handhabung der Edikte trat jedoch nicht ein. Die Verfolgungen dauerten in allen Theilen des Landes, wo der Protestantismus Lebenszeichen gab, fort.

Eine andere Gefahr tauchte inmitten der Reformirten selbst auf; gleichsam als Vermächtnis einer bewegten Vergangenheit waren einige Propheten, Razel, Besson und Prophetinnen aus der Camisardenzeit übrig; weissagend und predigend durchzogen sie das Land, bei dem aufgeregten Volke, das unter einem entsehligen Drucke seufzte und mit allen Gedanken der Sehnsucht in der Zukunft lebte, wegen ihres Mutes und ihrer (vermeintlichen oder wirklichen) Sehergabe oft hoch angesehen. Aber die Gefahren des Spiritualismus traten in der Verwerfung der Bibel, im Auseinandergehen in verschiedene Sekten deutlich hervor. Court war entschlossen, dem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen; durch Wort und Brief mante er, den Propheten nicht mehr zu folgen. Auf der Synode von 1716 wurde die heil. Schrift als alleinige Erkenntnisquelle der Offenbarung

*) Als „Kirche der Wüste“ (du désert) bezeichnete sich die französisch-reformirte Kirche damaliger Zeit mit Beziehung auf Apok. 12, 6, sowie auch, weil die Versammlungen an abgelegenen Orten, in Einsiden u. dgl. stattfanden; der Ausdruck war ein vollständig stehender für die damalige Zeit; Tauf-, Trauzeugnisse, selbst Bittschriften wurden „aus der Wüste“ datirt. Zugleich war damit über den Aufenthalt der Geistlichen, über den Ort der Versammlungen, deren Angabe bei schwerer Strafe verlangt wurde, Stillschweigen bewahrt.

festgestellt und die beiden Prediger Besson und Huc-Mazel, welche den Prophetismus begünstigten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Synode vom 13. September 1720). Der erstere schloß sich der spiritualistischen Sekte der Multipliants an, dem letzten Ausläufer des Prophetismus der Cevennen, wurde mit ihnen gefangen und starb 22. April 1723 in Montpellier am Galgen. 5. Mai traf das gleiche Loos Huc „als Prediger der Wüste“; das Abschwören seines Glaubens konnte ihm das Leben nicht retten. — Ende 1720 machte Court eine Reise nach Genf, er trat in persönlichen Umgang mit Pictet, Turretini, wußte die Häupter des Protestantismus in der Schweiz mehr für die Sache ihrer Brüder in Frankreich zu gewinnen, korrespondirte auch in gleicher Absicht mit dem Erzbischof von Canterbury, William Wake. Neu gestärkt kehrte er August 1722 zu seinen Gemeinden zurück, die ihn sehnlichst erwarteten; der Zustand war ein sehr erfreulicher; eine schöne Frühlingszeit war über die französischen Reformirten angebrochen, überall war die kirchliche Ordnung hergestellt, eine feste Organisation gegründet, Taufen und Trauungen wurden von den evangelischen Geistlichen begehrt, die Versammlungen waren häufiger und wurden immer zahlreicher besucht (2—3000 Personen). Auch räumlich mehrten sich die Zeichen des neuerwachenden Lebens; außer in den früher genannten Provinzen fanden sich Gemeinden in Poitou, Bretagne, Agenois, Foix, Provence, Picardie. Da erschien — ein Donner Schlag für die Evangelischen — die berühmte Deklaration vom 14. Mai 1724, welche die früheren Strafbestimmungen gegen die Reformirten erneuerte, die Umgehung der katholischen Taufe und Trauung viel härter als früher andete; veranlaßt war sie durch eine Erklärung des katholischen Klerus, welcher bei seiner Versammlung 1723 sich bitter über den Zustand der „Neubekehrten“ beschwerte, redigirt von Bâville, der ein langes Leben des Kampfes gegen die Reformirten damit schloß. Die Protestanten beschlossen (Synode Oktober 1724) nicht auszuwandern, sondern geduldig alles Kreuz zu tragen, das über sie verhängt sei, aber bei ihrem Glauben zu bleiben; ein allgemeiner Bußtag gab ihrer Stimmung Ausdruck. Immer fester wurde die kirchliche Organisation; die Interessen der Protestanten dem Ausland gegenüber sollte Duplan als Generaldeputirter, Mai 1725 gewählt, vertreten; die einzelnen Gemeinden schlossen sich wider zur Kirche zusammen. 16. Mai 1726 wurde nach 66jähriger Unterbrechung in einem Thal des Bivarais die erste Nationalsynode *) wider gehalten, sie war besucht von 3 Geistlichen, 8 Kandidaten und 36 Ältesten, den Vertretern der südlichen Provinzen Dauphiné, Languedoc, Bivarais. Die in Languedoc geltende kirchliche Ordnung wurde allgemein angenommen, regelmäßig widerkehrende Synoden vorgeschrieben, den Geistlichen bestimmte Kirchspiele (quartiers) zu regelmäßiger Amtstätigkeit angewiesen; bald kamen auch Abgesandte der nördlichen Provinzen, mit der Bitte um Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft. In einer interessanten Zusammenstellung, Ende 1728 abgefaßt, wird die Zahl der Evangelischen in Languedoc und Dauphiné auf 200,000 Seelen angegeben, die Besucher der Messe nicht gerechnet; sie hatte merkwürdigerweise seit der Widerrufung des Ediktes von Nantes nicht abgenommen; Languedoc mit Rouergue und Bivarais zählte 120 Kirchspiele mit 3 Synoden, 16 Kollorien, welche die laufenden Geschäfte besorgten, 4 Geistliche (Corteis, Court, Durand, Roger) und 18 Kandidaten; selbst an Psalmenschulen fehlte es in dieser wolorganisirten Provinz nicht. Diese reichen Früchte waren der Treue der Gemeinden, besonders aber der aufopfernden Tätigkeit der Geistlichen zu danken; ihr Leben war reich an Gefahren und Abenteuern aller Art; one Nacht, immer auf der Wanderung, oft Nacht für Nacht das Quartier wechselnd, das ihnen der gute Wille der Glaubensgenossen bot, von Spionen umringt, als letzte Aussicht immer vor sich das Schaffot, übten sie ihren mühevollen Beruf aus bei Regen und Sonnenbrand, in Sturm und Wetter, kärglich besoldet, oft Jahre lang von ihren Frauen getrennt, und genossen keinen andern Lohn, als das Bewußtsein der Pflichterfüllung, die Freude über das Wachsen der Gemeinden und die Hoffnung der ewigen

*) Weitere Nationalsynoden 1727, 1730, 1744, 1748, 1756, 1758, 1763.

Seligkeit. Bis 1729 hatte auch Court diese Mühe geteilt und von der Arbeit einen noch größeren Teil auf sich genommen, indem er als geistiger Führer eine umfangreiche Korrespondenz mit den Freunden führte, Memoiren entwarf, Synoden berief u., da beschloß er, sich in die Schweiz zurückzuziehen, wohin er seine geliebte „Rahel“ (eigentlich Etienneette Pagès seit 1722) vorausgesandt; das Zusammensein mit der zärtlich geliebten Gattin, der Sinn für wissenschaftliche Arbeit, der bisher mit Mühe zurückgedrängt war, das Bewußtsein, auch dort für das Wohl seiner Brüder wirken zu können, bestimmten ihn dazu; die Bitten der Gemeinden, die Vorwürfe über „Fanensflucht“ brachten ihn nicht davon ab, erst 33 Jahre alt, hatte er doch das Recht, von dem Schuplatz zurückzutreten, auf welchem er so großes ausgerichtet. Er ging nach Lausanne, wo schon seit 1726 französische Jünglinge sich auf das Predigtamt in ihrer Heimat vorbereiteten; Court hatte den Plan zu diesem Seminar entworfen, Duplan die Gelder dazu gesammelt; allmählich erweiterte sich durch Courts Sorge dieses segensreiche Unternehmen; die Studenten waren bei mäßigem Kostgeld bei den Professoren der Akademie untergebracht, hatten einen Kurs von 2—3 Jahren durchzumachen, der später bis auf 5 Jahre ausgedehnt wurde, allmählich auch wissenschaftliche Studien, Lateinisch und Griechisch umfaßte, wenngleich die praktischen die Hauptsache blieben und das Haupterfordernis der Geist des Glaubensmutes, der Aufopferung (*l'esprit du désert*) blieb; ordinirt wurden die Zöglinge in Lausanne, später in Languebec, die nötigen Geldmittel brachten die Kirchen der Wüste, die Schweizerstädte und andere Freunde der Protestanten zusammen; von 1726—1756 studirten über 90 Franzosen an der bescheidenen Anstalt. Court bekleidete kein Amt an derselben, er blieb geflüchteter Geistlicher, der da und dort predigte, aber indirekt übte er doch den größten Einfluß auf die Bildung der jungen Leute, wie er auch den Vermittler zwischen den Kirchen der Heimat und den Studenten bildete. Um die Aufmerksamkeit des Auslandes auf die Sache der Protestanten Frankreichs zu lenken, trat Court in Verbindung mit dem preussischen Oberhofprediger Jablonski (1731), Binzendorf (1731), später auch mit Friedrich d. Gr., dessen Fürsprache 13 Galeerensträflinge erlöste (1742). Courts weitere Tätigkeit bestand in der Sammlung von Dokumenten zu einer ausführlichen Geschichte seiner Kirche seit 1685, einer Ergänzung und Weiterführung des Werkes von Elie Bénot, *Histoire de l'édit de Nantes*, aber nur seine Geschichte der Camisarden (s. d. Art.) wurde vollendet und gedruckt, ein anderes liegt handschriftlich vollendet vor; seinen unermüdblichen Sammelfleiß zeigt die Kollektion Court in der Bibliothek von Genf, 116 Bände Manuskripte umfassend, eine unererschöpfliche Fundgrube für die Geschichte seiner Zeit und seiner Kirche.

1744 (1. Juni bis 2. Okt.) hielt sich C. wider in Frankreich auf, um eine Spaltung, welche die Kirchen Languebecs in 2 Lager trennte und die schlimmsten Folgen für das junge Gemeinwesen in Aussicht stellte, zu heben; der Geistliche Boyer war der Unzucht angeklagt, aber der Schuld nicht überwiesen, von der Provinzialsynode abgesetzt worden, für jedoch fort, sein Amt weiterzuführen; durch einen vermittelnden Spruch stellte Court die Eintracht wider her, wonte einer Versammlung bei, welche von tausenden besucht war und wurde von der Nationalsynode 18. Juni 1744 zum Generaldeputirten an Stelle von Duplan ernannt. Später hat er seine Heimat nicht mehr besucht, er blieb zwar in fortwährendem Verkehr mit ihr, war aber nicht mehr der geistige Leiter der Bewegung, diese ging an Paul Rabaut über (geb. 1718, seit 1743 Geistlicher, s. d. Art.), in jeder Hinsicht der würdigste Nachfolger Courts. Sein Werk aber blieb in stetem Wachstum und Gedeihen; 1744 zählte die reformirte Kirche 33 Pastoren, die Normandie 17 Kirchspiele, Poitou 30, Dauphiné 60, in Armes rechnete man 20,000 Gläubige; 1756 war die Zahl der Geistlichen auf 48 gestiegen, zu denen 18 Kandidaten und 15 Studenten kamen; 1763 waren es 62 Geistliche, 35 Kandidaten und 15 Studenten — und dies alles trotz heftiger wiederholter Verfolgungen; 22. April 1732 endete B. Durand am Galgen in Montpellier mit dem fröhlichen Tode eines Märtyrers; 1739 starb der Prädikant Morel in Folge einer Wunde auf der Flucht; 24. August 1732 wurde der sehr tätige Geistliche Bartholomäus

Claris (geb. 1697) gefangen und entrannt nur durch eine abenteuerliche Flucht aus der Citadelle von Mais dem sichern Tode (er starb November 1748). Die Galeeren, die Klöster, die Gefängnisse erhielten jedes Jar neue Gäste, Juni 1730 wurden in Nîmes, 1735 in Beaucaire tausende von konfiszierten Bibeln, Neuen Testamenten u. verbrannt. Freilich traten auch Pausen der Ruhe, der Duldung ein, so am Anfang der vierziger Jahre, aber es war eine Ruhe vor dem Sturme. 1745 brach, veranlaßt durch die Bitten des katholischen Klerus, dessen Wünsche mit denen des Hofes zusammentrafen, eine furchtbare Verfolgung aus, welche mit wenigen Unterbrechungen bis 1752 währte und beinahe auf alle Teile des Reiches sich erstreckte. März 1745 starb der Geistliche Louis Ranc in Die (Dauphiné) am Galgen; 22. Mai folgte ihm J. Roger in Grenoble, ein 70jähriges tatenreiches Leben mit dem Märtyrertod beschließend, 2. Febr. 1746 erlitt der Geistliche Desubas in Montpellier das gleiche Schicksal, Et. Vivien in La Rochelle, Februar 1752 endlich François Bénézet ebenfalls in der blutgetränkten Citadelle von Montpellier.

In Contumacia zum Tode verurteilt, in effigie gehängt wurden unzählig; das Parlament in Grenoble verurteilte 1745 und 1746 über 250 Personen zu verschiedenen Strafen, der Turm von La Constance in Nîmes-Mortes, ein Frauengefängnis, zählte von 1719—1759 gegen 50 Gefangene, von welchen einige 30 und noch mehr Jahre, Marie Durand 38 Jahre, eingesperrt waren; durch Geldstrafen wurden einzelne und Gemeinden fast ruiniert, in Languedoc allein wurden in 6 bis 7 Jahren 716,680 Livres Strafgeelder erhoben, auch die Dragonnaden begannen wider, die Ehen und Taufen in der Wüste wurden aufs neue verboten, ja man ging so weit, den Protestanten ihre Kinder zu nehmen, um sie zu taufen. Allmählich aber erkannte die Regierung, daß alle diese Maßregeln nicht zum Ziele führten: nur 2 gefangene Geistliche, Arnaud, genannt Duperron, und Molines, genannt Flehier, hatten abgeschworen, in den kriegerischen Verwicklungen von 1746, als man einen Einfall in der Provence befürchtete, hatte sich die Loyalität der Protestanten auf das überzeugendste gezeigt, die Maßregel wegen der Kinder drohte die Protestanten zur Auswanderung zu treiben. Die Intendanten, keineswegs stets die Freunde des Klerus, sprachen immer unverbolener ihre Überzeugung aus, daß es unmöglich sei, $1\frac{1}{2}$ Mill. Franzosen, welche faktisch nicht Katholiken seien, doch als solche zu behandeln, und wenn auch 1760 ein Edikt erging, das den blutdürstigen Geist von 1724 atmete und 1754 der Geistliche Teiffier (Lafage) am Galgen in Montpellier starb, im allgemeinen trat von 1754—1760 unter den Intendanten Mirepoix und Thomond eine stillschweigende Duldung ein; eine Menge Streitschriften, besonders über die Toleranz, in welchen Court mit gewohnter Besonnenheit und Kraft (in *Le Patriote françois*, Villefranche 1751 u. 1753) seine Glaubensgenossen verteidigte, erregten Aufmerksamkeit und bereiteten die Entscheidung zu Gunsten der Protestanten wenigstens vor, bis der Justizmord an Jean Calas verübt (s. d. Sache unter dem Art. Rabaut) und Voltaires mächtige Stimme dieselbe herbeiführte. Court erlebte dieselbe nicht mehr, im Kreise seiner Familie brachte er ruhig seine letzten Lebensjare zu, die Studien seines talentvollen Sohnes Court de Gébelin leitend, stets durch Briefe und schriftstellerische Arbeiten unermülich tätig. 1755 verlor er seine geliebte „Rahel“, das Heimweh nach ihr verließ ihn nicht mehr, 15. Juni 1760 ging er zur ewigen Ruhe ein; als er auftrat, war die französische Kirche ein wüster Trümmerhaufen, als er starb, war sie ein blühender Garten Gottes voll Kraft und Leben, und daß sie das wurde, ist besonders sein Verdienst.

Quellen: Das Hauptwerk über Court ist: Ant. Court, *Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIII^e siècle* par Edmond Hugues, II. Ed., Paris 1872, auf den gründlichsten Quellenstudien beruhend, treffliche, warme Darstellung; A. Coquerel, *Histoire de l'église du désert*, T. 1, 2, Paris, bietet immer noch interessantes; *La France protestante*, T. III, S. 91—98; Peyrat, *Histoire des pasteurs du Désert*, Paris 1842, lebendige Schilderung, aber nicht immer genau; im *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme* passim; *Histoire de l'église réformée de Montpellier* par Corbière, Paris

1861; über Corteis die interessante Monographie: *Mémoires de Pierre Carrière dit Corteis* publ. p. J. G. Baum, Strasbourg 1871; über Roger: D. Benoit, *Un martyr du désert*, Jacques Roger restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné, Toulouse 1875.

Der einzige Son von Court, Antoine Court de Gébelin (diesen letzteren Namen trug er nach dem seiner Großmutter), geb. 25. Januar 1728 in Nîmes, studirte unter den Augen seines Vaters in Lausanne und später in Genf Theologie; seit 1755 lehrte er in Lausanne Moral und Logik und war daneben der Sekretär und Gehilfe seines Vaters, das praktische Amt eines „Geistlichen der Wüste“ trat er indessen nie an, seine vorzügliche Begabung und ein unerfättlicher Wissenstrieb fürte ihn bald zu gelehrten Studien; 1762 verließ er Lausanne, durchwanderte den Süden Frankreichs, der gerade durch die Hinrichtung von Rochette und Calas (s. d. Art. Rabaut) aufs tiefste aufgeregt war; seine Eindrücke legte er nieder in *Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée etc.*, Edimb. (Lausanne) 1763; es war der erste Dienst, den Gébelin seiner Kirche in dieser Schrift, die auch wichtige Details über die genannten Ereignisse enthält, leistete; neben seinen wissenschaftlichen Studien blieb es fortan seine Lebensaufgabe, seinen Glaubensgenossen Anerkennung und Duldung zu erringen. 1763 ließ er sich in Paris nieder, um die nötigen literarischen Hilfsmittel zu haben; als angenehmer, sehr unterrichteter Mann kam er rasch mit den verschiedensten Kreisen der gelehrten und vornehmen Welt in Verbindung, war ein geachtetes Mitglied der Pariser „Gesellschaft“. Diese Stellung benützte er, um seinen bedrängten Glaubensgenossen, deren Leiden er nie aus den Augen ließ, alle möglichen Dienste zu leisten; in ihrem Interesse korrespondirte er mit aller Welt, verfaßte Memoiren, brachte Geld zusammen, man könnte ihn den protestantischen Kultminister nennen; er war von den Protestanten zu ihrem Generaldeputirten ernannt worden (1765), freilich erst nach einigem Widerstreben wegen seiner freisinnigeren religiösen Anschauungen, erhielt auch einen kleinen Gehalt, der ihm indessen so unregelmäßig ausbezahlt wurde, daß er sich bitter beklagte, wie er seiner Kirche zu lieb auf Ehre und Rang und Stellung verzichtet habe, aber von ihr im Stiche gelassen, mit einer elenden Wohnung im 4. Stockwerk sich begnügen müsse. Um 1780 wurde er zum königlichen Censor ernannt und diese Doppelstellung als Igl. Beamter und offenkundiger Agent der Protestanten, sein fortwährender Verkehr mit den höchsten Statsorganen, die er benützte, um das Loß der Verfolgten zu erleichtern und eine tolerantere Anschauung überhaupt herbeizuführen, und die ihn gebrauchten, um auf seine Glaubensgenossen beruhigend einzuwirken, die Anerkennung, die er in Paris genoß, während die blutigen Geseze vollständig noch in Geltung waren, bezeichnete deutlich die unhaltbaren Zustände der französischen Statsverwaltung, die rasch einer Revolution entgegeneilten. 1773 erschien der erste Band seines großen Werkes *le monde primitif*; sein Ruf als Gelehrter war damit fest gegründet; 1783 trat er an die Spitze einer Gesellschaft von Gelehrten und Künstlern, Musée de Paris genannt; aber diese neue Schöpfung brachte ihm wenig Glück; er geriet in Schulden, aufgerieben von Geschäften und Sorgen starb er 10. Mai 1784. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk: *Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, wovon, Paris 1773—1784, 9 Bände erschienen und noch 6—7 erscheinen sollten, suchte Gébelin die Ursprache, das Uralphabet zu erforschen, gibt eine allegorische Erklärung der Mythologie, eine Etymologie der griechischen und französischen Sprache &c.; neben einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit macht sich große Willkürlichkeit geltend und durch die neueren sprachwissenschaftlichen und mythologischen Forschungen ist es längst antiquirt. Andere Schriften: *Affaires d'Angleterre et de l'Amérique*, Anvers 1776 ff., in Verbindung mit Franklin und Robinet herausgegeben; *Lettre sur le magnétisme*, Paris 1783; *Dévoirs du prince et du citoyen*, Paris 1789.

(v. Polenj. †) Th. Schott.

Covenant. Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten und Presbyterianer die heiligen Bündnisse, die sie im 16. und 17. Jahrhundert zur Verteidigung ihres Glaubens und Kirchentums gegen den Papiismus und ferner

gegen den Episkopalismus geschlossen haben. Über den Zusammenhang derselben mit der geschichtlichen Entwicklung der schottischen Kirche vergl. die Schrift des Unterz.: Die schottische Kirche u. s. w. 1852.

Gewöhnlich versteht man unter dem „schottischen Covenant“ speziell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er sein will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation sein sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Bekenner und Befechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich legten die letzteren, namentlich mehrere Aeliche, mit dem Earl von Argyll an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): wahrnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, geloben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu verteidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland“. Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, daß sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge“ (so des katholischen Kultus u. s. w.) ausbieten wollen, geschah am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfals bei Knox, hist. etc.). Charakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Charakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzuführenden Austilgung der unctionen, „götzdienerischen“ Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältnis zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. das oben genannte Buch des Unterz.).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloß er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnisschriften der schottischen Kirche, vgl. The confession of faith etc., Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sad., Die Kirche von Schottland, Bd. 2, S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, Collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntnis bezeugte Religion sei die allein ware; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Mißbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezählt wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disziplin der gegenwärtigen waren reformirten Kirche (wobei mit der Disziplin die durchs presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint sein sollte, während übrigens dieses statlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der einzelnen zeitlebens zu verteidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wolsart des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, daß sie des Königs Person und Autorität in der Verteidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde verteidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Rates und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener altschottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4) trifft ihren eigenen

Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse des alten Israel nachgeamt, wo König, Priester und Volk untereinander dem wahren Gotte den Eid der Untertanentreue abgelegt haben (vgl. 2 Kön. 11, 17 f.).

Nachdem König Jakob, one in jener Erklärung einen Widerspruch hiegegen anzuerkennen, eine episkopale Verfassung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholisirende Liturgie des Erzbischofs Laud auch der schottischen Kirche vorgeschrieben, dadurch aber den alten Eifer der schottischen Reformirten wider zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden sich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zusammengeeströmten Scharen aufs neue und mit einer alles frühere übersteigenden Begeisterung. Es wurde vor Gott das Bekenntnis abgelegt, daß sie ihrem Bunde nicht treu geblieben seien. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 wiederholt (die „gottlose Hierarchie des Papstes“, welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Episkopalismus); hieran reihte man Citate der einst unter Jakob erlassenen, das Glaubensbekenntnis und den Presbyterianismus ratifizirenden und alle Papisten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidschwur, gegen die jetzt versuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienst und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen gesetzlichen Mitteln zu wahren, auch in die jetzt geschlossene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu lassen und zugleich nach einer musterhaften Gottseligkeit des Lebens zu streben. Dies ist die Urkunde des großen Covenant (in: the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in Edinburg und weiter durchs ganze Land hin unterschrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Gesetz. Für den religiösen Geist, in welchem der Bund geschlossen wurde, ist wider bezeichnend, was MacGrie sagt (a. a. O. Ch. VII.): „sie füllten sich gegen Gott und gegen einander verbunden nicht bloß durch die allen Menschen obliegenden, von der eigenen Zustimmung unabhängigen Verpflichtungen des göttlichen Gesetzes, sondern durch die dazugefügte Verpflichtung eines freiwilligen, von der Nation beschworenen, im Himmel einregistrierten Eides“.

Im Jare 1642 wurde von den Schotten auch mit Kommissären des englischen Parlaments ein feierlicher Bund, „solemn leagus and covenant“, abgeschlossen, zur Verteidigung der Religion, zum Kampfe gegen Papismus und Prälatentum u. s. w. (vgl. des Unterz.: die schottische Kirche u. s. w. 1852. S. 178 ff.)

Der Bund mit den Engländern, bei dessen Stiftung schon keineswegs volle Harmonie zwischen beiden Theilen statthatte, nahm ein schnelles Ende schon durch den Sieg der englischen Independenten über die Presbyterianer. — In Schottland kämpften die Insurgenten gegen Karl II. heroisch und glaubensmutig für ihren Covenant. Der Sturz der Stuarts brachte hier wider dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den strengen Grundsätzen der Covenanters, wozu nach der bischöflichen wie der päpstlichen Kirche alle Duldbung im Lande eines Gottesvolkes hätte versagt, über alle bisher nachgiebigen Geistlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, soweit sie das gottwidrige Wesen noch dulde, hätte zurechtgewiesen, ja bekämpft werden müssen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geist der alten Covenantis noch mit diesen Grundsätzen erfolgreich sich hätte geltend machen können. Die Covenanters oder, wie sie nach einem ihrer ersten Häupter hießen, Cameronier, welche dieselben auch fernerhin vertreten zu müssen meinten, bildeten seit 1743 eine besondere Gemeinschaft als „reformirtes Presbyterium“, das jedoch 1876 mit der gegenwärtigen „Freien Kirche“ Schottlands sich vereinigt hat.

J. Rißlin.
Cramer, Johann Andreas, Dr. der Theol., während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sowohl in Deutschland als in Dänemark, einflussreicher Vertreter des sentimental-ästhetischen Christentums, einer der Phasen des damals in unsere Kirche eindringenden Nationalismus. Son eines Geistlichen zu Jöhstädt (St. Georgenstadt) im sächsischen Erzgebirge, wurde er den 27. Jan. 1723 dafelbst geboren. Frühzeitig erwachte bei dem lebhaften, talentvollen Jünglinge die Liebe zu schüngeistigen Bestrebungen. Schon als Student der Theologie zu Leip-

ihn beim Räte der Stadt Breslau. Luther fand, obgleich er ihn gern der Theologie zugeführt hätte, „seine Komplexion zu schwach zum Predigen“ und riet ihm, zur Medizin sich zu wenden. Mit Erlaubnis des Breslauer Rates widmete er sich seit 1543 sechs Jahre lang diesem Studium, zuerst zu Leipzig, wo er mit Joach. Camerarius befreundet wurde, und zu Padua, wo der berühmteste Mediziner jener Zeit, Joh. Baptist Montanus, sein Lehrer wurde. Als Doktor der Medizin lehrte er nach Deutschland, gemäß seiner Verpflichtung dem Räte gegenüber nach Breslau zurück, wo er im J. 1550 zum Stadtphysikus bestellt wurde. Durch glückliche Kuren und gelehrte Schriften gelangte er rasch zu bedeutendem Rufe. Im J. 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nacheinander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II. Er verließ bei zunehmender Schwäche Ferdinands im J. 1563 Breslau und lebte seitdem, mit kurzer Unterbrechung nach Maximilians Tode, am kaiserlichen Hofe. Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Räte, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens: Crato von Crafftheim, in den Adelsstand und erteilte ihm außer anderen Gunstbezeugungen im J. 1568 die Privilegien eines Pfalzgrafs. Das große Vertrauen, welches er bei dem Kaiser Maximilian genoß, benutzte er offenkundig und entschieden zur Förderung des Protestantismus. Er war es, der die Versuche des Bischofs Hosesus und der Jesuiten am kaiserlichen Hofe, Maximilian aus seiner kirchlich unentschiedenen Stellung heraus ganz auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen, fortdauernd vereitelte. Daher er am kaiserlichen Hofe sehr angefeindet war, umsomehr, als der klug angelegte Plan, nach welchem der Protestantismus bekämpft werden sollte, vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des strengen Luthertums (Flacianismus) gegen die mildere melanchthonisch-calvinische Richtung im deutschen Protestantismus fürte. Zu dieser hatte sich Crato immer entschiedener hingeneigt. Schon in Breslau hatte er sich im Sakramentsstreit auf die Seite Melanchthons gestellt, von dem ein wichtiger Brief an Er. (21. März 1559) vorliegt. Seine vertraute Freundschaft mit Zacharias Ursinus, die sich aus der früheren Gönnerschaft gegen diesen seinen Breslauer Landsmann später gebildet, befestigte ihn in seiner kirchlichen Parteilichkeit. Daher er sich auch zu dem reformirten Staatsmanne Languet, dem früheren Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann Ratgeber Joh. Kasimirs und Diener Wilhelm von Dranien, hingezogen fühlte und mit den Schweizeren Bullinger und Beza in Briefwechsel stand. — Mit mehr oder weniger Erfolg half er die von der flacianischen Richtung ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer streng lutherischen Kirche in Deutschland zu bekämpfen. Er nahm in diesem Sinne einen wesentlichen Anteil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden (im J. 1568) zu ordnen. Er trat als ein Hauptförsprecher der böhmischen Brüder auf und als der Vergleich zu Sendomir in Polen (im J. 1570) eine Union der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder glücklich hergestellt hatte, versuchte er die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Konfession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu verschaffen. — Die Umtriebe der Gegner des Kurfürsten Friedrichs III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen wurden durch ihn vereitelt. — Der Versuch, den umsichtigen, überall tätigen Mann in die Wittenberger Katastrophe des J. 1574, welche die Niederlage der melanchthonisch-calvinischen Richtung in Kursachsen herbeiföhrte, zu verwickeln und so seinen Sturz herbeizuföhren, mißlang zwar, aber doch mußten die Gegner ihn vom Sterbebette Maximilians ferne zu halten und des Kaisers Tod (12. Okt. 1576) zog seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er lehrte nach Breslau zurück. Der schmäbliche Angriff seines Kollegen, des kaiserlichen Leibarztes Dodonäus, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung Maximilians beschuldigte, sollte ihn für immer beseitigen. Sein Ruf als Arzt war aber so fest begründet, daß Kaiser Rudolph II. ihn im J. 1578 wider an seinen Hof berief. Hier hatten sich unterdes die Verhältnisse so verändert, daß an eine einflußreiche Stellung, wie früher, nicht mehr zu denken war. Des Hoflebens müde und körperlich geschwächt zog sich Crato im J. 1581 auf sein früher erworbenes Gut

Küdersitz bei Meinerz in der Graffschaft Olaz zurück, wo er eine evangelische Gemeinde gegründet und nach pfälzer, also reformirter Ordnung eingerichtet hatte. Im J. 1583 kehrte er nochmals nach Breslau zurück und bildete neben Andreas Dubith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, welche die wichtigsten Zeitfragen eingehend erörterten und mannigfache kirchliche Anregung gaben, die auf die konfessionelle Wandelung am Hofe von Siegnitz, Brieg und Ohlau einen entscheidenden Einfluss übten. Daher der Bischof von Breslau den beiden gleich verhassten Männern Crato und Dubith noch einmal eine Nachstellung bereiteete und im J. 1584 einen kaiserlichen Befehl zur Untersuchung und event. Ausrottung des Calvinismus in Breslau erwirkte, der den von melanchthonischem Geiste beseelten Rat bestimmte, die angefochtene Sache offen gegen den Bischof in Schutz zu nehmen. Crato starb in seiner Vaterstadt 19. Okt. 1585.

Seine großen Verdienste um die Medizin hat neuerdings Henschel gewürdigt, der ihn als den Reformator der mittelalterlichen *Materia medica* bezeichnet, in der Schrift: *Crato von Crafftheims Leben und ärztliches Wirken*, Breslau 1853, 4^o. Über seine kirchengeschichtliche Bedeutung: Gillet, *Crato von Crafftheim und seine Freunde*, Frankfurt a. M. 1860, 2 Theile, mit Benützung des theils gedruckten, theils handschriftlichen reichen Brieffschazes, der das sprechendste Zeugnis für seine ausgebreiteten Verbindungen und großen Einfluss liefert. Von seinen Werken gedruckt L. Scholz, *Joh. Cratonis a Krafftheim consilia et epistolae medicinales*, Francof. 1671, 7 Tom.

Dr. Gillet † (B. Kraft).

Creationismus, s. Seele.

Credner, Karl August. Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 die Universität Jena, von wo er schon im Herbst desselben Jahres nach Breslau überjiedelte. Von Einfluss auf seine Ausbildung wurden hier besonders die von David Schulz geleiteten Übungen des theologischen Seminars, denen er seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halle'schen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner Richtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntnis binden wollte, nicht zur Ausführung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Revidentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Kollegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Stromeyer u.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erziehungsstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Verteidigung der Dissertation „*De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole*“ zu Jena die philosophische Doktorwürde und habilitirte sich im folgenden Jahre (1828) auf Grund seiner Abhandlung „*De librorum N. T. inspirationis quid statuierint Christiani ante saeculum tertium medium*“ ebendasselbst als Privatdozent. 1830 wurde er außerordentlicher Professor in Jena, welcher Beförderung 1832 die Berufung zum o. Professor der N. T. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nachfolgte. Hier wirkte er fast volle 25 Jahre, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur während der letzten 4 Jahre sah er sich infolge eines Schlagflusses, der lähmend auf seine Sprachorgane wirkte, zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genöthigt.

Seine bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen fallen in die Zeit seiner Gießener Wirksamkeit.

Aus den vorhergehenden Jaren ist, außer den bereits erwähnten Habilitationschriften, nur noch die in Winers *Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie* (Jarg. 1827 u. 1829) enthaltene Abhandlung: „Über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben“, sowie der durch gebiegene sprachliche und historische Untersuchungen wertvolle Kommentar zum Propheten Joel (Der Prophet Joel übersezt und erklärt, Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er seine akademische Tätigkeit mit einem Programm: „*Nicophori chronographia brevis*“, Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Teil folgte. — Kurz vor dieser akademischen Gelegenheitschrift hatte er die Veröffentlichung seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften“ begonnen, ohne Zweifel eine seiner verdienstlichsten Schriften. Der erste Band (Halle 1832) enthält scharfsinnige Untersuchungen über die „Evangelien der Petriener oder Judenchristen“; der zweite (1838) behandelt die „älteste. Citate in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinsichtlich dessen hier bewiesen ist, daß es immer nach einem solchen Exemplare der LXX citirt, das in den messianischen Stellen nach dem hebräischen Grundtexte geändert war.“

Die im Jare 1836 erschienene „Einleitung ins Neue Testament“ hat mit Recht von allen Schriften Credners die günstigste Aufnahme gefunden, obgleich sie unvollendet geblieben ist. Der allein (in zwei Abteilungen) erschienene erste Band enthält außer einer einleitenden „Geschichte der Einleitung ins N. Test.“ (S. 6—52) nur die sog. spezielle neutest. Einleitung oder die Entstehungsgeschichte der neutest. Schriften (S. 53—750). Diese übertraf an Gründlichkeit und anschaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf diesem Gebiete Erschienene und zeichnete sich namentlich auch durch die verhältnismäßige Objektivität und Unbefangenheit, sowie durch das im ganzen ziemlich positive Resultat ihrer Untersuchungen vorteilhaft aus; ein Vorzug, der bei Credners rationalistisch befangener Grundrichtung, wie sie in seinen späteren Schriften auch wider mehr hervortrat, ziemlich hoch anzuschlagen war. In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, für denkende Leser der Bibel“ bleiben zwar die früheren Forschungsergebnisse bezüglich der Authentie der einzelnen neutest. Bücher zum teil unverändert so, wie die „Einleitung“ sie dargeboten hatte, stehen; doch verrät nicht nur der Umstand, daß die früher wenigstens noch teilweise verteidigten paulinischen Pastoralbriefe jetzt sämtlich für unecht erklärt werden, sondern auch der stark rationalistisch gefärbte Eingang, sowie namentlich die Art, wie die Besehrung Pauli S. 37 ff. natürlich zu erklären gesucht wird, ein Fortschreiten nach der heterodoxen Seite hin. Nüchtern und objektiver ist dann wider die Haltung der in dem Werke „Zur Geschichte des Kanons“ (Halle 1847) veröffentlichten historisch-kritischen Untersuchungen, die sich hauptsächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon“, auf das muratorianische Fragment, den Index Script. Sacras bei Nicephorus, die *Synopsis Athanasii* und das *Decretum Gelasii* beziehen. Dagegen macht sich in der nach seinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geschichte des neutestamentlichen Kanons“ (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baur'schen Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neutest. Schriftsammlung, sondern hand in hand mit dieser auch die aus den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenthums sich hervorbildende katholische Kirche erst tief im 2. christlichen Jahrhundert entstehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneischen Evangeliums aufgibt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypse für apostolisch-johanneisch erklärt. Den Übergang zu dieser mehr destruktiv-kritischen Haltung half seine Teilnahme an den neueren kirchlichen Bewegungen im Großherzogtum Hessen seit dem Ende der vierziger Jare vermitteln. Unter den zahlreichen durch diese Wirren hervorgerufenen Brochüren kirchenpolitischen Inhalts (gerichtet wider den röm.-kath. Universitätskanzler Statrat v. Vinde, wider den lutherisch-orthodoxen Pfarrer D. Reich u. a.) verdient besondere Hervorhebung eine 1852 in antiorthodoxer Tendenz von ihm veröffent-

lichte neue Ausgabe von „Philipps des Großmüthigen Hessischer Kirchenreformations-Ordnung“ (von der Homberger Synode von 1526), die in einer langen Vorrede fast alle möglichen kirchlichen und politischen Zeitfragen in Besprechung zieht, um die Notwendigkeit religiösen Fortschrittes und liberaler kirchlicher Institutionen nach verschiedenen Seiten hin darzutun.

Vgl. H. E. Scriba, Biogr.-lit. Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrh., Abth. II.; Zuchold, Bibliotheca theologica I, 249. Protest. R. Btg. 1858 Nr. 44. Allg. deutsch. Biogr. 4, 575. Böcker.

Crell, s. Prell.

Cresspin, Johann, Son eines Rechtsgelehrten von Arras, studirte zu Löwen, ward Advokat am Pariser Parlament, ging zum Protestantismus über und floh 1548 nach Genf. Hier errichtete er eine Buchdruckerei, an welcher sich anfänglich auch Beza beteiligen wollte. 1555 erteilte ihm der Genfer Rat das Bürgerrecht, er starb 1572. Wie mehrere andere berühmte Buchdrucker jener Zeit, war er selbst Schriftsteller, und hat, außer einigen juristischen und philologischen Werken, auch mehrere für die Geschichte des französischen Protestantismus wichtige Schriften verfaßt. Wir führen besonders an: L'estat de l'Eglise, avec les discours des tems, depuis les apostres jusques à présent (Genf 1562, 8° u. ö.), und die Histoires des martyrs, welche hauptsächlich die Geschichte der Märtyrer des 16. Jahrhunderts, zunächst der französischen, erzählt. Von Cresspin französisch verfaßt, wurde sie 1556 durch Claude Vaduel lateinisch übersetzt (Genf, 8°); one Zweifel ging dieser Ausgabe eine französische voran. Bayle (Art. Cresspin) erwähnt einer Ausgabe von 1560, 4°. Von Simon Goulart bedeutend vermehrt, erschien das Werk 1570 (Genf, Fol.), und noch mehr erweitert 1619, Genf, Fol. Sämtliche Ausgaben sind äußerst selten; die von 1570 und 1619 sind die wichtigsten wegen der darin enthaltenen Altentstücke. C. Schmidt.

Crocus, Johann, reformirter oder, wie er sich selbst noch lieber nennt, evangelischer Theolog zu Cassel und Marburg im 17. Jahrh., war am 28. Juli 1590 zu Laasphe in der Grafschaft Wittgenstein geboren, wo sein Vater Paul Crocius, geb. 1551, gest. 1607, 1582 Dr. theol. von Basel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten „großen Martyrbuches“ bis 1572, Prediger und Inspektor war. Johann studirte zu Herborn und dann zu Marburg, am letzteren Orte gerade zu der Zeit, wo kurz vorher (1605) die eifrig lutherischen Theologen Balth. Menzer u. a. vertrieben, und bei Einführung der „Verbesserungspunkte“ (Herstellung des Brodbrechens und des Decalog, Verwerfung der Ubiquität und der Wiber) dieser Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingesetzt waren, Ge. Cruciger, ein Son des 1576 aus Wittenberg vertriebenen Philippisten Kaspar Cruciger, Sturm, Molther und Dulcis *); noch mehr scheint er sich an den „hessischen Aristoteles“ und „Plato von Marburg“, an Rudolf Soclenius (geb. 1547, gest. 1628), angeschlossen zu haben, welcher seinen achtzehnjährigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magister promovirte, schon in lateinischen Versen besang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hosprediger des Landgrafen Moriz zu Cassel und 1613 Doktor der Theologie; durch seine Schrift *erronea dogmata novorum Arianorum in Polonia* (der Socinianer), Bremen 1612, 8°, ward er auch schon weiter bekannt. So berief Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg den 24jährigen Doktor der Theologie von seltenen Kenntnissen, vermittelnder Richtung und imposantem Außern**), nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabsichtigten Reformirung seiner Landeskirche, und da Landgraf Moriz ihn auch nicht verlieren wollte, einigten sie sich zuletzt dahin, daß Crocius dem Kurfürsten auf zwei Jahre überlassen ward: in den Jahren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die ersten reformirten Pre-

*) Über diese alle Strieber, Hess. Gel.-Gesch. 2, 454 ff. 3, 243 ff. 9, 168 ff. 16, 65 ff., und Jos. Tillemann Echend, *vitas theologorum Marburgens.* Daf. 1727, 4°.

**) Noch in der Leichenrede 1659 sagt Hieron. Wegel S. 24: „Er hatte solche heroische Mienen und Geberden an sich, als wol immer ein fürnehmer Kriegsgeneral an sich haben mag“. Sein Bild in der Marburger Aula bestätigt dies.

digten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen noch zwanzig Jahre später in seinem „gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes“ (Cassel 1637, 4^o) einige gedruckt wurden; schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Theologie Rechenschaft in der Schrift *conversatio Prutenica*, 2 Theile, Berlin 1618, 8^o, woran sich noch eine *pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio* gegen Balth. Menzer (Marburg 1623, 8^o) anschloß. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr schon als Kurprinz Georg Wilhelm ihn in Preußen behalten hätte*), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht auf, und machte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jahre alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Konsistorialrat in Marburg. So wurde er von hier an auf mehr als 40 Jahre der vornehmste theologische Wortführer und Leiter der zur reformirten Kirche übergegangenen hessencasselschen Landeskirche, deren evangelischen, aber nicht calvinischen Charakter und deren Ungeschiedenheit von den übrigen deutschen Protestanten und von der Anerkennung der augsburgischen Konfession er in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen derselben zu begründen suchte. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tillys Soldaten gestützt in Marburg das Luthertum rehabilitirte, mußte Crocius mit neun anderen Kollegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Cassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformirte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften: dahin gehören in jener vermittelnden Richtung „summarische Nachricht, daß die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwingli und Calvini verhaßten Namen übel ausgerufen worden, niemals in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt oder von Gemeinschaft der Augsb. Conf. ausgeschlossen und des Rel.-Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt worden“, Grebenstein 1636, 4^o, ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der *conversatio Prutenica* berührten Materien in dem „*commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam exclusos, nec leges a Regionum. ministerio praescriptas recipere teneri*“, Cassel 1647, 4^o, in demselben Jahre auch die den schwedischen Friedenskongressgeandten übergebene „*illustratio dissertationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore Irenaeo Philaletha*“, Cassel 1647, 4^o; dazu „*de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali factione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suam a Papali factione in ecclesia grassante secessionem*“, Cassel 1650, 8^o; seine polemische Handschrift gegen katholische Angriffe ist der „*Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erschien Würzburg 1623, 4^o) movit, examen ex S. S. et antiquitate institutum*“, Cassel 1643, 2 starke Bände in 4^o, wozu später noch *Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio*, Marburg 1654; daneben auch ein „*Anti-Weigelius*“, Cassel 1651, und noch viele andere lateinische und deutsche Streit-schriften**). Im Jahre 1631 nahm er an dem Friedensgespräch lutherischer und reformirter Theologen zu Leipzig teil. Bald nachher (1633) ward seine Wirk-

*) Über seine Tätigkeit in Preußen auch Hering, Nachricht vom Anfang der ref. K. unter Joh. Sigismund (Halle 1778), S. 79 ff. 337 ff. Eigene Äußerungen von Crocius über dies Verhältnis in einer Zueignung vom J. 1647 an den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm.

**) Am vollständigsten aufgezáhlt bei Strieder a. a. O. Bd. 2, S. 403—419, und in den Nachträgen.

samkeit in Cassel einige Jare durch einen Prozeß unterbrochen, in welchem er aber freigesprochen ward; er hatte einen Cornett Christian Hund, als dieser Nachts zu seiner Tochter ins Fenster stieg, mit einem Hammer erschlagen. Im Jare 1651 ward er von dem Landgrafen Ernst von Hessen, welchem er noch 1650 die Schrift *de ecclesias unitate* zugeeignet hatte, mit Calixtus und Haberforn zu der Disputation mit dem Kapuziner Valerianus Magui eingeladen, welche der Landgraf seinem Übertritt zur katholischen Kirche vorangehen lassen wollte, konnte jedoch wie Calixtus nur schriftlich sich aussprechen, da ihm wie diesem und Haberforn die Teilnahme nicht gestattet ward; man scheute wol die Blöße, welche die drei protestantischen Theologen durch ihre eigene vorauszusehende Uneinigkeit dem katholischen Streiter geben möchten. Er erlebte noch den Frieden, die Wiedereröffnung Marburgs 1653 als reformirter Universität und seine eigene Zurückversetzung dorthin in die schon ein Menschenalter vorher eingenommene Stellung; wie er bei seiner Vertreibung 1624 Rektor der Universität gewesen war, so hielt er am 16. Juni 1653 wider als erster Rektor die Inauguralrede*). Auch an der letzten hessencasselschen Kirchenordnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Reformirten seines Landes, wenn nicht uniren, doch möglichst einander nähern wollte, wie diese Kirchenordnung von 1657 auch wirklich dieser ihrer Bestimmung gemäß noch jetzt von beiden gebraucht wird, erhielt Crocius als der Hauptkonzipient der zuletzt approbirten Beschlüsse den größten Anteil**). Er starb zu Marburg am 1. Juli 1659. Auch sein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, gest. 1655 als Dr. u. Prof. der Theol. und als Pastor zu St. Martini in Bremen, ist als Verfasser von Streitschriften gegen katholische, lutherische und socinianiſche Theologen, sonst aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Theologe bekannt. Ein Son von Joh. Crocius, Joh. Georg Crocius, geb. 1629, gest. 1674, wurde noch bei Lebzeiten seines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg, überlebte diesen aber nicht lange.

E. Geule. †

Crucifix, s. Kreuzifix.

Cruciger (Cruziger, Kreuzinger), Kaspar, ein treuer, einsichtsvoller Gehilfe beim Reformationswerk, ward am 1. Jan. 1504 zu Leipzig in einer geachteten bürgerlichen Familie geboren, bei anfangs scheinbar mäßigen Anlagen von Georg Selt, Kaspar Wörner, Rich. Crocus und Pet. Mosellanus, bei letzteren mit Camerarius „in beiden Sprachen“ unterrichtet, bald nach seiner höheren Begabung erlannt und als Zeuge der Leipziger Disputation, 1519, im Stillen für die reinere evangelische Lehre gewonnen. 1521 mit seinen Eltern wegen der Pest nach Wittenberg übergesiedelt hörte er zunächst Melanchthon, nach Luthers Rückkehr von der Wartburg auch diesen, trieb eifrig das Hebräische, dabei aber auch Botanik und Mathematik und ward 1524 als Rektor der Johannis-Schule nach Magdeburg berufen, wo er theils als solcher, theils durch seine erbaulichen Predigten höchst segensreich wirkte. Aber schon 1528 kehrte er nach Wittenberg zurück, übernahm die Predigten an der Schloßkirche und Vorlesungen über das Alte und Neue Testament, half Luther bei der Bibelübersetzung, wozu ihm seine Kenntnis der Medizin und Naturwissenschaften oft trefflich zu statten kam, ward, zugleich mit Bugenhagen und Aepin, 1535, in großer Promotion Doktor der Theologie und nahm mehrfach teil an allgemeineren theologischen Verhandlungen und den deshalb gepflogenen Zusammenkünften. So am Marburger Religionsgespräch, 1529, an der Wittenberger Konkordie, 1536, am Tage zu Schmalkalden, 1537, am Wormser Konkordie, 1540, wo er das Protokoll so geschickt fürte, daß ihn Granvella für einen Schreiber erklärte, gelehrter denn alle Katholischen. Dazwischen ward er, 1539, mit Myconius zur Einführung der Reformation nach Leipzig berufen und dort dauernd befehrt, aber von seinem Kurfürsten auf Luthers Rat als „ein Fürbund in der Theologie, auf den er es nach seinem Tode

*) In der Beschreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, *hypotyposis palliorum acad. Marburgensis* u. s. f., Cassel 1653, 4^o, S. 63–84.

***) Hepppe, Einführung der Verbesserungsp. und der hessischen Kirchenordnung von 1657 (Cassel 1849), S. 184. 191. 194. 197–215.

gesetzt“, nicht losgegeben, ein Urteil, welches um so merkwürdiger ist, als Luther, wie gegen Melanchthon, so gegen Cruciger ziemlich mißtrauisch geworden war, erst wegen der Abendmahl-, dann wegen der Rechtfertigungslehre, in welcher letztern Cruciger auch andern nicht ganz gesund erschien. Vgl. Corp. Ref. III, 159; IV, 1037. Indes ward das Verhältnis bis zu Luthers Tode nicht wesentlich gestört. Desto mehr war dies der Fall mit Crucigers von ihm so sehr geliebttem Stillleben während des schmalkaldischen Krieges, wo er, zuletzt mit Bugenhagen fast allein zurückgeblieben, zwei Jahre hindurch ein schweres Rektorat verwalten mußte. Diesen Beschwerden und den Anstrengungen des unablässigsten Studiums war sein zarter Körper nicht gewachsen. Nach langem, mit großer Geduld getragenen Leiden starb er, ein rechter „Kreuzträger“, tief beklagt am 16. Nov. 1548 mit Hinterlassung zweier Töchter, deren eine mit Luthers Son Johannes verheiratet, und eines Sones, Kaspar (geb. 19. März 1525), welcher später Melanchthons Nachfolger, aber, in die kryptocalvinistischen Händel verwickelt, deshalb vertrieben ward und 1597 als Pfarrer in Cassel starb, wo er, nach gnesiolutherischem Urteil als „optimi patris pessimus filius“, zur Einführung der reformirten Lehre gewirkt hatte. Sein Son Georg (geb. 24. Sept. 1575) war Lehrer des derselben eifrig ergebenen Landgrafen Moritz, wurde von ihm erst zum Professor der Philosophie, dann der Theologie zu Marburg ernannt, wonte als solcher der Doctrechter Synode mit bei und starb nach mancherlei Vegetationen während des dreißigjährigen Krieges daselbst am 8. Juli 1637.

Cruciger d. ä. ist offenbar eine der mildesten und reinsten Erscheinungen der Reformationszeit. Als *ταχυρραγώτατος* schrieb er mit Röcker viele Vorlesungen und Predigten Luthers nach und bereitete sie zum Druck, übersezte mehreres von ihm ins Lateinische und hat eine Reihe von Reden (unter Mel. Deklamationen im Corp. Ref. XI u. XII), Abhandlungen (de missa, de primatu Papae, enarratio in Symbol. Nic. etc.) und exegetische Schriften (Ausl. des 22. Psalms, Enarr. in Ev. Joh., Commentar. in 1. ep. ad Tim.) hinterlassen, welche noch heute nicht ohne Wert sind. Seine Briefe s. im Corp. Ref. Vgl. Cr. Reinhold's Gedächtnisrede (im Corp. Ref. XI, 833), Adami, Vit. Theol., Bosseck, diss. de C. Cr., Leipz. 1739, und Schmieder in Pipers ev. Kalender, 1854. D. G. Schmidt, Leipz. 1862; Th. Preffel, Elberfeld 1862. **E. Schwarz.** †

Crusius, Christian August, nach Buddeus (s. d. Art.) der bedeutendste theologische Gegner der Wolfischen Philosophie, war den 10. Jan. 1715 zu Zeuna bei Merseburg geboren und in Zeiz für die Universität Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewöhnlichen akademischen Grade durchlaufen, ward er 1744 a.o. Professor der Philosophie, 1750 o. Professor der Theologie und 1757 deren Primarius. Er starb den 18. Okt. 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, scharfsinnigen und eigentümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Charakters, Eigenschaften, welche er unerschütterlich zu bewahren wußte unter dem Streit, der damals den größten Teil der Universität in Ernestianer und Crusianer spaltete. Während nämlich das Haupt der erstern mit der Idee der rein grammatischen Schriftauslegung hervortrat und dieselbe mit aller Konsequenz durchzuführen suchte, hielt Crusius die Exegese, für welche er geringere philologische Mittel besaß, durch das traditionelle Kirchensystem mehr oder weniger gebunden und verstattete demselben bei einem gewissen Gange zur Mystik auch Einfluß auf seine Philosophie. Mit ihr trat er seit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Psychologie, Metaphysik und Moralphilosophie dem herrschenden Formalismus des Wolfischen Systemes entgegen, indem er zunächst die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern bestritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriffe von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkürlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in seiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annahme synthetischer Urteile a priori. Indes drang er mit seinem Systeme nicht durch und fand wenige dauernde, dann aber auch nur um so enthusiastischere Anhänger. S. J. C. Würtemann, Einl. in d. Lehrgebäude des H. Dr. Crusius, Wbg. 1757. — Unter seinen vielen theologischen Schriften theoretischen und praktischen Inhaltes, welche u. a.

Jöcher-Abelung verzeichnet, sind die bedeutendsten die Hypomnemata ad theol. propheticam, 3 Thele., Leipz. 1764 ff., der dritte auch unter dem Titel: Commentarius in Jesaiam cur. Pezold, 1779; und der kurze Begriff der Moralthologie, 2 Thele., Leipz. 1772 f. Auch in ihr stellt er sich schon durch sein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Prinzip des göttlichen Willens der Wolfischen Moral mit ihrem Prinzip der Vollkommenheit entgegen, erstrebt überall „charakteristische Begriffe“ und sucht „die ganz und unverstümmelt christliche, nach der ganzen Schrift sich ohne Ausnahme demütig richtende theologische Moral, nicht Naturalisterei, nicht Deistere, nicht ein Zerstreuen und Versplittern der Güter des Herrn“. So handelt er denn im ersten allgemeinen Teil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menschen und gibt im zweiten die besondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weiterschweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangelischen Kern und verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, der es zu früh verfallen ist. — Mit der prophetischen Theologie ist dieß neuerlich von Hengstenberg und Delitzsch geschehen. Nachdem man längere Zeit Crusius' Theorie, mit Ausnahme einiger Pietisten und Zinzendorfaner, entweder ignoriert oder belächelt hatte, besonders weil man sich an allerlei apokalyptische und andere Schwärmerereien stieß, die ihm selbst jedoch nur als bescheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erschienen, haben die genannten auf ihn zurückgewiesen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anschauung von dem Wesen und Zweck der Prophetie und ihrem Zusammenhange mit der Heils-Ökonomie zu finden geglaubt. Vgl. Delitzsch in dessen und Casparis biblisch-theol. und apologetisch-kritischen Studien, 1. Band, Berl. 1845. E. Schwarz. †

Cudbert oder Cuthberht (Bischof von Lindisfarne, zu unterscheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jahrhundert und galt für einen durch alle christliche Tugenden sowie durch Wunder- und Weissagungsgabe ausgezeichneten Mann. Sein Leben hat zuerst ein Klosterbruder in Lindisfarne und teils diesem folgend, teils aus mündlichen Mitteilungen schöpfend Beda in Boesie und Prosa ausführlich beschrieben und einen Auszug davon in seiner Kirchengeschichte IV, 27—32 gegeben.

Er war niederer Herkunft und soll schon als Knabe auf wunderbare Weise von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und besonders durch Engelererscheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsstandes hingetrieben worden sein. Wol mochte der Aufenthalt bei einer frommen Witwe, die seit seinem achten Jare Mutterstelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das Kloster Mailros ein, dessen frommer Abt Cata einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne war. Aber besonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boisil, dahin, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Dieser wurde sein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller christlichen Tugenden. Und so eiferte er seinem Meister nach, daß er schon nach wenigen Jaren, als Cata auf König Alchfrids Anlaß das Kloster Jarrow (jetzt Ripon) nach der Regel von Mailros stiftete, ihn mitnahm und um seiner liebenswürdigen Eigenschaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber schon 661 mußten die Mailroser, wahrscheinlich weil sie der scotischen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Pest, die damals in Britannien wütete, raffte Boisil weg und Cudbert, der selbst an den Rand des Grabes gelangt war, wurde sein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als solcher trat er nicht bloß ganz in seines Vorgängers Fußtapfen, sondern ließ es sich besonders angelegen sein, die ganze Umgebung zu durchziehen, und die Finsternis des Aberglaubens durch seine Predigt zu verschuchen. Er fand die bereitwilligste Aufnahme selbst in dem ferneren Lande der pictischen Ridwaren. Nach mehreren Jaren versetzte ihn Cata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieses Kloster, um dasselbe im römischen Sinne zu reformiren. Er muß demnach selbst nach dem Abgang der Scoten, wie Cata, das römische Bisthum und die römische Konjur angenommen haben. Seiner Milde und Entschiedenheit gelang es, die

Mönche für seine Ansicht zu gewinnen. Längst hatte er eine große Vorliebe für ein einsiedlerisches Leben gezeigt. Er zog sich oft tagelang zum Gebet und frommen Übungen zurück und erwählte endlich die kleine Insel Jarne bei Lindisfarne zu seinem Aufenthalt. Der Ruf seiner Heiligkeit zog viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bistum Lindisfarne durch Catas Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einstimmig zum Bischof erwählt. Aber nur die dringendsten Bitten konnten ihn bewegen, sein Einsiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jaren, während deren er wie früher in mannigfaltiger Weise namentlich im Predigen innerhalb seines Sprengels unermüdet tätig gewesen, legte er sein Amt nieder, und zog sich Ende 684 auf Jarne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 starb. Er wurde in Lindisfarne beigesetzt und nach elf Jaren soll sein Leib unverfehrt gefunden worden sein. Um seiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er später unter die Heiligen versetzt. **C. 641.**

Cudworth, einer der bedeutendsten englischen Philosophen und Theologen im 17. Jahrhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholifirende Richtung und die puritanische sich am heftigsten bekämpften und Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus nacheinander zur Herrschaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erschüttert wurde. One an den äußeren Kämpfen sich zu beteiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platonifirenden Philosophie und nahm zwischen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

Ralph Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, das seine zweite Heimat wurde, und studirte in dem Emanuel-College alle Zweige der Litteratur und Philosophie. Er promovirte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Kollegiums gewählt und fand als Lehrer solchen Beifall, daß er einmal die sonst unerhörte Zahl von 28 Böglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jare trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmal („the true notion of the Lord's Supper“) gegen die katholifirende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmahl, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow“, in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, läßt seine Vorliebe für Rabala und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jare wurde er zum Vorstand des Kollegiums Clare hall und im folgenden Jare zum Regius Professor des Hebräischen erwählt. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel, und die jüdischen Altertümer. 1647 wurde er aufgefordert, an einem öffentlichen Bußtage eine Predigt vor dem Parlamente zu halten, welche mit großem Beifall aufgenommen wurde und seinen theologischen Standpunkt zeigt. 1651 wurde er Doktor der Theol. und 3 Jare später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jare in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Anteil. Er war zwar mit Männern des Protektorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Uebersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Ämtern erhielt er noch 1662 die Pfarrei Ashwell und später eine Präbende von Gloucester, one dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, one sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben „The true Intellectual

System of the Universe Part I“ gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergänglichcs Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verleuperungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesezt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab zuerst Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches tat Tho. Wise 1706 für Cudworths Heimat. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Übersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit wertvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts Besseres tun zu können, als Mosheims Zusätze ins Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, daß der Deismus nicht bloß das Christentum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1) der demokratische Materialismus, der das Dasein eines bewußten Gottes schlechthin leugne, 2) der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Böse auf die Willkür Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3) der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber stellt er 1) die Idee eines persönlichen, alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2) die Idee des an sich seienden Guten (*ἡ ἀρετή κατὰ τὴν φύσιν*), das unabhängig von der Willkür Gottes, in sich notwendig und unveränderlich sei; 3) die Idee der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Diese drei Ideen der Persönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menschlichen Freiheit bilden die Grundlage seines „waren Systems des Universums“. Darnach legte er sein Werk auf drei Teile an, aber nur den ersten veröffentlichte er, während er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem „Treatise concerning eternal and immutable Morality (ed. Chandler 1731)“, „Discourse on moral Good and Evil“ (fol. 1000 p.) und „Discourse of liberty and necessity“ (fol. 1000 p.): „on Freewill“ (ed. Allen 1838) handschriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er selbst sagt, das erste gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für sich. Es ist dies nach Mosheims Urteil ein ausgezeichnetes Werk, das an gelehrtem Material, gründlicher Forschung und Schärfe der Kritik seinesgleichen nicht viele hat. In dem ersten Kapitel handelt Cudworth zunächst von dem atomistischen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus sei älter als Demokrit und erst durch diesen zum Atheismus geworden, an sich aber vielmehr die einzige Naturphilosophie, die zum Theismus führe, während die Platos und des Aristoteles dem Atheismus die Türe öffne. Nur müssen neben den körperlichen auch geistige Substanzen angenommen werden. Im zweiten Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiisch verurteilen. Andere Formen desselben, den hylozoistischen, hylopathischen u. s. w., die zu seiner Zeit wider auftraten, legt er im folgenden Abschnitt dar; im vierten Kapitel entwickelt er sodann die Idee Gottes und sucht, hierin den Prinzipien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweisen, daß alle heidnischen Religionen einen höchsten Gott annehmen, ja daß die platonische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form so gut wie das Christentum eine Trinität, eine Einheit in hypostatischen, gleich ewigen Unterschieden, lehre. Das letzte Kapitel ist dem Beweis für das Dasein Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluß wird gesagt: Den Ursprung aller Dinge aus einer leblosen, unbewußten Materie abzuleiten, sei Unsinn, ebenso eine organisch schaffende, aber unbewußte, oder nur halb-bewußte Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur eine unendliche, durch sich daseiende Natur, aus der alles stamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommensten, allweisen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerspruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Dasein Gottes in einem solchen Lichte dargestellt, daß er sich die Widerlegung erschwert und fast unmöglich gemacht habe.

Bayle sah ganz richtig, wie gefährlich die atomistische Naturphilosophie für Cudworths Standpunkt sei. Am meisten aber wurde seine Trinitätslehre angefochten. Er sei ein Tritheist, hieß es, im besten Falle ein Arianer, Sozinianer, oder Deist. Wie vielfach Cudworth mißverstanden wurde, erhellt daraus, daß längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erschien, in der er nicht von den verschiedensten Parteien als Gewährsmann angeführt wurde. Aber bei aller Vorsicht, mit der sich Cudworth ausdrückt, ist doch seine starke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Gesagten erhellt, daß Cudworth als Philosoph nicht reiner Platoniker war. In der Metaphysik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphilosophie den Atomisten, in der Religionsphilosophie Herbert. Sein theologischer Standpunkt, der sowol aus seinen obigen Schriften, als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war theils durch seine Philosophie, theils durch den religiösen Zustand seiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur sabellianisch zu fassen wußte, so verwarf er die absolute Prädestination aufs entschiedenste. Er behauptete die Notwendigkeit der geoffenbarten Religion, sah aber auch in der Philosophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehässigen Parteikämpfen gegenüber suchte er das Wesen des Christentums in der aus der Rechtfertigung entspringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglikanische Kirche ließ er andern Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit widerfahren. Er stand in der Mitte zwischen hochkirchlichem Formalismus und independentischem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfassung und Gottesdienstordnung, mit den andern die Notwendigkeit der innern Erleuchtung und des sittlichen Lebens. Um dieser vermittelnden Stellung willen wurde ihm und seinen Gefinnungsgenossen der Name Latitudinärer gegeben. So ungerade meist das Urtheil war, das über diese theologische Richtung gefällt wurde, indem man sie des Deismus und Atheismus zeihete, so ist doch zuzugeben, daß ihre Stellung zum Dogma vielfach eine schwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, scharfer Urtheilskraft und tiefem Forschungsgeist. Er war in Litteratur, Sprachen und Altertumskunde, wie in Philosophie und Mathematik zu Hause. Der Stil in seinen gelehrten Werken ist oft weiterschweifig und dunkel, in seinen Predigten rhetorisch, oft mit griechischen und lateinischen Citaten überladen. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Bescheidenheit aus.

G. Schöll.

Culdeer, s. keltische Kirche.

Cultus, der christliche, s. Gottesdienst.

Cummean, Cumean, Comean, nach alten handschriftlichen Zeugnissen ein geborener Irländer und der Verfasser eines Pönitentialbuches (s. den Art. Bußbücher III, 21), welches früher schon mehr oder weniger vollständig, jetzt aber mit Benützung vieler kritischer Hilfsmittel in Wafferschlebens Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 460—493 gedruckt worden ist. Man weiß weder die Person, noch die Zeit, wann sie gelebt hat, mit Sicherheit zu bestimmen; nach Mone, Theiner und Kunstmann (Wafferschleben I. c. S. 61) soll er ein Vorgänger, nach Wafferschleben höchstens ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury (a. 668—690) gewesen sein, und allerdings ist diese letztere Ansicht dadurch hinlänglich begründet, daß die Handschriften des Cummeanischen Pönitentialbuches an mehreren Stellen (Wafferschleben S. 465, 468, 472 f.) ausdrücklich den Theodorus als Cummeans Quelle nennen. Daß er aber Verfasser jenes ihm zugeschriebenen Werkes gewesen, läßt sich auch gegenüber von Mone's (Quellen und Forschungen I, 494 ff.) Einwendungen unbedenklich annehmen, da spätere Sammlungen in großer Anzahl Fragmente aus demselben als *judicia Cumeani* aufgenommen haben. Aus eben diesem Grunde ergibt sich auch, daß er vor Bedas und Egberts Zeit, spätestens am Anfang des 8. Jarh.'s, gelebt hat. Wafferschleben denkt, da er auch fränkische Kanonen und Columban's Regel als Cummeans Quellen nachweisen konnte (I. c. 64), an einen Bischof dieses Namens, welcher von Irland nach Italien gekommen ist und in des Königs Liutprands Namen

das Kloster Bobbio regiert hat; hier, jedenfalls nicht in Irland, sei das Pönitentialbuch geschrieben worden.

Das Werk beginnt mit einer Vorrede Incipit de diversis criminibus. Diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum u. s. w. und enthält 14 Kapitel, deren einzelne Sätze fast alle von Wasserscheleben auf bekannte Quellen zurückgeführt werden konnten; es ist im fränkischen Reich und in Italien viel verbreitet, und von späteren häufig sowol wider für Pönitentialbücher (Wasserscheleben S. 66 f. 494 ff.), als auch in vorgratianischen Kanonensammlungen benützt worden.

Mertel †.

Cunibert (Chunebert), Bischof von Köln im 7. Jarh., einer der bedeutendsten Inhaber dieses Stules vor dessen Erhebung zur Metropolitanwürde. (Wenn Cunibert einigemal Erzbischof genannt wird, z. B. in einem Diplom K. Siegeberts, so sind entweder die betr. Urkunden falsch oder ist es bloß persönliche Auszeichnung, vgl. Mettberg II, 602; Theol. H.-Enc. Bd. VII der 1. Aufl. S. 775 ff.) Eine Vita C. bei Surinus Nov. 12 stammt aus später Zeit, frühestens aus dem 10. Jarh., und ist ohne historischen Wert. — Geboren an der Mosel im Bistum Trier von adeligen Eltern (Krallo und Regina), scheint er seine Bildung im trierischen Merus empfangen zu haben, wird Archidiaconus in Trier, 623 (angeblich am 25. Sept.) zum Bischof von Köln geweiht. Als solcher unterschreibt er erstmals 625 auf einer Synode zu Rheims (Manf. X, 593) und behält diese Würde bis zu seinem Tode im Jar 663. Er ist eines der ersten Beispiele, wie nach vollendeter Christianisierung Söhne des fränkischen Adels dem Kirchendienst sich widmen, um im Besitz der höchsten geistlichen Würden, neben und im Bund mit der weltlichen Aristokratie, eine einflußreiche politische Stellung und Wirksamkeit zu gewinnen. Diese eröffnet sich ihm seit 627, nach dem Rücktritt Arnulfs von Metz, am Hofe der merovingischen Könige Chlotar II., Dagobert I. und besonders seines minderjährigen Sohnes, des Königs Siebert III. (632—656) in Austrasien, wo Cunibert neben dem Major-dom Adalgisel, dem Sone Arnulfs, ein kräftiges, bei der Schwäche des Königtums um so segensreicheres Regiment führt. So erscheint er tätig in geistlichen und weltlichen Geschäften, z. B. bei Teilung des Reichsschatzes 638, bei Klostergründungen, z. B. der von Cougnon, Stablo und Malmedy 642—650, bei verschiedenen Schenkungen und Erwerbungen der kölnischen Kirche, auch beim Vortrieb der Mission unter den Friesen zc. Nach dem Tode König Sieberts III. 656 scheint sich Cunibert in sein Bistum zurückgezogen, 660 aber nochmals die Leitung des Königs Chilberich II. übernommen zu haben. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als sein Gedächtnistag gefeiert. Begraben ist er in einer von ihm selbst erbauten Clemenskirche zu Köln, an deren Stelle sich später (i. 9. Jarh.) das Kollegiatstift und die Kirche St. Cunibert erhob: der jetzige Bau in romanischem Stil ist aus dem 13. Jarh., geweiht von Erzbischof Konrad von Hochsteden 1248.

S. Gallia christ. Bd. III; Gelenius, de adm. magnitudine Coloniae etc., Köln 1645; Winterim, Erzbd. Köln I, 60; Mettberg, H.-G. Deutschl. I, S. 296 u. d. II, 602; Hefele in Weper und Welte, H.-Lexikon.

Wagenmann.

Curatus, der Inhaber eines beneficium curatum, d. i. eines Kirchenamtes, mit welchem die Seelsorge über einen bestimmten Sprengel verbunden ist. Vgl. den Art. Benefizium II, 289. Im allgemeinen sind daher alle Pfarrer unter dieser Bezeichnung begriffen; im eigentlichen und engeren Sinne aber heißen so in der römischen Kirche Gehilfen und Stellvertreter der Pfarrer, welchen durch bischöfliche Institution ein ständiges Seelsorgeramt anvertraut ist, vornehmlich an Filialkirchen, in welchem Falle sie Kuratkapläne genannt werden. Der Name kommt in dieser speziellen Bedeutung nicht vor dem 15. Jahrhundert vor, die Bezeichnung beneficium curatum ist aber schon hundert Jahre früher im Gebrauche gewesen; c. 11 Extrav. comm. de praeb. 3, 2. Von Anfang an bestand ein derartiges Amt an den Domkirchen in Vertretung des Bischofs (vicarius curatus, s. d. Artikel Vikar); aber besonders seitdem die alten Pfarreien den Klöstern und Stiftern überlassen oder mit Kanonikaten verbunden worden sind, hat sich die Kuratgeistlichkeit ansehnlich und schnell vermehrt, indem auch die inkorporirte Stelle

den Verwalter und Seelsorger nötig hatte. Der Kurat steht in der Seelsorge (*cura actualis*) unabhängig von dem eigentlichen Inhaber der Pfarre (*parochus primitivus*), höchstens unter dessen Oberaufsicht (*cura habitualis*), sonst regelmäßig bloß unter dem Bischof; nach dem tridentiner Konzil (Sess. VII, c. 5, 7 de reform.) ist auch der vielfältige Mißbrauch, dieses Amt ihm nur temporär zu verleihen, oder mit einer anderen Kuratstelle zu verbinden, ausdrücklich untersagt. Durch die Säkularisationen seit dem westfälischen Frieden sind die Institute meistens aufgehoben, mit welchen die Kuratstellen vereinigt waren, diese letzteren aber als selbständige Benefizien nach wie vor geblieben. **Kertel †.**

Cureus, Joachim, war der Verfasser der im Jahre 1574 erschienenen Schrift über das Abendmal, um deretwillen der Kurfürst August von Sachsen in demselben Jahre seine melanchthonisch-gefinnten Räte und Theologen absetzen und vertreiben ließ, da er ihnen die Abfassung derselben und zugleich die Absicht zuschrieb, „Lutheri Meinung und Lehre aus der Leute Gemütern und Herzen zu bringen“ und „Kirchen und Schulen zu vergiften“. Cureus war 1532 zu Freistadt in Schlessien geboren, hatte 1550—1554 in Wittenberg Theologie und Philosophie studirt, und war von heftiger Anhänglichkeit für Melanchthon, für seine Behandlung der Alten (in Aristophanes' Mittern warf Melanchthon Seitenblicke auf die Umtriebe seiner Zeit), für seine Diktion und Versifikation, und vor allem für seine gemäßigte, das Fundamentale von den freizugebenden Nebenlehren unterscheidende Theologie und sein Verlangen nach dem Kirchenfrieden ergriffen; so beschreibt ihn sein Freund, Landsmann und Mitschüler Joh. Ferinarius, Professor zu Marburg, in einer kleinen Lebensbeschreibung, welche zuerst zu Liegnitz 1601 und später wider von N. F. Grufinger in der *commentatio de Joach. Cureo, summo s. XVI medico, theologo, philosopho, historico, Marburg. 1853, 4°*, herausgegeben ist. Im J. 1554 wurde Cureus Rektor seiner Vaterstadt, studirte aber nun erst hier und dann 1557—1559 in Padua und Bologna Medizin, und setzte sich nach seiner Rückkehr als Arzt in Ologau fest, wo er seit 1564 auch auf die Einführung der Reformation ganz in Melanchthons Sinne Einfluss erhielt, aber schon 1573, 40 Jahre alt, an der Auszehrung starb. Mehrere Schriften hatte er schon bei Lebzeiten herausgegeben: *annales gentis Silosiae* 1571, *περί αϊσθησεως και αϊσθητων* 1567; von beiden werden noch zwei spätere Auflagen angegeben. Nach seinem Tode erschien *physica sive de sensibus*, Wittenberg 1584; ebenso, aber schon früher, jene folgenreiche Schrift über das Abendmal. Der Titel war *exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta, ut privatim conscientias priorum erudiat, et subiicitur iudicio satorum Conf. Aug. etc.*, und sie war mit gesuchtem ausländischen Außern, einige Exemplare auch mit der falschen Bezeichnung „Genevae, excudebat E. Vignon, 1574“ von demselben Buchhändler Bögelin in Leipzig herausgegeben, welcher auch das *corpus Philippicum* hatte drucken lassen. Der Inhalt war eine Lehre vom Sakrament, nach welcher magisches und physisches Angeknüpftsein Christi an die Zeichen, Ubiquität und Leiblicher Genuß, sowie Genuß der Ungläubigen verworfen, und die Sakramente als *sigilla promissionis* und als Aneignungsformen der allgemeinen Verheißungen an die einzelnen anerkannt wurden; zugleich sprach die Schrift den Wunsch nach mehr Gemeinschaft mit den Calvinisten aus, welche durch Märtyrertum und manche andere Vorzüge so ausgezeichnet seien und mit welchen man in der Anerkennung des Alten und Neuen Testaments, der alten Symbole und der augsbургischen Konfession, und selbst in der Abendmallslehre über die wirkliche Gegenwart Christi, also über die Hauptsache einig sei. Dies und der falsche Verdacht sollte jene Anklage begründen und das Verfahren gegen die Philippisten rechtfertigen. Vgl. hierüber Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd. 2 (Marburg 1853), S. 422 ff., 467—494. Die sehr selten gewordene Schrift selbst ist wider herausgegeben von W. Scheffer, Marburg 1853, 4°. **Geute †.**

Curie, s. Curie.

Curio, Coelius Secundus (Celio Secondo Curioni), italienischer Protestant des 16. Jahrh.'s, zuletzt Professor in Basel, — einer jener zahlreichen ed-

len Italiener, welche von der evangelischen Bewegung ergriffen, bald aber durch die römische Gegenwirkung genötigt wurden, ihr Vaterland zu verlassen und diesseits der Alpen eine Zufluchtsstätte zu suchen.

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens ist die *Oratio panegyrica de C. S. Curionis vita atque obitu, habita Basileae a. 1570 a. Joh. Nicol. Stapano, Med. Dr. et Prof., Basel 1570, 4^o*, abgedr. in *J. G. Schelhorn's Am. lit. T. XIV, S. 325 ff.*, sowie Curios eigene Schriften und zahlreiche gedruckte und ungedruckte Briefe an und von Zeitgenossen (ep. selectae libr. II, Basel 1553; ungedruckte in Basel und anderwärts).

Curio ist geb. 1. Mai 1508 zu Curie in Piemont bei Turin, als jüngstes von 28 Kindern eines Edelmannes, Namens Jakob Curio und seiner Gattin Charlotta Montrotier. Beide Eltern verlor er frühe. Sein Vater hinterließ ihm ein kleines Erbgut und eine kostbare Bibel. Nachdem er seine erste Bildung durch Privatlehrer, später auf einer öffentlichen Schule erhalten, studierte er zu Turin mit Eifer und Erfolg alte Sprachen, Geschichte und Jurisprudenz; wird, etwa zwanzig Jahre alt, durch einen Augustinermönch, Hieronymus Niger, mit Schriften Luthers, Zwinglis und Melancthons bekannt, die auf ihn und zwei gleichgesinnte Freunde solchen Eindruck machen, daß sie beschließen, nach Deutschland zu reisen, um die reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen sich die drei Freunde durch unvorsichtige Gespräche verdächtig, werden auf Befehl des Kardinalbischofs Bonifacius von Ivrea im Mostal verhaftet und in einem benachbarten Kastell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird C. auf Verwendung angesehenen Verwandten frei und in ein Kloster des hl. Benignus gebracht, wo er seine Studien fortsetzen soll. Aber hier war seines Bleibens nicht lange. Er sucht in der Stille für seine evangelischen Überzeugungen Propaganda zu machen, eifert gegen den anstößigen Reliquiendienst, flieht aus dem Kloster, besucht Rom und andere Städte Italiens, nimmt für einige Jahre seinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beschäftigt, gewinnt zahlreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin aus dem angesehenen Hause Njachi, Margaretha Blanca. Mit ihr hat er in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen nur ein Sohn und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, übersiedelte er nach Casale in Montferrat, später nach Piemont, nach Savoyen, an den Gardasee, nach Pavia, wo er drei Jahre lang an der Universität lehrt und mit dem evangelisch-gesinnten Augustinermönch Agostino Mainardi verkehrt. Überall ist C. mit dem ihm eigentümlichen Feuer tätig für Verbreitung und Verteidigung evangelischer Grundsätze, kommt aber auch mehrmals durch sein mutiges Auftreten in Lebensgefahr, aus der er nur wie durch ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikanermönch, der sich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mutig entgegen und straft ihn öffentlich Lügen. Die Inquisition wird auf ihn aufmerksam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen scheint ihm gewiß. Da weiß er durch List, indem er statt des eigenen ein falsches Bein fesseln läßt, zu entkommen. Auch in Pavia schützt ihn nur die stete Begleitung seiner zahlreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquisition. Da er sich aber bald nicht mehr sicher fühlt, so sucht er eine Zuflucht in Venedig, weilt dann eine zeitlang am Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundschaftsband mit Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und seiner Tochter Olympia verband, die vorzugsweise durch C. für das Evangelium gewonnen wurden und daher fortan mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieben. Auf Empfehlung der Herzogin erhielt er eine Anstellung zu Lucca, wo er an der Universität lehrte und zugleich mit Peter Martyr und andern Gleichgesinnten für die evangelische Sache zu wirken suchte. Aber kein ganzes Jahr (1541/42) dauerte hier sein Aufenthalt; der Papst verlangte seine Auslieferung; die Stadt sah sich außer Stande, ihn zu schützen. Curio hatte keine andere Wahl mehr, als gleich so vielen seiner Landsleute und Gesinnungsgenossen sein Vaterland zu verlassen und jenseits der Alpen ein Asyl zu suchen. Mit Empfehlungsschreiben der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im August 1542 in die Schweiz, wurde in Bern

freundlich aufgenommen und erhielt eine Anstellung als Lektor an der neuerichteten Schule zu Lausanne. Unter neuer Lebensgefahr und neuer wunderbarer Bewahrung holt er seine Familie aus Lucca nach und lehrt nun vier Jahre lang (1543—1547) mit gutem Erfolg zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die teils zu Genf, teils zu Basel erschienen.

1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekanntem Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden seiner Freunde entschloß er sich, hier zu bleiben, erhielt den Lehrstuhl der Eloquenz an der Universität, promovierte unter Sebastian Münsters Rektorat und Pantaleons Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jahre lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fernem Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Kaiser Maximilian II. suchte ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog von Savoyen und sogar Papst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Übernahme eines Lehrstuhles in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, daß er seine religiösen Überzeugungen niemandem ausdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, wo ihm die von Erasmus her hier vorwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besser zusagte, als der in der französischen Schweiz vorherrschende strenge Calvinismus. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus religiöser Überzeugung; aber sein Protestantismus hatte niemals ein bestimmtes konfessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Litterator war. Ein kirchliches Amt als Prediger oder Seelsorger hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber er hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwährend mit lebendigstem Interesse sich beteiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und briefliche Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, mit deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchius, Calvin, Johann von Lasco u. s. w.), namentlich auch mit den zahlreichen italienischen Flüchtlingen (Agostino Mainardi, Camillo Renato, B. Ochino, Gribaldi, Vermigli, Olympia Morata, dem Spanier Ezquinas u. a.) unterhielt, die gleich ihm um des Evangeliums willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei anderen seiner Landsleute, ein ausgesprochenes Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften sowie aus seinem Verkehr mit Valio Sozini, Ochino, Gribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen. Wol aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren latitudinarischen Richtung, wie sie damals in Basel, „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie“, bei Humanisten und Theologen, vorherrschend war. Calvin und seine Freunde beklagten sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen, wie die Anhänger des Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus an Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. D.), und als nach Servets Tod auch von Basel her laut mißbilligende Stimmen gegen Ketzerhinderungen sich erhoben, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war: glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder intellektuellen Miturhebern neben Castellio, Valio Sozini u. a. auch den Cölius Curio zu vermuten.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift *de amplitudine beati regni Dei*, 1554, zog ihm von P. P. Bergerius eine Denunziation wegen pelagianischer Irrlehren zu; und als man in Gribaldis Papieren Anmerkungen von Curios Hand entdeckt haben wollte, so fand sich widerum Bergerius und dessen Landesherr, Christoph von Württemberg, bewogen, in Briefen an die Schweizer vor Curio zu warnen. Doch hatten die Angriffe keine weiteren Folgen, als daß die beiden Landsleute und früheren Freunde, Bergerius

und Curio, sich von da an auß bitterste entgegentraten und gegenseitig verächtigten.

In seiner Familie erlebte Curio neben vieler Freude auch schweres Leid. Von seinen 13 Kindern starben 5 in zarter Kindheit, eine Tochter blieb in Italien zurück; eine andere Tochter, Violanthis, verheiratete sich 1553 in Basel mit dem Straßburger Theologen Hieronymus Zanchius, starb aber schon nach wenigen Jahren, 1556 (Curio an Melanchthon den 1. September 1557, Corp. Ref. IV, 256). Drei andere Töchter raffte kurz nacheinander 1564 die Pest weg, darunter die durch ihre gelehrten Kenntnisse ausgezeichnete Angela, die den Vater bei seinen Arbeiten unterstützte. Von seinen Söhnen waren zwei auch schriftstellerisch tätig, Horatius und Augustinus; beide starben vor dem Vater; nur ein einziger Sohn, Leo, überlebte ihn und wurde Stammvater mehrerer berühmter Basler Theologenfamilien (Burtorf, Zwinger, Werensfels, Gryndäus, Frey u.); s. d. Schrift *de Curionis sex liberorum vita, obitu etc.*, Bas. 1572, 8°; Gerdes S. 238 ff.; Escher S. 374; besonders aber Jules Bonnet, *les filles de Curione in der Revue Chrétienne* 1856, S. 140 ff.

Seit dem Tode seiner Kinder, an denen er mit rührender Zärtlichkeit hing, erwachte in ihm ein Heimweh nach dem himmlischen Vaterlande, das ihn nicht mehr verließ; er ordnete seine Angelegenheiten und bereitete sich vor auf ein christliches Ende. Dieses wurde ihm zu teil den 24. November 1569. Er wurde auf dem Kirchhofe des Münsters neben seinen Kindern beerdigt. Antistes Simon Sulzer hielt ihm die Leichenrede. Seine reichhaltige Bibliothek kam nach Wolfenbüttel.

Curios zahlreiche Schriften theologischen, philologischen, pädagogischen, historischen und allgemeinen Inhalts sind verzeichnet in den *Athenae Rauric.* p. 291 sqq., in Baumgartens deutscher Ausgabe des *Niceron* Bd. XV, im *Museum Helvet.* part. 28, Zürich 1753, bei Escher S. 372 ff., bei Coquerel S. 37 bis 40, bei Schmidt a. a. D.

Wol die bekannteste und für die Stellung Curios zur alten Kirche bezeichnendste ist seine Spottschrift gegen das Papsttum und die römische Kirche unter dem Titel: *Pasquilli ecstatici de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium*, 8°. (Über Inhalt und Ausgaben siehe die erste Auflage der *N. = E.* und besonders Schmidt a. a. D.)

Eine positive Darstellung der christlichen Lehre versucht Curio zu geben in seiner *Christianae religionis institutio brevis et dilucida, ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium est, requiri posse videatur*, Basel, bei Oporin, 1549, 8°; mehr Katechismus als Dogmatik, zunächst zum Unterricht seiner drei Söhne bestimmt, an das *Symbolum apost.*, Vater-Unser und Dekalog sich anschließend, zeigt einen sehr weiten und unbestimmten dogmatischen Standpunkt; von Trinität und Versöhnung ist gar nicht die Rede, die natürliche Gotteserkenntnis und die Notwendigkeit guter Werke wird stark betont, die Sakramentslehre ist ganz zwinglich. (Über seine Stellung zum Abendmahlstreit s. auch seinen Brief an Phil. Melanchthon vom 1. September 1557).

Deutlicher noch spricht der latitudinarische Standpunkt Curios, seine Abweichung von der calvinischen Erwählungs- wie von der lutherischen Gnadenlehre, sich aus in derjenigen Schrift, welche ihm denn auch hauptsächlich den Verdacht der Heterodoxie zugezogen hat: seinen zwei Büchern *de amplitudine beati regni Dei*, zuerst erschienen 1554, 8°. Die Schrift, nach Curios eigenen Angaben schon in Italien geschrieben, gedruckt zuerst zu Boschiavo, versucht in der Form eines zwischen Curio und seinem Landsmanne Mainardi gehaltenen Dialogs den Satz durchzuführen, daß das Reich Gottes größer sei als das Reich des Teufels, also auch die Zahl der Erwählten größer als die der Verdammten. Einige Äußerungen, besonders der Satz: alle Wahrheit sei von Gott, gleichviel wer sie ausspreche, Moses, Plato, Paulus oder Cicero, sodann die Behauptung, daß auch die Heiden, die keine Kunde von Christo haben, dennoch unter gewissen Bedingungen selig werden können, erschienen vielfach als bedenklich. Theologen der verschiedensten Art, wie

Brenz, Peter Martyr, Johann a Lasco, Wolfgang Musculus, Bullinger, Joh. Sturm, sogar Curios eigener Schwiegerson, Hieronymus Zanchius u. waren damit nicht einverstanden und meinten, das Buch wäre besser ungedruckt geblieben. Zu seiner Rechtfertigung schrieb Curio eine lateinische und eine deutsche Verteidigungsschrift: *librorum de amplit. r. d. advers. Vergerium apologia*, und „Summarische Antwort“ — beide gedruckt bei Schelhorn, Amoenit. Bd. XII, S. 600 ff., wo die Geschichte dieser Verhandlungen ausführlich erzählt wird; zur Ergänzung dienen die von Trechsel Bd. I, S. 215 und II, S. 463 aus der Baseler Bibliothek beigebrachten Aktenstücke; vgl. Schmidt a. a. O.

Von theologischen Schriften Curios sind noch zu nennen: einige Traktate in seinen 1544 zu Basel erschienenen *Opuscula*, z. B. *Araneus s. de providentia Dei*, *de immortalitate animarum*, *de liberis pie educandis*, *paradoxa christiana*, *paraphrasis in principium evangelii Johannis*, *adhortatio ad religionem*; Johann eine Rede *pro vera et antiqua ecclesiae Christi auctoritate* in Antonium Florebellum, Bas. 1546, 8°; 4 christl. Briefe v. J. 1552, in italienischer Sprache, endlich einige kleine historische Schriften: *vita et doctrina Davidis Georgii haeresiarchae*, Bas. 1559; Beiträge zu Pantaleons *historia martyrum*; ein Bericht über das unglückliche Ende des Franz Spiera, Basel 1549, 8°, an dessen Herausgabe wenigstens Curio Anteil hat. Auch die 110 Betrachtungen des Valdes, die otto difesioni des Vergerius, den litterarischen Nachlaß der Olympia Morata und anderes gab Curio heraus.

Litteratur: Das ältere zusammengestellt bei Schelhorn, Amoenit. litt. XIV, pag. 382 sqq. Neuerdings ist sein Leben mehrfach bearbeitet: von Escher bei Ersch und Gruber; von E. Coquerel, *De Coelii S. Curionis vita*, Paris 1856; von Jules Bonnet in *Revue Chrét.* 1856, S. 140, und Lebensbilder aus der Reformationsgeschichte 1864; von Streuber, *C. S. C. und seine Freunde*, im *Basler Taschenbuch* 1853, S. 47 ff.; Carl Schmidt in *Zeitschr. f. hist. Theol.* 1860; Linder, ebendaf. 1872; Mähly in der *Allg. Deutsch. Biographie* IV, 64 ff. — Notizen über ihn in den *Athenae Rauricae*; bei Gerdes, *Italia ref.* pag. 234 sqq.; M'Crrie, *Hist. of the progress and suppression of the reform. in Italy*, Edinburgh 1827; De Porta, *Historia ref. eccl. Rhaet.*; Mayer, *Gemeinde von Locarno* 1836, Bd. I und II; Trechsel, *Die prot. Antitrinitarier* Bd. I, 214; II, 263, 298 ff.; Bonnet, *Vie d'Olympia Morata*, Paris 1850; Cesare Cantù, *Gli eretici d'Italia*, Vol. II, Torino 1866, S. 204 ff. sowie in andern Darstellungen der allgemeinen, der italienischen und der schweizerischen Reformationsgeschichte.

Sagemann.

Curtius, Valentin (Korte oder Korthheim), lutherischer Theolog des 16. Jahrhunderts, — wurde geboren den 6. Januar 1493 als Son eines Barbiers zu Lebus in der Mark Brandenburg. Nachdem er den vorbereitenden Unterricht in seiner Vaterstadt empfangen, studirte er 1512 ff. Theologie in Rostock, trat in den Franziskanerorden und wurde nach wenigen Jahren Lesemeister im Minoritenkloster zu St. Katharinen in Rostock. Durch Joachim Glüters evangelische Predigt für die Reformation gewonnen, wurde Curtius bald ein ebenso eifriger Fürsprecher der letzteren wie er zuvor ein Kämpfer für den Katholizismus gewesen war. Das bewog den Rat der Stadt Rostock, ihn auf Wunsch der Bürgerschaft am 28. April 1528 zum Prediger an der heil. Geistkirche, 1531 zum Hauptprediger an der St. Marienkirche zu ernennen. Mit Glüter hatte er in demselben Jahre einen kleinen Streit wegen des Gebrauchs lateinischer Gesänge beim Gottesdienst, der aber durch eine zwischen beiden veranstaltete Konferenz friedlich beigelegt wurde. Im Jahre 1532 verheiratete er sich und es wird hervorgehoben, daß der ganze Rat der Stadt, um ihn und das ev. Pfarramt zu ehren, dem Kirchgang und der Hochzeitsfeier angewont hat. (Weiteres ist von seinen Familienverhältnissen nicht bekannt, als daß er einen Son hatte, der c. 1554 in Wittenberg studirte, dem Vater Sorge machte und dessen Melancthon sich annahm, f. C. R. Vol. VIII, Briefe Melancthons v. 31. Jan. und 18. April 1554.) Zwei Jahre darauf, zu Michaelis 1534, folgte Curtius einem Ruf nach Lübeck als Prediger an St. Petri, 1545

wurde er zum Hauptpastor an derselben Kirche gewählt, 1554 vom Rat zum Superintendenten über die lübeckischen Kirchen ernannt, nachdem die Stelle seit Bonus Tod († 1548) erledigt geblieben und die Berufung von Aurfaber, Staphylus, Mörlin gescheitert war. In diesem Amte, als *episcopus ecclesiae Dei in incluta urbe Lubeca, Saxonici litoris corona*, wie Melanchthon ihn nannte, erwarb sich Curtius die größten Verdienste um Erhaltung der reinen Lehre und um Pflege des kirchlichen Lebens; aber auch außerhalb griff er, als entschiedener aber friedfertiger Vertreter der strengsten lutherischen Orthodorie, mit Rat und Tat freudig und kräftig ein, wo es sich um das Wohl der lutherischen Kirche handelte. Im Jahre 1550/51 nimmt er teil an einem Streit des Lübecker Ministeriums mit dem Prediger Lorenz Mörksen, der beschuldigt war, in dem Artikel der Justifikation ärgerlich und unrecht gelehrt, auch in der Dispensation des Sakraments und den Ceremonien sich den andern nicht gleichförmig gehalten zu haben: das Resultat war die Entlassung des renitenten Predigers. Dieser lokale Streit war aber nur ein Vorspiel der allgemeinen Bewegungen und Streitigkeiten, in welche jetzt in der Zeit zwischen dem Interim und der Konkordienformel die Stadt Lübeck als einer der wichtigsten Vororte des norddeutschen Luthertums mit hineingezogen wurde. In den meisten jener Epigonenkämpfe der fünfziger und sechziger Jahre wird nun auch Curtius' Name mitgenannt. So hat er schon im Juli 1548 mit einer Anfrage wegen des Augsburger Interims und seiner schädlichen Folgen an Melanchthon sich gewendet (s. den Brief M.'s an ihn im C. Ref. Bd. VII, d. d. 21. Juli 1548); im Jahre 1551 korrespondirt er mit M. über Osiander, Flacius u. und M. bittet ihn um seinen Beistand *ad sananda ecclesiae vulnera*; 1553 nimmt er teil an einer Erklärung des Lübecker Ministerii *ad Flacium et Gallum* in Sachen des Majorismus; 1554 Febr. betreibt er gemeinsam mit seinen Kollegen die Ausweisung der englischen Flüchtlinge, die in Lübeck wie in andern norddeutschen Seestädten ein Asyl gesucht hatten; 1555 beteiligt er sich an einem Gutachten des Ministeriums wider den Osiandrismus; 1556 ist er Verfasser oder Mitunterzeichner einer, nachher von J. Westphal publizirten *Confessio fidei de s. coena*; 1557 den 14. Januar nimmt er teil an einem Konvent in Braunschweig, wo eine Mediation zwischen Flacius und Melanchthon verabredet war, und geht darauf als einer der erwählten Unterhändler zu der sogen. Koswiker Handlung und nach Wittenberg, wo er freilich bei Melanchthon ebenso wenig ausgerichtet als seine Kollegen (s. besonders Preger, Flacius II, S. 33 ff. nach Helmstädter, Wolfenb. und Münchener Aktenstücken).

1558 ist er wider bei einem Braunschweiger, 1559 bei einem Wöllner Konvent, wo er das Bedenken der niederländischen Gnesiolutheraner gegen den Frankfurter Meßes des Jahres 1558 mit unterschreibt. Am deutlichsten aber hat Curtius seinen eigenen dogmatischen Standpunkt ausgesprochen und am nachhaltigsten sein Andenken in der lübeckischen Kirche selbst gesichert durch die von ihm mit Genehmigung des Rates und in Übereinstimmung mit dem Stadtministerium verfaßte, am 29. Februar 1560 von ihm und seinen sämtlichen Kollegen unterschriebene sogenannte Lübeckische Formel oder *Formula consensus de doctrina evangelii et administratione sacramentorum, quam omnes praedicatores verbi divini in Ecclesia Lubecensi receperunt, simulque eandem suis subjectis chirographis religiose servaturos sunt testificati*. Dieselbe enthält einerseits eine Verwarung gegen die Irrtümer der Papisten, Osianders, Schwentfelds, der Anabaptisten, Sakramentirer, Interimisten, Majoristen, Adiaphoristen, Calvins, Meunoz, Zwinglis, Thamers und ihrer Trabanten; andererseits die Verpflichtung, festzuhalten an der Lehre der Apostel und Propheten, an den drei allgemein-christlichen Symbolen, an der *Conf. Aug.*, der Apologie und den schmalk. Artikeln, aber auch an dem *consensus doctrinae* und der *confessio*, *quam ecclesiae harum civitatum contra libellum Interimisticum et Adiaphoristicas fraudes et Majoris corruptelas ediderunt*, sowie endlich an den *ritus ecclesiastici*, wie diese durch die Bugenhagensche und Lübecker Kirchenordnung eingeführt seien (s. den Abdruck derselben bei Starcke I, 196 fig. und bei Gerden S. 2 fig.: die Behauptung des letztern, daß die Abfassung der *Formula Lubecensis* von 1560 vorzugsweise durch die Mörksenschen Streitigkeiten des

Jares 1550 veranlaßt sei, ist unbegründet: die Formel selbst enthält hiefür keinerlei Anhaltspunkt; die Motive liegen in der allgemeinen Situation und speziell in der Stellung, welche die drei engverbündeten Städte Hamburg, Lübeck, Lüneburg, die Tripolis Saxonica, in der lutherischen Kirche Norddeutschlands einnahmen). An der so zustande gekommenen Eintrachtsformel hielt Lübeck in den folgenden Jaren fest, gegenüber den Versuchen der Zenenser Flacianer, welche in widerholten, immer zudringlicheren Zuschriften die Niedersachsen zu gemeinsamen Schritten im Sinne ihres quesiolutherischen Confutationsbuches zu verleiten suchten; wie bei den weiteren Verhandlungen, wozu teils der Hardenbergische Streit, teils die Beschlüsse des Naumburger Fürstentages vom J. 1561 Anlaß gaben. Noch mehrmals fungirte C. als Abgeordneter des Lübecker Magistrats und Ministerii auf den deshalb gehaltenen Konventen und Kreistagen: zu Braunschweig 1561 Febr. gegen Hardenberg, im Juli desselben Jares zu Wölln und Lüneburg, wo er bei der Abfassung und Subskription der sog. Lüneburger Artikel mitwirkt. In demselben Jare verfaßte er aus Anlaß der unter dem 22. April 1561 an den Lübecker Rat durch den Legaten Franz Commendone ergangenen Einladung zur Bescheidung des von Papst Pius IV. neuerufenen tridentinischen Konzils im Namen des Lübecker Ministeriums eine ausführliche, historisch-dogmatisch und kirchenrechtlich begründete Protestatio contra Synodum Tridentinam (aus den Acta Minist. Lub. T. I, f. 21—29, abgedruckt bei Starcke S. 208 ff.). Dies ist das letzte und ausführlichste der verschiedenen Gutachten und Erklärungen, die Curtius im Namen der Lübecker Kirche verfaßt oder mitverfaßt hat: außer diesen, von denen die wichtigsten bei Starcke a. a. O. gedruckt sind, ist von schriftstellerischen Arbeiten des Mannes nichts bekannt. Vom J. 1561 an tritt seine Wirksamkeit überhaupt zurück: an dem Wöllner Konvent Sept. 1567 hat er wegen Alters und Krankheit nicht mehr teilgenommen; bald darauf ist er, wahrscheinlich am 29. Nov. 1567 (nicht erst 1573, wie andere angeben) gestorben, als fidum Dei organon, als entschiedener aber friedliebender lutherischer Theolog, als vir eruditione et virtute praestans von den Zeitgenossen anerkannt und von der Nachwelt gepriesen, wenn er gleich auch dem Vorwurf eines zanküchtigen Flacianers und Fanatikers nicht entgangen ist. In Lübeck selbst ist ihm zwar nicht einmal ein öffentliches Epitaphium zu teil geworden; an seiner Formel aber hielt man nicht bloß unter den Streit- und Eintrachtsverhandlungen der folgenden Jare fest, sodasß 1569 J. Andrea bei seinem Besuch in Lübeck vom Rat den Bescheid erhielt, man ziehe vor, bei der (auch von Andrea gebilligten) Curtius'schen Formel zu bleiben, statt zu neuen Confessionibus sich zu verbinden; sondern auch noch den größten Teil des 17. Jarh.'s hindurch, bis 1685, wurde sie von allen Lübecker Geistlichen unterschrieben: von da an, wie es scheint, seit dem Amtsantritt des Sup. August Pfeiffer 1689, unterblieb die Unterschrift stillschweigend.

Hauptquelle für sein Leben wie für seine Lübecker Wirksamkeit ist C. Starckes Lübeckische Kirchen-Historie, Hamburg 1724, S. 97 ff., sowie J. Gercken (praes. Feuerlin), Dissertatio historico-theol. de Formula Consensus Lubecensi etc., Göttingen 1755. Außerdem ist zu vergl. Arnold R. H., *Molle in Cimbria litt.*; Salig, Löschner, Walch, Bland, Heppel und die übrige Litteratur zu Geschichte der Lehrstreitigkeiten des XVI. Jarh.'s; Plitt in der allg. d. Biographie Bd. IV, S. 652. Wagenmann (D. Keller).

Cusanus. Nicolaus Chryppffs (Krebs), berühmt unter dem Namen Nicolaus Cusa oder Cusanus, war der Son eines Schiffers von Cues an der Mosel, in der Diözese von Trier; er war geboren 1401. Da der Knabe früh große Anlagen zeigte, schickte ihn Graf Ulrich von Manderscheid, bei dem er in Dienst stand, nach Deventer, in die Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens. Nachdem er beendigten Studien begab er sich nach der Universität Padua, wo er, kaum 23 J. alt, Doktor der Rechte ward. Die juristische Praxis zog ihn jedoch wenig an; er verlor zu Mainz seinen ersten Prozeß; dies bewog ihn, in den geistlichen Stand zu treten, in dem er für seinen Wissensdrang mehr Befriedigung hoffte. Gebräuchlich und Griechisch, Philosophie, Theologie, Mathematik, Astronomie, alles umfaßte

er mit aller damals möglichen Gründlichkeit. Wo er seine geistliche Wirksamkeit begann, ist nicht bekannt; er erscheint zuerst 1430 als Dekan des S. Florinstiftes zu Koblenz, dann als Propst zu Münster-Maynsfeld, unweit letzterer Stadt, und später als Archidiaconus und Protonotar zu Lüttich. Als solcher wonte er der Baseler Kirchenversammlung bei, wo er sich unter den Verteidigern des Supremats der allgemeinen Konzilien über die Päpste anfangs großes Ansehen erwarb. 1433 vollendete er für das Konzil seine merkwürdigen, schon zu Koblenz angefangenen drei Bücher de catholica concordantia (Opp., Basler Ausg., T. II, p. 683 sqq.), in welchen er, auf die Geschichte gestützt und als einzige Basis einer Reformation der tief zerrütteten Kirche, den kühnen Grundsatz aufstellte, die päpstliche Würde sei nicht an den römischen Stuhl gebunden, sondern nur der sei als Nachfolger Petri anzusehen, der regelmäßig von den versammelten Vertretern der Kirche dazu erwählt würde (L. II, c. 34, p. 770); er erklärte sogar die Schenkung Konstantins für apokryphisch (L. III, c. 2, p. 780), und behauptete, den Ultramontanen gegenüber, die Unabhängigkeit der weltlichen Fürsten von dem Papste in allem, was sich nicht auf Sachen des Glaubens bezieht. Er wiederholte diese Ideen in dem zu derselben Zeit abgefaßten Traktat de auctoritate praesidendi in concilio generali (zuerst von Dürz herausgegeben nach einem Würzburger Codex, in Cusa's Leben, Bd. I, S. 475 u. f.); besonders sucht er hier darzutun, daß das allgemeine Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und nicht von irgend einem Menschen, und daß daher der Papst, als Glied der Kirche, unter dem Konzil stehe; er sei zwar dessen rechtmäßiger Vorstand, doch sei dies nur ein Ehrenpräsidium, das ihn nicht über die Gerichtsbarkeit der Versammlung erhebe. Cusa ist indessen diesen Ansichten nicht treu geblieben; schon wenige Jahre später erscheint er auf der Seite des Papstes Eugen IV., und nimmt Partei für ihn gegen das Konzil, dessen Ansehen er nun, als päpstlicher Gesandter, auf den in den Jahren 1440 — 1442 gehaltenen deutschen Reichsversammlungen, zumal zu Frankfurt, mit dem nämlichen Eifer bestreitet, mit dem er es früher verteidigt hatte. (S. die Summa dictorum Nicolai de Cusa, Francofordiae, bei Würdtwein, Subsidi. diplom. Bd. IX, S. 1; schwankender und dunkler [absichtlich?] spricht er seine veränderten Ansichten aus in seinem Schreiben an Roderich von Trevino, Gesandten des Königs von Kastilien, 1442; in Opp. T. II, S. 825). Was die Ursache dieser Umwandlung war, ist schwer zu ermitteln; es mag Furcht vor größerer Spaltung gewesen sein; es mag aber auch Ehrgeiz mitgewirkt haben; jedenfalls beweist ein solches Verleugnen so bestimmt und gründlich ausgesprochener Grundsätze, denen andere edle Geister, wie Gerson, bis an ihr Ende treu geblieben sind, nicht die größte Charakterstärke. Eugen IV. benutzte den ihm ergebenen Mann zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, außer den angeführten nach Deutschland: nach Frankreich, um des Papstes Sache am Hofe zu betreiben; nach Konstantinopel, um an der Vereinigung beider Kirchen zu arbeiten; 1446 abermals nach Deutschland, zu den zu Frankfurt versammelten Kurfürsten, und zugleich um Indulgenzen zu verkaufen für den Neubau der Peterskirche; er soll bei 200,000 Gulden zurückgebracht haben. 1448 belohnte Nikolaus V. seine Dienste, indem er ihn zum Kardinal ad vincula S. Petri erhob; zwei Jahre später setzte er ihn zum Bischof von Brigen ein, gegen die Wahl der Kapitularen und gegen den Willen des Erzherzogs Sigismund. 1451 ging Cusanus als Legat nach Deutschland und den Niederlanden, mit dem Auftrage, die längst verlangte Abstellung der Mißbräuche, soweit der römische Hof sie gestatten wollte, einzuführen und insbesondere die Klöster zu reformiren. Seine Mission blieb nicht ohne Erfolg, da er nicht mit Drohungen, sondern mit Milde auftrat, und, einfach in seinem Aufzuge, dem Volke, an das er deutsche Predigten hielt *), keine Veranlassung zu Klagen über unnützes Gepränge gab. In den Klöstern suchte er Armut, Keuschheit und Gehorsam wiederherzustellen; auch steuerte er dem Aberglauben, der an manchen Orten durch unnütze Wallfahrten, skandalösen Ablassverkauf und Betrügereien mit blutigen

*) Eine Probe seiner deutschen Predigten, nach einem Trierer Codex, wurde herausgegeben von Byttenbach, in der Trierer Chronik, 1821.

Hofstien unterhalten wurde. Mit der Legation nach Deutschland hatte Cusanus zugleich die Vollmacht erhalten, mit den Böhmen in Unterhandlung zu treten. Schon auf dem Baseler Konzil hatte er zwei Sendschreiben an die Hussiten gerichtet, um ihre Ansicht vom Abendmal zu bestreiten und das Ansehen der Kirche gegen sie zu verteidigen (T. II, S. 829 u. f.). Als er nun 1452 nach Regensburg kam, traf er dort die katholischen böhmischen Gesandten am Reichstag; diese veranlassten ihn, an die Hussiten einige Briefe ergehen zu lassen, die er durch seinen Kaplan absandte, die aber von geringem Erfolge waren (l. c. S. 838 u. f.). Ebensovienig Success hatte sein Bemühen auf dem Reichstag von 1454, die Reichsstände zur Einigung und zum Ergreifen der Waffen gegen die Türken zu bewegen. Noch traurigere Erfahrungen machte er in seinem eigenen Bistum. Da er einige ihm widerstrebende Klöster zum Gehorsam nötigen wollte, und zudem auf mehrere Rechte und Böhle, die der ihm feindselige Erzherzog im Genuße hatte, Ansprüche machte, ließ ihn dieser, nach langen Händeln, gefangen setzen, und gab ihn nur unter harten Bedingungen wider frei. Das Jar darauf wurde sein Freund Aeneas Sylvius zum Papst erwählt. Dieser berief ihn, während er selbst die Fürstenversammlung zu Mantua hielt, die Statthaltertschaft von Rom zu übernehmen. Da die Fürsten zu Mantua, 1459, wegen eines Zuges gegen die Türken Mat hielten, gab Cusanus, um sie dazu anzuspornen, seine Bekämpfung des Mahometismus heraus, die den Titel führt: *Cribratio Alchorani* (Th. II, S. 879 u. f.) Ferner übersandte er dem Papst einen Entwurf einer Generalreform (zuerst bei Dür, Bd. II, S. 451 u. f., nach einem Münchener Codex), in dem er vorschlug, Visitatoren in die einzelnen Kirchenprovinzen abzuschicken mit päpstlicher Vollmacht, alle Mißbräuche in den Sitten der Geistlichen und der Mönche, sowie in der Kirchenverwaltung und im Kultus abzustellen. Dieser Vorschlag blieb jedoch unausgeführt. Zu Mantua suchte Pius II. auch den Streit zwischen Cusanus und dem Erzherzog beizulegen, und sprach, da es ihm nicht gelang, über letzteren den Mann aus; Sigismund appellirte dagegen, durch den gelehrten Nürnberger Syndikus Gregor von Heimbürg, an ein allgemeines Konzil (Aug. 1460). Die Sache wurde erst durch den Kaiser, zu Gunsten des Cusanus, entschieden, als dieser bereits gestorben war; er starb 1464 zu Todi, in dem nämlichen Jare wie der Papst. Mehrere Jare vor seinem Tode hatte er bei seinem Geburtsort Cues ein Hospital gestiftet für 33 Arme, nach der Zahl der von Christo auf Erden verlebten Jare; dieser Anstalt vermachte er sein Vermögen und seine reiche Bibliothek; sie bewahrt noch jetzt mehrere ungedruckte Handschriften von ihm. Auch stiftete er zu Deventer eine Bursa Cusana für 20 arme Studirende.

Seine gedruckten Werke machen drei Bände aus, die zu drei verschiedenen Malen verlegt worden sind: *Diversi tractatus Nicolai de Cusa*, 15. Jarh., gotisch, kl. Fol.; Paris, bei Badius Ascensius, 1514, kl. Fol.; *Nic. de Cusa Opera*, Basel, bei Henric Petri, 1565, Fol. Außer den bereits erwähnten Schriften hat Cusanus eine Anzahl philosophischer, mathematischer und asketischer Traktate hinterlassen, in denen er sich als gelehrten und scharfsinnigen, obgleich nicht immer konsequenten Denker erweist. Als Philosoph entfernt er sich durchaus von der orthodoxen Scholastik seiner Zeit und Kirche; er schließt sich dem neu auflebenden, aber noch unvollkommen von ihm verstandenen Neuplatonismus an; Pseudo-Dionysius, einige Commentare über Proclus, hauptsächlich aber die Schriften des Meisters Eckart sind die Quellen seiner Spekulation (s. *Apologia doctae ignorantiae*, S. 70 u. f.); zudem hat auf letztere seine Vorliebe für Mathematik einen eigentümlichen, der Klarheit nicht günstigen Einfluß ausgeübt. Dunkel im Ausdruck und inkonsequent in der Ausführung, stellt er in seinen 1440 geschriebenen drei Büchern *de docta ignorantia* (Th. I, S. 1 u. f.) die an Pantheismus streifenden Ideen auf, Gott sei das absolute Maximum und zugleich das absolute Minimum, da er weder größer noch kleiner sein könne, als er ist; er erzeuge aus sich die Gleichheit, und diese kehre wider in die Einheit zurück, mit der sie gleich ist (Sohn und hl. Geist); die Welt sei das endlich gewordene oder, wie er sich ausdrückt, das zusammengezogene Maximum, also dem Wesen nach nicht von Gott verschieden; Cusanus nennt sie auch das Abbild Gottes und fügt bei, das Universale sei

in jedem Besonderen, so daß das Besondere das Universale in der Besonderheit ist und letzteres nur erst im Besonderen wirklich existirt. Die absolute Wahrheit über Gott und Welt sei indessen dem Menschen unerreichbar, denn da die Wahrheit eine unendliche Größe sei, und der menschliche Geist, so lange er in der Besonderheit verweilt, eine endliche, so passen beide nicht aufeinander; des Menschen Weisheit bestehe daher darin, seine Unwissenheit zu bekennen, und sich mit der *conjectura*, der ihm einzig möglichen wahrscheinlichen Erkenntnis, zu begnügen; dies mache die *sancta und docta ignorantia* aus. Außer dem Hauptwerke über diesen Gegenstand verfaßte Cusanus noch einige andere philosophische Abhandlungen: *de conjecturis libri duo*, aus dem Jahre 1440 (Th. I, S. 75 u. f.), um den Gedanken weiter auszuführen, daß der Mensch über die Wahrheit nur Mutmaßungen haben könne, zu welchen man sich hauptsächlich durch die Arithmetik erhebe, da in den Zahlenverhältnissen die Prinzipien des Erkennens liegen; — *dialogus de Genesi*, 1447 (Th. I, S. 127 u. f.), über den Ursprung aller Dinge; — 4 *Dialogus idiotae de sapientia* (S. 137 u. f.); — *dialogus de possess* (*posse est*, S. 249 u. f.), die Idee aufstellend, Deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est; — *de Beryllo* (S. 267 u. f.); sowie das leibliche Auge eines durchsichtigen Steines oder Glases bedarf, um sonst nicht sichtbare Gegenstände zu sehen, so bedürfe das geistige Auge eines Mittels, um etwas von der Wahrheit zu sehen; — *de venatione sapientiae*, 1462 (S. 298 u. f.); — *de Deo abscondito* (S. 337 u. f.); — *de apice theoriae* (S. 332 u. f.); — *Compendium* (S. 239 u. f.), Anleitung, sich zur Erkenntnis der Einheit zu erheben. Auch in Cusaß asketischen Schriften kommen diese unklaren philosophischen Ansichten vor, und bilden in ihrer Anwendung auf Bibel und Kirchenlehre einen sonderbaren Mysticismus; so in den Traktaten *de filiatione Dei* (S. 119 u. f.), *de visione Dei*, 1455 (S. 181 u. f.), *de ludo globi* (S. 208 u. f., über ein von ihm erfundenes Kugelspiel, um das Verhältnis der Geisterwelt zu Christo zu veranschaulichen), *de dato patris luminum* (S. 284 u. f.), *de quaerendo Deo*, 1445 (S. 291 u. f.), *de annunciatione virginis* (Th. II, S. 343 u. f.), und besonders in den zehn Büchern *Exercitationes* betitelt (Th. II, S. 349 u. f.), Sammlung von Meditationen und Homilien über einzelne Bibeltexte. Das klarste Werk Cusaß ist sein *Dialogus de pace seu concordia fidei* (Th. II, S. 862 u. f., deutsch von Semler, Leipzig 1787, 8°), durch den Fall Konstantinopels hervorgerufen und den Frieden zwischen allen Religionen bezweckend durch Ausführung der Idee, daß zwar die christliche die vorzüglichste, in allen aber sich einzelne Strahlen der ewigen Wahrheit finden. — Die, obgleich nur in der Form schüchterner Mutmaßung sich äußernde, pantheistische Tendenz der Cusanischen Philosophie wurde damals schon erkannt; ein Italiener, Namens Joh. Benchi, warf ihr vor, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung zu lehren; ein Schüler Cusaß suchte ihn gegen diese Anklage zu verteidigen in der *Apologia doctae ignorantiae* (Th. I, S. 63 u. f.). Über hundert Jahre später entlehnte Giordano Bruno dem „*divino Cusano*“, wie er ihn nannte, die Lehre vom *Magnum* und vom *Minimum* und führte sie kün durch alle Konsequenzen durch.

Als Mathematiker ist Cusanus ebenso merkwürdig wie als Philosoph, obschon er auch in diesem Bezuge von den Irrtümern und Phantasieen seines Zeitalters nicht frei ist. Faber Stapulensis sagt von ihm: *maxima sacrae matheseos mysteria aperuit*. Hier sei nur soviel bemerkt, daß er auf dem Baseler Konzil, so wie schon D'Ailly auf dem von Konstanz, die Verbesserung des Julianischen Kalenders vorschlug (*Reparatio Calendarii*, Th. III, S. 1157 u. f.); daß er in seinem Werke *de complementis mathematicis*, sowie in einem besondern *de quadratura circuli* (S. 1005 u. f.) dieses Problem gelöst zu haben meint; daß er vermittlest astronomischer Berechnungen die Zukunft voraussagen suchte, in seiner *Conjectura de novissimis diebus*, 1442 (S. 932 u. f., französisch Amsterd. 1700, 8°), worin er die Besiegung des Antichrists und die zweite Wiederkunft Christi in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts versetzte. Hauptsächlich aber ist zu erwähnen, daß er, one deshalb belästigt zu werden, der erste war, der im Mittelalter die Bewegung der Erde um die Sonne und die Mehrheit der Welten erkannte (*de docta ignorantia*, Lib. III, c. 11 et 12; Th. I, S. 37 u. f.).

S. Hartzheim, Vita Nic. de Cusa, Trier 1730, 8°; Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nic. von Cusa, 1. Theil, Mainz 1843 (ein 2. ist nicht erschienen); Düg, Der deutsche Cardinal Nic. von Cusa und die Kirche seiner Zeit, 2 Bände, Regensburg 1847 (weitschweifig und unmethodisch); Swaloe, De Kard. Nic. van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk Legaat in Nederland. In Rijs Archief f. Kirchengeschichte, Leyden Th. IX; Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847; Zimmermann, Der Cardinal N. Cusanus als Vorläufer Leibnizens, Wien 1852; Jäger, Der Streit des Cardin. Nicolaus v. Cusa mit Hr. Sigmund von Oesterreich, Bd. 1. 2, Innsbruck 1861; Stumpf, Die polit. Ideen Nicolaus v. Cues, Köln 1865; Scharpff, Der Cardinal u. Bisch. Nicolaus von Cusa als Reformator, Tübingen 1871. **G. Schmidt.**

Cyclus, s. Zeitrechnung, christliche.

Cynewulf (spr. Kynewulf), neben Caedmon (s. d. Art.), seinem Vorgänger, der bedeutendste der angelsächsischen christlichen Sänger. Auch er lebte in Northumbrien, und zwar ebenfalls innerhalb der (etwa durch die Jahre 650 und 820 zu begrenzenden) Blütezeit der altenglischen Dichtung. Sein Geburtsjahr dürfte zwischen 720 und 730 zu setzen sein, und seine wichtigsten Dichtungen in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts fallen. Von seinem Leben wissen wir nur das wenige, was er in seinen Gedichten gelegentlich selbst erzählt. Da er einige gelehrte Bildung besaß, so ist anzunehmen, daß er eine Klosterschule — deren gab es im Lande viele — frühzeitig besucht hat. Seit er sich seiner eigentümlichen dichterischen Begabung bewußt ward, gefellte er sich dem Stande der fahrenden Sänger (Skalden) bei und zog mit seiner Harfe von einem Fürstenhose zum andern, wo er durch seine Drapas (Heldenlieder) sich goldene Ringe und Ketten reichlich erwarb. In dieser Zeit kultivirte er vermutlich auch die sinnige Rätseldichtung, in welcher die lateinischen Dichter des Landes, wie Aldhelm, Beda, ihm vorgegangen waren. An der Spitze einer uns erhaltenen Sammlung von 89 Rätseln steht eines, dessen Lösung Cynewulf (northumbr. Form des Namens) ist. Erst später wurde er vom Christentume tiefer ergriffen, und gewann eine ernstere Lebensanschauung, welche indes der Fülle und Lebhaftigkeit seiner national gefärbten Phantasie keinen Eintrag tat. Unverkennbar ist der Einfluss, den mehrere lat. Kirchenväter, besonders der in England vor allen verehrte Gregor I., auf seine Poesie geübt haben. Diese, zwar weniger schlicht und treuherzig, mehr durchgearbeitet und abgerundet, als die Caedmonsche, ja mitunter an rhetorische grenzend, ist dabei doch um nichts weniger innig fromm, während sie freilich von dem römisch-katholischen Gepräge, vom Legendenartigen, vom Heiligen- und Werkdienst einige Spuren zeigt. Die hl. Schrift ist jedoch die Hauptquelle seiner Gesänge („was die Bücher melden“). Einer Anzahl zum teil längerer Dichtungen hat er den Stempel seiner Autorschaft dadurch selbst aufgedrückt, daß er ihnen mittelst Runen seinen Namen einverleibt hat. Zu diesen gehört besonders der „Christ“ (dessen erste Blätter fehlen). „Hier hören wir gleichsam die Feiertagsglocken läuten zum Advent, zum Himmelfahrtstage, zuletzt auch zum Gerichtstage“ (Hammerich). Im Gegensatz gegen den poesielosen Engländer B. Thorpe, welcher 1842 im sog. Exeterbuche den Christ zuerst herausgab, hebt J. Dietrich aufs stärkste den Wert des Gedichtes hervor, in welchem uns (änlich wie in Caedmons Poesie) das Bild des Herrn, als das des mannhafteu Siegesfürsten, des Helden, vor Augen tritt, wie dieser unter seinen getreuen „Degen und Carlen“ waltet, und zwar mit solchen Zügen gezeichnet wird, daß, „wer sie einmal angeschaut, ihrer nicht wider vergißt“. Ferner: „Juliane“, eine weniger ansprechende Bearbeitung der in Acta Sanctorum ad 16. Febr. enthaltenen Legende. Dann: „Elene“ (Konstantins Mutter), durch den glücklichen Fund des „Vercelli-Buches“ (s. den Art. Caedmon) auf uns gekommen, aus des Dichters Greisenalter, dennoch frisch und voll dichterischen Schwunges. Außerdem vermuten ihn manche als den Dichter des durch Zartheit der Empfindung und anschauliche Schilderung ausgezeichneten, längeren Gedichtes „Guthlat“ (Name eines 714 auf einsamer Bergeshöhe selig entschlafenen Einsiedlers) sowie auch der etwas gedehnten Legendenpoesie „Andreas“ (ebenfalls im Codex Vercell. uns aufbewahrt) und des „Phönix“, einer freien Bearbeitung des gleich

namigen Gedichtes des R. V. Lactantius. Wenn neuerdings B. ten Brink auch „das Traumgeſicht vom hl. Kreuz“ dem Cynemulf zuſchreiben will, ſo dürfte der Beweis ſchwer fallen (vgl. d. Artikel Cädmön). Derſelbe Litterarhiſtoriker ſagt aber mit vollem Rechte: „Sämtliche Dichtungen C.'s zeigen uns den Künſtler, der die chriſtlichen Ideen ſich lebendig angeeignet hat, von der Zubruſt chriſtlichen Empfindens ganz erfüllt iſt und zugleich in dem reichen Erbgut der epiſchen Sprache und Anſchauung wie ein Herrſcher waltet. Sein Geſchmack iſt freilich nicht ſo ausgebildet, wie ſeine Einbildungskraft und Sprachgewalt“. Was die metriſche Form betrifft, ſo iſt zwar der Stabreim (Alliteration) mit ſeinen regelmäßigen Hebungen durchgehends von ihm angewandt, jedoch öfter auch mit dem Endreim verbunden. Aus dieſem Anklange an den leoniniſchen Verſ darf man jedoch nicht etwa auf eine ſpättere Urſprungszeit der Gedichte ſchließen, da auch die Voluſpa (Edda) mitunter den Endreim hat.

Quellen: Leo H., Quae de ſe ipſo Cynemulfus poeta Angloſaxonius tradiderit, Hal.; Dietrich F., Comment. de C. aetate etc., Marb. 1860; Taine H., Hist. de la litt. anglaiſe 3^{me} éd. 1877 Paris; Hammerich Jr., Älteste chr. Epik der Angelfaſſen u. ſ. w. A. d. Dän. v. M. Michelsen, Gütersloh 1874; ten Brink Bernh., Geſch. d. engl. Litter. I, Berlin 1877; Grein L. W. M., Dichtungen d. Angſ. II, Gött. 1859.

M. Michelsen.

Cyprian, Ernſt Salomon. Einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jarh.'s übrig gebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutheriſchen Orthodorie. Geboren zu Dithheim in Franken, vollzog er ſeine Studien zuerſt in Jena unter Wettheim, Bechmann, W. Baier, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei deſſen Berufung nach Helmſtedt dorthin. 1699 wurde er in Helmſtedt Extraord. der Philoſophie, nahm aber ſchon 1700 den Ruf nach Koburg als Direktor deſ dortigen Gymn. academieum an. Nach 13jähriger Verwaltung dieſes Rektorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberkonſiſtorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vizepreſident deſ Oberkonſiſtoriums ernannt und ſtarb im J. 1745. Schon in Helmſtedt hatte er ſeinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streiſchriften gegen Arnolds Kirchen- und Kezerhiſtorie zu bewären angefangen, und dieſer Polemik auch ein ausführliches, aber erſt ſpäter durch G. Groſch vollendetes Werk gewidmet: „Nothwendige Verteidigung der evangeliſchen Kirche wider die Arnoldsche Kezerhiſtorie, 1746“. Die ſeit dem Ryswyker und Raſtatter Frieden zunehmenden Übergriffe der römischen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Urſprung und Wachsthum deſ Papſtthums“. Außer einigen andern verdienſtlichen kirchenhiſtoriſchen Arbeiten gab ihm beſonders eine allerdings nicht überall wollautende Berühmtheit ſeine Polemik gegen die gegen das Jar 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangeliſchen Konfeſſionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungenener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Proteſtanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefaßt, mit hiſtoriſchen Original-Dokumenten beſtärkt, 1722“; „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernſt Salomon Cyprian beim jetzigen Unionsweſen hat vorwalten laſſen, 1722“; „Das Urtheil engliſcher Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre, 1723“. Dieſe wie alle übrigen Arbeiten deſ gelehrten Mannes laſſen wahrnehmen, daß ſie auf hiſtoriſchen Quellenſtudien beruhen, und — ſoweit er es auf ſeinem beſchränkten Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geſchrieben ſind.

Die Veranlaſſung zu dieſem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten zwiſchen Reformirten und Lutheriſchen nur als „eine von den Pfaffen eingerührte ſaure Sauce“ erſchienen, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von ſeinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufſetzen laſſen und 1720 trat der berühmte Tübinger Matth. Pfaff in ſeiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der proteſtirenden Kirchen“ zur Unterſtützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in dieſe Verhandlung, die er von vornherein mit größtem Mißfallen anſah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanſchläge gerichtetes, demſelben vertraulich, auf deſſen Verlangen zugeſendetes Gutachten, welches zum Verdruß deſ Verfaſſers in den Leip-

ziger novis literariis abgedruckt worden, und eine hitzige Gegenschrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits sehr verbreitete konfessionelle Indifferentismus hatte selbst das corpus evangelicum zu Regensburg sehr günstig für eine Union gestimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit seiner ungeduldbigen Hitze, auch Hessen-Kassel war eifrig in der Sache tätig, selbst unter den Abgeordneten lutherischer Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Württemberg, befanden sich reformirte Konfessionsgenossen: an Zustimmung des gothaischen Hofes, des Fürstenhauses Ernst des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen seiner Opposition viele Anfechtung zu erdulden; der preussische und der hessische Hof drangen darauf, ihm Stillschweigen aufzuerlegen, und die Zeitungspressen erhob sich größtenteils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmste jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht“, richtet sich gegen die calvinische Prädestinations- und Abendmahllehre, und will die Lieblosigkeit und Ungerechtigkeit der reformirten Theologen von Anfang der Trennung an dartun; zum Belege werden aus dem reichen handschriftlichen Schatze, den sich der Verfasser mit vielen Kosten gesammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgeteilt.

Dem Geiste nach mit Val. Löschner nach verwandt, zeigt sich Cyprian in diesen seinen Schriften wie in seiner praktischen kirchlichen Tätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch aufrichtig um christliches Leben zu tun ist, der als Motto in die Stammbücher zu schreiben pflegte: *Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi*, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derselben gegen Cäsaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur auf den schon gebanten Geleisen und mit Vermeidung alles auffallenden, sodafs den Pietisten gegenüber seine Losung lautete: *Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia*. Eine willige Unterstützung fand er in seinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiösen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürsten Friedrich II., einem entschiedenen Freunde der lutherischen Kirche. Während Cyprian in seinen Briefen wiederholt klagt, daß der meiningische und weimarische Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Briefe von 1718 seinem Fürsten nach: *herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici non potest, quantopere orthodoxos theologos, qui simul vita docent, amet aut potius diligat*. Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hilfeleistung an notleidende und auswärtige Glaubensgenossen, die Aufrechthaltung der lutherischen Lehre: für alle diese Zwecke zeigte der Fürst einen treuen Eifer. Und so erwies er sich, auf den Zuspruch seines Kirchenrates, auch beharrlich in dem Widerspruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwohl man daselbst am 28. Februar 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beschlufs gekommen war, „die Sache pro conclusa zu halten, doch in honorem directoris (Kursachsens, mit welchem Gotha stimmte) mit Publikation des conclusi noch einige Tage zurückzuhalten“.

Mit dem Tode dieses religiös gesinnten Fürsten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., besonders aber dessen Gemalin, Prinzessin Louise Dorothea von Meiningen, „von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genährt mit der Milch der französischen Litteratur“, waren mit ihrem Interesse ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt sich noch jetzt mit Anekdoten über die freimütigen Angriffe des Kirchenrats in seinen Predigten auf die Frivolität seiner fürstlichen Zuhörerin, wie er das eine Mal in einer vor ihr gehaltenen Predigt gesagt: „Alles Unglück kommt von Meinungen“ (vulgo pro Meiningen), wie er ein ander Mal sie angerebet: „Durchlauchtigste, gnädigste Herzogin, große, große, erhabene Sünderin“.

Des Mannes innerste Gesinnungen lernt man aus dem Briefwechsel mit seinem um die Mauern Zions klagenden Geistesverwandten Val. Löschner kennen, welcher sich in dem ersten Bande der Briefsammlung deselben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meisten Regensburger Gesandten mit Haß gegen ihn erfülle, und sezt

hinzu: *Deus ei reddet brevi, quod meretur; nolim autem reddat et deprecor*. Er meldet, wie er durch seine Briefe auch den dänischen und schwedischen Hof in das Interesse gegen die Calvinisten zu ziehen gesucht, er gibt Nachricht über die Untersuchung, die er durch seinen Fürsten gegen die Orthodogie von Bubdeus veranlaßt hat, und legt sich diesen seinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: „Bubdeus“, heißt es in einem Briefe vom 4. Febr. 1716, „schreibt mir zu, daß er von hier und Eisenach keine absolutoria formula kennen gelernt, sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse. Die Kirche würde mir einigen Dank wissen, wenn sie wüßte, was ich bis jetzt für sie gelitten; die vornehmsten Politiker verlassen mich alle oder ihre Söhne haben Bubdeus zum Lehrer gehabt: solus fere princeps a meis partibus stat“. Doch hält er es am Ende für das Ratfamste, den Kampf gegen die Hallenser aufzugeben. Vom 6. Dez. 1716 schreibt er: „Wider die Hallenser ferner zu schreiben, halte ich nicht für geraten. Ihre machinationes sind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, so gehen sie allmählich zu den Calvinisten über und reißen ganze Provinzen in dieses Lager: mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari“. Noch tiefer ist der Mut gesunken in einem Briefe von 1726, worin er abrät, eine neue Unionsformel mit den Hallensern, „denen wir nur noch eine fabula find“, zu versuchen; man würde nur den Papisten und Calvinisten zum Hon werden.

Quellen. Joa. Fabricius, *historia bibliothecae Fabricianae*, IV, p. 455; Ludovici, *Ehre des Casimiriani academici zu Koburg*, II, S. 292; Erdmann Rudolph Fischer, *Leben Ernsts Sal. Cyprians*, 1749; Chr. Ferd. Schulze, *Leben Herzog Friedrichs II. von Gotha*, 1851. Tholud. †

Cyprianus, Thascius Cäcilius, ist am Ende des 2. oder im Anfang des 3. Jahrhunderts in Nordafrika geboren. Prudentius (hymn. 13) und Suidas (s. v. *Καρχηδών*) nennen Karthago seine Vaterstadt, und ein Wort Cyprians (ep. 36) scheint dies zu bestätigen. Jedenfalls ist er in Karthago von früher Jugend auf erzogen worden. Während Thascius der eigentliche Vorname war (cf. *passio Cypriani*, ed. Oxon. p. 13. 15), nahm nach einer Mitteilung des Hieronymus (in Job. c. 3) Cyprian den Beinamen Cäcilius zum ehrenden Andenken an den Presbyter dieses Namens an, welchem er die Befehrung zum Christentum verdankte und in welchem man sogar den Cäcilius im Octavius des Minucius Felix hat widerfinden wollen. Cyprian entstammte one Zweifel einer angesehenen Familie und empfing eine tüchtige Erziehung. Seine Eltern waren Heiden, und der Son wälte herangewachsen den Beruf eines Lehrers der Rhetorik zu Karthago. Praktische Tüchtigkeit und ein ansehnliches Vermögen verschafften ihm eine geachtete Stellung. Sein Leben vor der Befehrung war wahrscheinlich ein nach heidnischen Begriffen tadel- und makelloßes *); dem getauften Cyprian freilich erschien dasselbe begreiflicherweise durchaus als sündig und Gott mißfällig. Die Taufe empfing Cyprian wahrscheinlich im Jahre 245 oder 246. Unmittelbar nach der mächtig auf ihn einwirkenden Taufe verschenkte er den größten Teil seines Vermögens an die Armen, legte sich strenge Büssungen und Entsaugungen auf und widmete sich mit großem Eifer dem Studium der heil. Schrift, mit welcher er sich in seinen Schriften auf das genaueste vertraut zeigt, und der Schriften der Kirchenlehrer, unter welchen besonders Tertullian auf ihn einen dauernden Einfluß gewann (Da mihi magistrum!) **). Entweder der Zeit, in welcher er noch Katechumene war, oder der ersten Zeit nach der Taufe gehören seine frühesten schriftstellerischen Leistungen an, nämlich die *epistola ad Donatum*

*) Die Mitteilungen in der ep. ad Donatum (ep. 1) mischen Selbstbekenntnisse und an andern Personen gemachte Erfahrungen und haben obendrein ein stark rhetorisches Gepräge. Aus dem Oriente stammende Berichte, daß Cyprian vor der Befehrung allen Lastern ergeben und ein Meister in der Zauberei gewesen sei, verdienen keine Glaubwürdigkeit. Sie beziehen sich entweder gar nicht auf unsern, sondern auf einen orientalischen Cyprian, oder, was wahrscheinlicher ist, sie sind — reine Legende, in späteren Jahrhunderten entstanden.

***) Hieronym. *catal.* c. 53. — Cf. Hier. ep. 41.

de gratia Dei, die Schrift de idolorum vanitate, eine Schülerarbeit gewissermaßen unselbständig und unbedeutend, in den meisten Stellen mit Ausführungen der Schrift des Minucius Felix oder mit Tertullians Apologeticum übereinstimmend und seine libri III. testimoniorum adv. Judaeos. Kurze Zeit nach der Taufe ward er zum Diakon ernannt, und im J. 247 mag er zur Presbyterwürde emporgestiegen sein. Im folgenden Jahre ward Cyprian zum Bischof erwählt. Der junge Presbyter lehnte anfänglich die Annahme dieser Wal aus Bescheidenheit ab, aber die Gemeinde gab nicht nach, umringte sein Haus und bestürmte ihn so lange bis er sich in das Unabwendbare fügte. Mit der Erhebung auf den bischöflichen Stuhl begann für Cyprian eine Reihe harter und langwieriger Kämpfe. Gegen seine Wal war eine Anzal von Presbytern, besonders älterer, gewesen, und diese vereinigten sich dem jungen, ihnen so bald übergeordneten Kollegen gegenüber zu einer Oppositionspartei, welche ihm sein Amt auf alle Weise zu verleiden beflissen war. Cyprian behandelte seine Gegner anfänglich mit kluger Schonung; er nenn alle Presbyter seine compresbyteri und trifft keine Anordnung, one zuvor ihre Rat eingeholt zu haben. (Ep. 5, 14). Andererseits aber war es ihm mit der Wiederherstellung der sehr gesunkenen Kirchenzucht und mit der strengsten Handhabung derselben voller Ernst*). Die strengen Maßregeln machten dem Bischof freilich viel Verdruß, und die Zal seiner Feinde wuchs bedeutend. Wie sehr aber die lange Ruhe die Christen verweichlicht und entsittlicht hatte, das zeigte auch der massenhafte Abfall der Christen von ihrem Glauben in der Zeit der im J. 249 ausbrechenden unerwarteten und schrecklichen Christenverfolgung unter Decius. Auch Cyprians Leben war bedroht. Das heidnische Volk verlangte wiederholt und ungestüm die Hinrichtung des Bischofs von Karthago (Cyprianum ad leonem!). Cyprian aber entzog sich der Verfolgung durch die Flucht. Sein Vermögen, soviel er davon noch besaß und nicht im Augenblick in Sicherheit bringen konnte, verfiel der öffentlichen Proskription (ep. 6. 55. 69). Sowenig wir Cyprian seines Entweichens wegen tadeln werden: seinen Feinden gab die heimliche Entfernung, von welcher selbst der größere Teil des Klerus erst Kunde erhielt, als sie geglückt war, eine sehr willkommene Waffe in die Hand, den Bischof der Feigheit und Untreue zu zeihen, da der Hirte, welcher von der Herde das Höchste verlangt hätte, diese in den Zeiten der Not seines Beistandes beraubt und schmachvoll verlassen habe. Zwar legte Cyprian dem römischen Klerus, welcher ihn deshalb auch indirekt tadelte, die Erwägungen dar, aus welchen er sich zur Flucht entschlossen habe (ep. 14), und anderwärts beruft er sich auf Visionen und göttliches Gebot, zu fliehen; dennoch hat er jene heimlich und böswillig genähten Nachreden, welche ihm Feigheit vorwarfen, vorerst nicht zum Schweigen bringen können. Sonst tat er alles mögliche, um die verwaiste Gemeinde von seinem Fluchtsorte aus zu beraten, zu leiten und zu versorgen. Er sandte zwei Bischöfe als vicarii zu seiner Gemeinde, disponirte zu Gunsten der Armen über große ihm deponirte Geldsummen, sandte selbst Geld an die Armen aus dem geheimen Aufenthaltsorte. Die Verfolgung war in Karthago eine besonders eifrige und strenge, namentlich, nachdem etwa im April 250 ein neuer Prokonsul in Karthago eingetroffen war, welcher, um sich nach oben in Gunst zu setzen, nach unwütete. Nicht nur Kerker und Verbannung, sondern auch Hinrichtungen kam zahlreich vor. Sehr viele starben unter den entsetzlichen Qualen des peinlich Verhörs. In jenen Tagen erlangten viele die Märtyrerkrone, viele durch mutig

*) In diese Zeit darf wol die Abfassung der Schrift de habitu virginum, sowie diejenige der Briefe 66, 61, 62, 65 gesetzt werden. Der 66. Brief erwähnt des Bischofs Verbot, daß ein Kleriker das Amt eines Vormundes übernehme; im 61. rät er einem Bischof auf dessen Anfrage, daß er einem Schauspieler, welcher Christ geworden war und seinen Beruf aufgeben hatte, auch den Unterricht in der Schauspielkunst unterlassen möchte, ein Rat, welcher dem Vorwurf, als habe Cyprian mit einer tertullianischen Schroffheit (cf. Tert. de idololatria de spectaculis) die Kunst verurteilt, nicht verdient. Die beiden anderen Briefe aber belegen, wie notwendig eine strenge Kirchenzucht in jenen Tagen geworden war, wo nicht einmal Kleriker sich von schweren geschlechtlichen Verirrungen und grober Unbolsamigkeit gegen den Bischof frei hielten.

Bekenntnis zum Christentum den ehrenden Beinamen des Bekenners. Viele freilich fielen schon beim ersten Verhör, andere unter den Foltern von dem Glauben ab. Die meisten dieser Abgefallenen (*lapsi*) suchten jedoch kurz nach ihrer Verleugnung wider um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft nach und erlangten dieselbe auch leicht durch die Fürsprache der in der Gemeinde hochgeehrten Märtyrer und Bekenner. Die alte Sitte, welche den eben genannten Gliedern der Gemeinde das so hohe Recht wirksamer Fürsprache für Gefallene einräumte, fürte nun aber in der Gemeinde die größte Verwirrung herbei. Man verachtete die von Cyprian und den ihm ergebenen Klerikern verlangten öffentlichen Bußübungen; die Konfessoren traten nicht one Eitelkeit und Anmaßung den bischöflichen Ermanungen entgegen; sie nahmen nicht nur einzelne, namentlich bezeichnete, sondern ganze Hausgenossenschaften und Familien (*communicet cum suis!*) in die Kirche auf, und es schlichen sich dann hunderte von Abgefallenen mit Hilfe eines einzelnen derartigen Bekennerwortes in die Kirche ein. Ja man übertrug vor dem Tode dies Märtyrervorrecht an andere, zu Gunsten aller, welche um Wiederaufnahme nachsuchen würden, man gab sogar wirkliche Ablassbriefe (*libelli pacis* neuester Art); kurz dieser Unfug, von Konfessoren getrieben, deren Mut, deren Qualität oft nicht einmal über allen Zweifel erhaben war, schädigte das Ansehen des Bischofs und der Geistlichen in bedenklichster Weise. Ernstlich rügt der Bischof in Briefen jegliche Laxheit in der Behandlung der Gefallenen, verlangt wirkliche Reue und ernste Buße der letzteren und so vorsichtig er auch den Bekennern gegenüber auftritt, er muß sie doch belehren und warnen, ihre Vorrechte einzuschränken suchen. Nicht schließt er alle Gefallenen von der Kirche definitiv aus, doch soll die Wiederaufnahme bis zu ruhigen Zeiten aufgeschoben und nur etwa totkranken Gefallenen jezt schon der Friede bewilligt werden. Aber in Karthago war die Verwirrung bereits so weit gestiegen, daß die Konfessoren unter Verachtung der bischöflichen Auktorität mit einem Schläge allen Gefallenen den Frieden bewilligten; gleichzeitig hatten die Gegner Cyprians bei dem Klerus in Rom ihren Bischof verklagt und verleumdet. Zwar verteidigt sich Cyprian dem römischen Klerus gegenüber in zwei Briefen sehr geschickt, und er hat die Genugthuung, daß Klerus und Konfessoren zu Rom den strengeren Ansichten Cyprians über die Behandlung der Gefallenen für die ihrigen und die richtigen erklären. Dennoch hatte er nicht die Freude, seine Grundsätze in Karthago anerkannt und durchgeführt zu sehen; ja ein noch größerer Kummer war der Ausbruch des Schisma des Felicissimus. Das Haupt der Unruhestifter, die Seele der Opposition war der Presbyter Novatus, dessen Werkzeug Felicissimus war. Ende 250 sandte nämlich Cyprian zwei Bischöfe nach Karthago, um dort in seinem Auftrage eine Kirchenvisitation vorzunehmen. Es waren dies die Bischöfe Caldonius und Herculianus, und sie hatten den Auftrag, nicht nur die Armen durch die von Cyprian mitgesandten Geldsummen zu unterstützen, sondern auch besonders würdige, friedliebende Männer in die Büden des Klerus einzustellen und für ihr Amt zu weihen. Allen Anordnungen dieser bischöflichen Vikarien trat nun mit lautem Protest Felicissimus entgegen, ein Diakon, welchen der Presbyter Novatus während der Abwesenheit des Bischofs eigenmächtig geweiht hatte. Cyprian ließ diesen Diakon und einen Helfershelfer Audentius für abgesetzt erklären und schloß dieselben mit ihrem Anhang aus der Kirchengemeinschaft aus. Nun traten aber fünf Presbyter der Sache des Felicissimus bei, unter ihnen auch Novatus. Das Schisma dauerte nicht nur an, als Cyprian kurz nach Ostern 251 nach etwa 14monatlicher Abwesenheit nach Karthago zurückkehrte, sondern erhielt durch die ersten Maßnahmen Cyprians zur Erledigung der Frage über die Behandlung der Gefallenen noch eine gewisse Befestigung. Cyprian hatte in jenen Tagen in seiner Schrift *de lapsis* seine persönliche Stellung zu der Frage dargelegt und beeilte sich nun, einem kurz nach Ostern zusammentretenden karthagischen Konzil diese seine Ansichten zu unterbreiten. Letzteres, das 3. in der Reihe der uns bekannten karthagischen Konzile, hatte die Gefallenen-Frage und das Schisma des Felicissimus zu behandeln. Die erste Frage erledigte man dahin, daß man die *libellatici*, d. h. solche, welche Beseinigungen, daß sie dem Gebote des Kaisers gehorcht hätten, ausgestellt oder

unterschieden hatten, im Falle aufrichtiger Reue in die Kirche wieder aufnahm. Solche, welche an heidnischen Opfern sich beteiligt hatten, nahm man nicht sofort, sondern nur in Todesgefahr in die Kirche wieder auf. Später rezipierte man auch solche, welche gleich nach ihrem als Übereilung anzusehenden Falle Reue gezeigt und bisher sich unablässig um Wiederaufnahme bemüht hatten. Gefallene Kleriker aber sollten unerbittlich ihrer Würde entkleidet werden und bleiben. Noch milder sprach sich unter römischem Einflusse die folgende Synode aus, welche im J. 252 zu Karthago zusammentrat. Felicissimus, welcher auf der vorigen Synode schon verdammt und exkommuniziert worden war, hatte inzwischen seinen Anhang durch einen exkommunizierten Bischof Privatus von Lambesa verstärkt, und während die novatianische Partei (s. d. Art. Novatianus) im Bunde mit dem nach Rom entwichenen Novatus in Rom und in Karthago einen Gegenbischof schuf, dort in Novatian einen Gegner des römischen Bischofs Cornelius und hier dem Cyprian gegenüber einen Bischof Maximus, erwählten Felicissimus und Privatus einen zweiten Gegenbischof, den Fortunatus. Maximus vertritt den Rigorismus den Gefallenen gegenüber, Fortunatus ist das Haupt der Lagen; Cyprians Praxis zeigt die ware Mitte zwischen Strenge und Schlaffheit. Die beiden Extreme zerrieben sich gegenseitig und stärkten die Stellung Cyprians, welcher durch die Gesundheit seiner Ansichten, die Weisheit im Amte, die Beharrlichkeit seines Willens und die immer mehr hervortretende Anerkennung seiner bischöflichen Würde durch die bischöflichen Kollegen den Sieg über die nach und nach zerbröckelnden separirten Gemeinden erlangte.

Noch mehr stieg Cyprian in der Gunst des Volkes in Folge der selbstverleugnenden Liebe, welche der Bischof in der Zeit der großen Pest und Hungerstot entfaltete. Wie seine Schrift de mortalitate in jener Zeit die Brüder tröstete und die andere de elemosynis sie zu tätiger Liebe anfeuernte, so war er auch selbst ein Vorbild treuer Hirtenliebe. Auch eine große Menge von Christen, welche durch numidische Barbaren geraubt waren, löste er durch bedeutende Geldsummen aus. Endlich erhöhte die ernste, mutige Verteidigung des Christentums und der Christen (in der Schrift ad Demetrianum) das allgemeine Vertrauen zu ihm wesentlich. —

Noch ein Kampf war dem Bischofe Karthagos beschieden, und der Gegner war kein geringerer, als der römische Bischof Stephanus. Streitpunkt war die Frage, ob die Negertaufe (s. d. Art.) von der katholischen Kirche als gültig angesehen werden könne, was Cyprian, welcher überhaupt nur eine Kirche, d. i. die katholische, und eine Taufe, nämlich die innerhalb der katholischen Kirche vollzogene, anerkannte, verneinen mußte, während der römische Bischof die Frage in dem Falle bejahte, wo die Taufe von Negern gemäß der Einsetzung durch Christum entweder im Namen der hl. Dreieinigkeit oder im Namen Christi vollzogen war. C. taufte also alle vorherigen Schismatiker und Häretiker beim Eintritt in seine Gemeinde nicht wieder, sondern nach seiner Meinung zum ersten Male *), Stephanus aber bestätigte alle früher (rite) vollzogenen Taufen durch Handauflegung, ohne die Taufe zu wiederholen. Es ist bekannt, daß in späterer Zeit die römische Praxis allgemeine Geltung erlangte. Wichtig ist für uns an dem Streite nicht sowohl die Frage, wer recht oder unrecht habe, als vielmehr die Frage nach der Stellung des römischen Bischofs zum karthagischen und den übrigen Bischöfen. So anmaßend nun auch des römischen Bischofs Auftreten war, so vermochte er doch C. nicht sich unterzuordnen, welcher vielmehr mit den Bischöfen Afiens, an deren Spitze Firmilian von Caesarea in Kappadozien stand, sich verband und in Übereinstimmung brachte, wie auch mehrere nordafrikanische Synoden zu Karthago sich auf C.'s Seite stellten. C. fühlte sich dem römischen Bischofe nur koordinirt, nie subordinirt (cf. Meinkens a. a. O. S. 28 ff.). Der Streit, in welchem C. große Mäßigung, Stephanus dagegen dummdreisten Hochmut und blinde Leidenschaft bewies, sogar die Kirchengemeinschaft mit Karthago und dem Oriente

*) Die Taufe unterblieb selbstverständlich bei solchen, welche in der Kirche getauft zeitweilig einer Sekte angehört hatten und nun reuig zurückkehrten.

abbrach, wenn auch nicht formell löste, wurde durch Dionysius, Bischof von Alexandrien, welcher klug vermittelte, one von der Streitfrage innerlich berührt zu sein, mehr noch aber durch den in derselben Verfolgung erfolgten Märtyrertod des Stephanus und des C. einer friedlichen Lösung nahegeführt.

Gegen das Ende des J. 256 brach die Christenverfolgung unter Valerian aus. In Rom wurden Stephanus (257) und dessen Nachfolger Sixtus (258) Blutzeugen. In Afrika bereitete unser todesmutiger Bischof durch eine Schrift *de exhortatione martyrii* auf das erwartete Verfolgungsbedikt vor und ermannte zur Standhaftigkeit, gab auch selbst das beste Vorbild in dieser Tugend in dem ersten Verhöre, welches er am 30. Aug. 257 vor dem römischen Prokonsul Aspasius Paternus bestand. Paternus forderte, C. solle den Göttern opfern. C. weigert sich dessen entschieden und bekennt sich mutig zu Christo. Der Konsul verbannte ihn in das üde Curubis, wohin C. von seinem treuen Diakonen und Biographen Paulus begleitet wurde. Von hier aus, nur eine Tagreise von Karthago entfernt, tröstete er seine Gemeinde und nach anderen Orten deportirte Geistliche und unterstützte auch mit Geld, so viele und so viel er konnte. Schon am Anfang seines Aufenthalts zu Curubis enthüllte ihm ein Traumgesicht das blutige Ende seines Erdenlaufes. Doch blieb ihm noch ein ganzes Jar Frist. Dann ward er von Curubis zurückberufen und im eigenen Landgut internirt. Nun traf ein verschärfendes kaiserliches Edikt ein, welches alle Geistlichen hinzurichten befahl. C. kannte den Inhalt des Edikts und erwartet mit Ruhe das letzte Verhör. Dem Rate der Freunde, zu fliehen, widersteht er, besucht nur noch einmal Karthago heimlich und erwartet dann auf dem Landgute die Gefangennahme. Am 13. Sept. 258 erfolgt dieselbe auf Befehl des neuen Prokonsuls Gaius Merius Maximus. Am 14. Sept. wird er zum letzten Male verhört, und nachdem er seinen Glauben nochmals bekannt, die heidnischen Opfer zu vollziehen sich geweigert hatte, wird das Todesurtheil, welches auf Hinrichtung durch das Schwert lautete, ausgesprochen. Cyprian antwortet nur: Gott sei gedankt! Die Hinrichtung fand unmittelbar darauf statt. Von einer unabsehbaren Menge Volks auf dem letzten Gange geleitet, wird C. auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt geführt. Hier entkleidet er sich selbst, kniet nieder und betet; zwei seiner Geistlichen verbinden ihm die Augen; C. läßt noch dem Henker 25 Goldstücke auszahlen. Mit zitternden Händen vollführt der tiefbewegte Scharfrichter den Todesstreich. Christen begruben in der Nähe des Richtplatzes den theuern Leichnam. Auf dem Richtplatze und über dem Grabe erhoben sich später Kirchen, welche aber Heiserich und seine Vandalen zerstört haben. Karl der Große soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewahrt wurden. Später behaupten Benedig, Compiègne und Rosnay in Flandern im Besitze der Überreste C.'s zu sein.

Die Schriften C.'s zerfallen in zwei Theile: eine Brieffsammlung, in welcher sich außer den Briefen C.'s auch zahlreiche Antwortschreiben der Adressaten befinden, und eine Reihe von Abhandlungen. Auch letztere werden zum theil als Briefe von Augustin u. a. citirt; es sind dieselben auch wol Briefe, aber weder privaten Charakters, noch an einzelne Personen gerichtete amtliche Schreiben, sondern Hirtenbriefe des Bischofs an seine Gemeinde. Außer den oben schon erwähnten ist hier noch besonders zu nennen die bekannteste aller Schriften Cyprians *de unitate ecclesiae*. Die dermalige Einheit der Kirche beruht nach C. auf dem einen Episkopat, nicht Rom's, sondern der Kirche. (*Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Alia nulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est.* Der Satz: *extra ecclesiam nulla salus* findet sich übrigens in dieser Schrift nicht wörtlich!) — Die Schrift *de oratione dominica* ist mit Tertullians Schrift *de oratione* nahe verwandt, nur ausführlicher, verständlicher und im Stil eleganter, als diese. Der Zeit des Taufstreites gehören *de bono patientiae* (eine bloße Überarbeitung der Schrift Tertullians *de patientia*) und *de zelo et livore an.* Eine Reihe anderer Schriften (*de spectaculis, de laude*

martyrii, ad Novatianum haereticum, de disciplina et bono pudicitiae) sind wahrscheinlich, noch andere one allen Zweifel unecht.

Cyprians Charakter und sein Verhalten in den verschiedenen Lagen seines Lebens ist sehr verschieden beurteilt worden. Während die einen die Hoheit seiner Sinnesart, die glänzenden Tugenden dieses Kirchenfürsten bewundert und gepriesen haben, haben zahlreiche Gegner seiner Zeit, sowie diejenigen neueren Forscher, welche sich in neuen Auffassungen gefallen und von vornherein mit jedem Häretiker sympathisiren, ihn nicht nur der Feigheit, sondern auch des Stolzes und der Anmaßung geziehen. Aber sein Ernst im Wandel und im Amte, seine Treue und Selbstverleugnung, seine Mäßigung und Hoheit lassen sich nicht bestreiten, und den letzten Vorwurf der Feigheit hat sein mutiges und erbauliches Martyrium ausgeübt. Allerdings hat er ein hohes Bewußtsein, nicht von seiner Person, sondern von seinem Amte, und wie er selbst ein Kirchenfürst im edelsten Sinne des Wortes war, so stritt und wirkte er auch für Einheit und Reinheit der Kirche in Wort und Amt. One wirkliche Gelehrsamkeit, one Tiefe in der Erzelese, one Reichtum des Geistes und Originalität, aber mit klarem Blicke für die Gefahren seiner Zeit und die Aufgaben seines Amtes ausgerüstet, ist er in seinem öffentlichen Wirken praktisch: weise, maßvoll, energisch, je nachdem die eine oder andere Eigenschaft der Lage mehr entspricht. Seiner Würde vergibt er nach keiner Seite hin etwas, weder nach Rom noch nach der Seite der Schismatiker hin. Die Lehrentwicklung der Kirche zu fördern war er nicht geeignet, einen neuen Gedanken hat er nicht einmal in der Lehre von der Kirche und vom Abendmale der Mit- und Nachwelt hinterlassen, wol aber ein Vorbild der Hirtentreue und eine Reihe von Schriften, welche weniger einen Schriftsteller zeigen, obgleich ihm ein gewandter und vielfach ein blühender Stil eignete, als sie Beweise seines unermüdblichen Sorgens und Streitens zu Gottes Ehre und seiner Gemeinde Frommen sind. Alle seine Schriften gehören der praktischen Theologie an und sind in der allegorischen Ausdeutung der heil. Schrift und in der Anwendung der Schriftstellen Kinder der Zeit, der Not, des Augenblicks. Einzelne scharfe Ausdrücke in Briefen sind allerdings nicht nur Zeugnisse für seine hohe Auffassung von seinem Amte, sondern auch durch Arroganz und Unbotmäßigkeit anderer erzeugte Stimmungsbilder. Im wesentlichen rechtgläubig auch nach evangelischen Begriffen zeigt er jedoch die Keime der Opfertheorie in der Lehre vom Abendmal und der Verdienstlichkeit der Werke in seinen asketischen Schriften.

I. Leben Cyprians. 1) Quellen: Pontius, de vita Cypriani bei Ruinart Act. Martyr. II. und in den Ausgaben der Werke Cyprians. — Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (Ruinart 216 sqq.). — [Lact. div. inst. V, 1. — Euseb. H. E. VII, 3.] — 2) Spätere Bearbeitungen: J. Pamelius, Antw. 1568; Jo. Pearson, annales Cypriani, Oxf. 1682; Maranus, vita Cypr. (in der Ausgabe seiner Werke); H. Dodwell, Diss. Cyprianae. Oxon. 1684; [A. F. Gerlaise,] la vie de St. Cyprien, Paris 1717, 4^o; Tillemont, Mémoires IV, p. 76 sqq., Ceillier III, Lumper XI; Rettberg, Thasc. C. Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, Götting. 1831. (Vgl. Kirchengesch. von Schröck Bd. IV, Neander Bd. I, Böhlinger, Biographien I, 2, 2. Aufl. S. 813 bis 1039). Ferner: G. A. Poole, life and times of C., Oxf. 1840. — Aem. Blampignon, de C., Paris 1861. — 3) Einzelfragen: Jo. Sage, principles of the Cyprianic age, Lond. 1695, 4^o, 1717; vindication of . . the principles, Lond. 1701, 4^o (works, Edinb. 1846, II. III.). — W. Jameson, Cypr. isotimus (gegen Sage gerichtet) Edinb. 1705. — Lardner, credibility pt. II, c. 44 (c. 45 handelt von den Cyprian zugeschriebenen oder mit seinen Werken verbundenen Schriften). — Tho. James, Cyprian. redivivus, Lond. 1600, 4^o.

II. Ausgaben. 1) Gesamtausgaben. Des. Erasmus, Bas. 1520, Fol. 2c. — J. Pamelius, Antw. 1568. — J. Fell (Oxf. 1582, Bremen 1590, Amsterd. 1700). — Rigaltius, Paris 1648, 1666, Fol. — St. Baluzius und Prud. Maranus, Paris 1726 (Benediktiner von St. Maurus), Bened. 1728, 1758 Fol. — Fr. Oberthür, Würzb. 1782, 2 Bde. — Goldhorn, Leipz. 1838. 1839. 2 Bde., 8^o. — S. Th. C. Cypriani opera omnia rec. G. Hartel, 3 vol. Vienna

1868—71. — 2) Einzelne Werke: Krabinger, de catholicae eccles. unitate, de lapsis, de habitu virginum, Tüb. 1853. — 3) Übersetzungen: Außer zahlreichen Übertragungen in die engl. Sprache sei hier auf die Rheimeyer-Thalhofer'sche Übersetzungsbibliothek (Rempten, Jos. Köfel) aufmerksam gemacht.

III. Schriften über Cyprian: Reuchlin, de doctrina Cypr. I—III, Strassb. 1751—54, 4^o. — G. Müller, observatt. in Cypr., Gera 1771, 4^o. — M. Haupt in Hermes v. 315 ad Don. 4; J. R. Ott in „Jahrb.“ 1871, S. 851 (Pseudo-Cyprian de Sod. 56 sqq.). — The computus de pascha printed whit C., was written in Africa in 243. G. Salmon in Hermathena I. Dubl. 1873 (p. 85—86, 90—91, 96—97). — Schmieder, über die Schrift de unitate ecclesiae, Leipz. 1822. — E. Weider, über diese Schrift (Zllgen, histor.-theol. Abh. 1824, Leipz.). Desgl. Luther, Hamb. 1839. — Dr. Jos. S. Reinkens, die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzb. 1873. — Ebert, Gesch. der christl. latein. Literatur, Leipz. 1874, S. 54—61. (Hagenbach †) Reimbach.

Cyran, St., s. Jansenismus.

Cyriacus (= Dominicus, dem Herrn gehörig). — Namen verschiedener Personen, die teils der Legende, teils der wirklichen Kirchengeschichte angehören. — In den Acta Sanctorum kommen nicht weniger als 11 Heilige d. N. vor (vergl. Potthast, Bibl. hist. m. aevi S. 663). Darunter ist 1) ein Diakonus C. in Rom, der unter Diocletian zu Zwangsarbeit verurteilt, darauf nach Persien zu König Saporès gereist sein, zuletzt unter Maximianus enthauptet sein soll (8. August); 2) ein Bischof C. von Ancona im 4. Jahrh., der der h. Helena den Ort des wahren Kreuzes Christi entdeckt haben und unter Julian hingerichtet sein soll (4. Mai); insbesondere aber 3) der römische Heilige und angebliche Papst C., der nach der Ursulalegende (Surius Oct. 21. T. V, 918) die h. Ursula und ihre Schar in Rom empfangen, ihr zu lieb den römischen Stuhl verlassen, sich ihrem Gefolge angeschlossen und zuletzt mit ihr den Märtyrertod in Köln gefunden haben soll. Man gab sich vergebliche Mühe für diesen bisher unbekanntem Papst eine Stelle in der Reihe der römischen Bischöfe, sei's im Zeitalter des Kaisers Maximianus Hercules, sei's unter Maximinus Thrax (235—38), etwa vor Bischof Anterus (235—36) ausfindig zu machen und wollte schließlich das Fehlen seines Namens in den Papstatalogen daraus erklären, daß die Kardinäle aus Unwillen über seine Abdankung seinen Namen gestrichen hätten. Wahrscheinlich liegt der oben genannte, angeblich am 8. Aug. in Rom cum sociis hingerichtete Diakonus C. diesem Teil der Sage zu Grund. Des Besitzes seiner Gebeine rühmte sich seit dem 9. Jahrh. das Kollegiatstift S. Cyriaci (früher Basilica S. Dionysii) zu Neuhausen bei Worms (Kettberg I, S. 638). Mit dem h. Dionys zusammen erscheint dann C. auch unter den sog. 14 Nothelfern; mit St. Blasius zusammen kommt er in Braunschweig vor, wo ein ihm geweihtes Stift in der Reformationszeit zerstört wird. — Im übrigen s. Kettberg, RG. Deutschl. I, 112 ff. und bes. Döllinger, Papstfabeln, S. 45 ff.

Der wirklichen Geschichte gehören an: 1) C., Patriarch von Konstantinopel, Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrh., unter K. Mauritius und Phokas (595 bis 606). Früher Presbyter und Diakonos der Kirche zu Konstantinopel, wurde er im Sept. 595 nach dem Tod des Patr. Johannes IV. des Fasters zu dessen Nachfolger gewählt. Gleich seinem Vorgänger legte er sich den Titel eines *πατριάρχης οικουμενικός* bei und ließ ihn sich durch eine 595 zu K. gehaltene Synode bestätigen, trotz der Abmanungen und Proteste Gregors I. von Rom, der dem C. zwar 596 zu seinem Amtsantritt gratuliert, aber auch sofort die ihm bei seiner Weiße dargebrachten Huldigungen nicht billigt und in einer Reihe von Schreiben an C. selbst, an Kaiser Mauritius, an die Patriarchen des Orients, alles in Bewegung setzt, um seinem byzantinischen Kollegen die Führung jenes ärgerlichen, strafbaren, verkehrten, nichtswürdigen, ja antichristlichen und teuflischen Hochmutstitels zu verleiden oder unmöglich zu machen (s. Jaffé, Regesta Pontif. Nr. 1105, 1109, 1111 u. s. w.). — Als dann 602 der rohe Soldat Phokas durch Revolution und blutigen Mord den Kaiserthron gewann, verstand sich der Patriarch C. zwar dazu, dem Usurpator, nachdem dieser ein orthodoxes Glaubensbekenntnis

abgelegt, die Kaiserkrönung zu erteilen (23. Nov. 602), kam aber bald mit ihm in Konflikt, als dieser mit perfider Verletzung des altgeheiligten Apſtrechtes die in die Sophientirche geflüchtete Kaiserin Konstantina und ihre 3 Töchter trotz der Verwendung des Patriarchen C. foltern und hinrichten ließ (603). Dagegen bot Gregor von Rom alles auf, den Kaiser Phokas für sich zu gewinnen und durch ihn zu erlangen, was er bisher vergeblich erstrebt, ein kaiserliches Verbot jener strittigen Titulatur. Ob ein solches wirklich erfolgt, ob jenes von R. Phokas angeblich aus Haß gegen Cyriacus erlassene Edikt, das Rom zum Caput omnium ecclesiarum erklärt, wirklich existirt hat oder auf späterer römischer Fiktion beruht, bleibt dahingestellt; jedenfalls hat Cyriacus jenes angebliche decretum Phocae nicht mehr erlebt, da er bereits am 7. Okt. 606 starb und 607 in dem früheren Sacellar Thomas einen Nachfolger erhielt. Damit ist alles dasjenige hinfällig, was man früher über einen Zusammenhang zwischen dem Tode des C. und jenem Edikt vermutet hat (s. Nicoph. Cell. H. Eccl. p. 414 D.; Theophanes I, 446 sq.; Chron. Posch. p. 381; besf. aber Gregorii I epistolae lit. VII sq.; Baron. Annal. ear. a. a. 596 sq.; Le Quien Oriens chr. p. 67. Jaffé, Reg. Pontif.; Schröckh, RG. XVII, S. 66 ff.; Gfrörer RG. II, 2; Bazmann, Politik der Päpste I, S. 129 ff.

2) C., Metropolit von Karthago im Zeitalter Gregors VII., einer der letzten christlichen Bischöfe Nordafrikas am Ende des 11. Jahrhunderts. — Da er sich weigerte, unkanonische Weihen zu erteilen, wurde er von einigen Gemeindegliedern bei dem sarazenischen Emir verklagt, der ihn vorfordern und grausam geißeln ließ. Gregor VII., an den er sich wandte, tröstet ihn deshalb, lobt seine Standhaftigkeit und ermahnt ihn zu frommem Ausharren, spricht aber auch seinen bitteren Tadel aus über die Ankläger und mahnt diese zur Buße unter Androhung des Bannes. (Gregorii VII., Registr. I, 22, 23, Jaffé, Reg. Pontif. ad ann. 1073, Sept. 15, Nr. 3557 sq.). Als dann später Gregor VII. 1076 einen Erzbischof Servandus für Sippon Regius geweiht hatte, gibt er diesem Empfehlungsschreiben an den Emir von Tunis und an Erzb. Cyriacus von Karthago mit, worin er diesen auffordert mit dem neuernannten Erzb. von Sippon sich zu vereinigen zum Zweck des Fortbestandes geordneter kirchlicher Verhältnisse in Nordafrika, s. Jaffé, R. Pont., 1076, Juni; Gregor, Reg. III, 19 ff.; vgl. RG. 1. Aufl. Bd. X, S. 432.

Wagenmann.

Cyrillus von Jerusalem hat diesen Beinamen davon, daß die hl. Stadt der Schauplatz seines Wirkens als Diakon, Presbyter und Bischof gewesen ist. Sein Leben zerfällt in zwei beinahe gleiche Teile. Die erste Hälfte bis zu seiner 350 oder 351 erfolgten Erhebung auf den bischöflichen Stuhl verfloß ruhig, und nur wenige Nachrichten über dieselbe sind uns aufbehalten. Über seine Herkunft wissen wir so wenig als über den Ort seiner Geburt; als das Jahr der letzteren wird mit beachtenswerten, jedoch keineswegs zwingenden Gründen 315 angegeben. Einzelne Äußerungen in seinen Reden scheinen darauf hinzuweisen, daß er in seiner Jugend ein asketisches Leben führte. Um 334, spätestens 335, weihte ihn Bischof Makarius von Jerusalem zum Diakon und um 345 dessen Nachfolger Maximus zum Presbyter. In dieser Stellung hatte er nicht nur regelmäßig zu predigen, sondern es war auch die Unterweisung derjenigen Katechumenen, welche durch Anmeldung zur Taufe in die Klasse der competentes (ᾠριζόμενοι) eingetreten waren, ausschließlich in seine Hand gelegt. Aus den Vorträgen, welche er zu ihrer Einführung ins Christentum in der Auferstehungskirche zu Jerusalem hielt, sind die berühmten „Katechesen“ hervorgegangen, welche wir unter seinem Namen besitzen. In den arianischen Streitigkeiten suchte er, wie sein Bischof, eine neutrale Stellung einzunehmen, indem er als Anhänger der im Oriente weit verbreiteten älteren und unbestimmteren Lehrweise über die biblischen Aussagen hinauszuheben sich scheute und in den Formeln der einander gegenüberstehenden Parteien etwas hegeles witterte, namentlich aber durch die Art, wie der Kampf geführt wurde, sich so abgestoßen fühlte, daß er die arianischen Wirren als Vorboten der Erscheinung des Antichrist bezeichnete. Dennoch konnte er nicht hindern, daß er gleich bei seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl in dieselben verwickelt wurde. Diese erfolgte nach dem Tode des Bischof Maximus oder, wie Sokrates und So-

zomenus berichten, nach der Vertreibung desselben durch die Arianer. Dieser Partei gehörte, wenigstens in späterer Zeit, auch Acacius von Cäsarea an, welcher ihm die Ordination erteilte. Dafs er dieselbe durch unwürdige Nachgiebigkeit gegen die Arianer erlangt habe, ist durch die Aussage des Hieronymus (chron. ad ann. 349) nicht erwiesen. Nicht lange dauerte das gute Verhältnis zu Acacius. Der 7. Kanon des Conc. Nic. wies dem Bischofe von Jerusalem seinen Rang unmittelbar nach den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien an, jedoch unter Vorbehalt der Metropolitanvorrechte des Bischofs von Cäsarea. Siedurch war der Keim zum Streit über den Primat zwischen beiden Bischöfen gelegt. Gegenseitige Verdächtigungen in Beziehung auf Rechtgläubigkeit kamen hinzu. Als Cyrill widerholten Vorladungen des Acacius keine Folge leistete, wurde er von diesem 358 auf einem Konzil weniger Bischöfe abgesetzt, appellirte aber an „ein größeres Gericht“ und hielt sich, aus Jerusalem vertrieben, in Tarfus auf, von wo aus er 359 an dem größtenteils aus Semiarianern bestehenden Konzil zu Seleucia teilnahm. Hier ward Acacius der bischöflichen Würde verlustig erklärt; allein nachdem es den Intriguen desselben gelungen war, die kaiserliche Gunst zu gewinnen, so sprach die von ihm beherrschte Synode zu Konstantinopel 360 die Absetzung Cyrills abermals aus. Aber im folgenden Jahre fürte der Tod des Konstantius und die Thronbesteigung Julians ihn wie die andern von den Arianern abgesetzten Bischöfe zu seiner Gemeinde zurück, in welcher er nun bis 367 im Frieden wirkte. In diese Zeit fällt der von Julian veranlafste, aber nach Christlichen wie heidnischen Zeugnissen in so wunderbarer Weise bereitete Versuch der Juden, den Tempel zu Jerusalem wider aufzubauen, dessen Erfolglosigkeit Cyrill von Anfang an mit Bestimmtheit vorausgesagt haben soll. Unter Valens wurde er widerum vertrieben. Nach dessen Tod wider zurückgekehrt, hatte er mit Spaltungen in der Gemeinde sowie mit dem herrschenden Sittenverderben zu kämpfen, one dafs uns jedoch über sein Wirken näheres berichtet würde. 381 nahm er noch an dem zweiten ökumenischen Konzil zu Konstantinopel teil, welches seine Ordination für eine rechtmäßige erklärte. Auch in einem Schreiben, welches ein 382 in Konstantinopel versammeltes Konzil nach Rom richtete, wird er als der rechtmäßige Bischof der Gemeinde zu Jerusalem, der Mutter aller Kirchen, bezeichnet. Von da an hören wir nichts mehr von ihm. Als sein Todestag wird der 18. (von andern der 11. oder 20.) März 386 angegeben.

Unter den Schriften, welche Cyrills Namen tragen, befinden sich einige Homilien, welche entschieden unecht sind; eine über den Sichtbrüchigen am Teich Bethesda (zuerst von Thomas Milles 1703 herausg.) scheint dagegen wirklich von ihm herzurühren. Ein Brief an den Kaiser Konstantius, worin er von der wunderbaren Erscheinung eines Kreuzes berichtet, welches man bald nach seinem Amtsantritt (am 7. Mai 351 von morgens 9 an) in hellem Lichte stralend mehrere Stunden lang am Himmel erblickt habe, ist, wenn echt, doch nicht one Interpolation. Dagegen ist an der Echtheit der sämtlichen unter seinem Namen überlieferten Katechesen trotz der von protestantischen Gelehrten wie Rivet dagegen erhobenen Einwendungen nicht zu zweifeln. Dieselben bestehen aus 18, durch eine Protatechese eingeleiteten *κατηχησεις φωτισκουερωσ* (ad illuminandos) und 5 *αποκαταστατικαι*, jene an die Täuflinge, diese an die Neugebauten gerichtet. Die ersteren wurden innerhalb der Quadragesima des Jahres 347 oder 348 gehalten, und zwar die Protatechese wahrscheinlich am ersten Fastensonntag im Anschlusse an den Gemeindegottesdienst, die Katechesen 1—18 aber an Wochentagen, so dafs die letzte auf den großen Sabbat (den Samstag vor Ostern) fiel. Nachdem in der darauffolgenden Nacht den Katechumenen die Taufe mit der Salbung und das hl. Abendmal gespendet worden, richtete Cyrill an sie die mystagogischen Katechesen, jeden Tag eine vom Ostermontage bis zum Samstag der Osterwoche.

Der Stil dieser Katechesen, welche nichts von dialogischer Form an sich tragen, sondern zusammenhängende Vorträge sind, ist mitunter schwerfällig, die Ausdrucksweise einfach, teilweise familiär; aber sie zeichnen sich durch Klarheit und Verständlichkeit ihrer Belehrungen, durch milde Wärme der Ermahnung aus und erheben sich, wo es der Inhalt mit sich bringt, stellenweise zu höherem Schwung.

Auf theologische Subtilitäten und wissenschaftliche Beweisführung gehen sie nicht ein, sondern nehmen immer auf das populäre Bedürfnis und Verständnis Rücksicht. Vom Schriftbeweis machen sie fleißig Gebrauch, wie auch jede außer der Protatechese an einen Schrifttext anknüpft; auch die allegorische Deutung vermeiden sie nicht, obwohl sie erklären, sich an den Wortfinn halten zu wollen. Die Protatechese belehrt über Würde und Pflichten des Christenstandes im allgemeinen und ermahnt zur rechten Taufvorbereitung. Hierauf legt die erste Katechese den Nutzen der Taufe dar; die zweite handelt von Größe und Ursprung der Sünde und weist als Heilmittel gegen dieselbe die Buße des Menschen und die göttliche Güte nach; die dritte preist als Mittel, wodurch diese Güte dem Menschen zu teil werde, die Taufe, worauf in der vierten eine kurze Übersicht über die Grundlehren des Christentums folgt. Die fünfte entwickelt die Bedeutung des Glaubens und die Notwendigkeit eines Symbols (von Cyrill nicht *σμβολον* sondern *λογος* genannt). Am Schlusse derselben scheint dann die Mitteilung des vor den Ungläubigen sorgsam geheim zu haltenden Symbols an die Katechumener stattgefunden zu haben, die von nun an als Christen galten. Der Wortlaut dieses Symbols, das sich von dem nicänischen hauptsächlich durch Vermeidung des Wortes *ουνοवासιος* unterscheidet, läßt sich aus den folgenden Katechesen (6—18), die dasselbe Wort für Wort erklären, mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Cyrill hält hier die Ordnung ein, daß er jedesmal zuerst die kirchliche Lehre darlegt, dann die ihr gegenüberstehenden jüdischen, heidnischen und häretischen, insbesondere manichäischen Irrlehren aufzählt und bekämpft und mit Ermahnungen schließt. Die 5 mystagogischen Katechesen sollen den Neugetauften die Bedeutung der eben empfangenen Sakramente aufschließen, und zwar erklärt die erste die der Taufe vorangehenden, in der Vorhalle der Taufkapelle geschehenden Handlungen, namentlich die abrenuntiatio, die zweite die Taufe selbst, die dritte die darauf folgende Salbung, die vierte handelt vom Verhältnis der Elemente des Abendmals zum Leib und Blut Christi, die fünfte endlich von den einzelnen Bestandteilen der Abendmahlsfeier.

Wenn diese mystagogischen Katechesen uns vom liturgischen Leben der alten Kirche das vollständigste Bild geben, das uns überhaupt aufbehalten ist, so sind die cyrillischen Katechesen allesamt für die Geschichte der Dogmen, insbesondere derjenigen Gestalt derselben, in welcher sie dem Volke vorgetragen zu werden pflegten, sowie für die Kenntnis der Methode des katechetischen Unterrichts im vierten Jahrhundert von höchster Bedeutung.

Ausgaben der Katechesen von J. Prevot, Par. 1608, 4°; Thomas Millier, Oxf. 1703, Fol. und (die beste) von A. A. Toutée, nach dessen Tode von Marini, Par. 1720, Fol., nachgedruckt Ven. 1763. Deutsche Übers. von Feder, Hamb. 1786. Auszüge in Köhlers Bibl. d. K. V. Homiliarium patrist. v. Pest u. Rheinwald I, 125 ff. — Über sein Leben und seine Schriften vgl. Socr. h. e. II. c. 28. 4. Sozom. IV, 25. Theodoret II, 28. Toutée, Diss. Cyrillianae (vor der Ausg. seiner Werke). Du Pin II, 134 sq. Tillemont, Mémoires. VIII. 1858. Augustin, Denkw. Th. IV. v. Colln in Ersch und Grubers Encycl. Bd. XXII, S. 148. Van Vollenhoven, specimen theol. de Cyr. hier. catech. Amst. 1837. J. Th. Pliet, De Cyrilli Hierosol. orationibus catecheticis, Hdlbg. 1855. G. Burt.

Cyrillus von Alexandrien ist geboren ebendasselbst zu Ende des 4. Jahrhunderts. Nachdem er eine zeitlang in dem nitrischen Gebirge als Mönch gelebt, folgte er seinem Oheim und Erzieher Theophilus auf dem Patriarchenstuhle von Alexandrien 412, als der 24. nach der traditionellen Zählung, die mit dem Evangelisten Marcus beginnt. Er trat ganz in die Fußstapfen seiner Vorgänger, in dem er mit maßlosem Eifer alles verfolgte, was ihm als Irrlehre erschien. So schloß er den Novatianern ihre Kirchen und vertrieb 415 alle Juden aus Alexandria. Ebenso hat er bei dem schändlichen Morde der heidnischen Philosophin Hypatia sich wenigstens mittelbar beteiligt. Am bekanntesten aber ist sein Name geworden durch seinen Streit mit Nestorius, Patriarchen zu Konstantinopel. Als dieser der Maria das Prädikat *θεοτόκος* verweigerte, veranlaßte dies den Cyrill in einem Osterprogramm 429 noch eine Nennung des Nestorius die Lehre zu ent-

wickeln, daß zwar nicht die Gottheit, wol aber der mit der menschlichen Natur verbundene Logos von Maria geboren sei, und hierauf die ägyptischen Mönche in einem Rundschreiben vor dem Nestorianismus zu warnen. Es folgten gereizte Verhandlungen zwischen beiden Patriarchen, deren jeder sowol den Kaiser Theodosius II. als den Papst Cölestin für sich zu gewinnen suchte. Der letztere entschied sich wider Nestorius und beauftragte den Cyrill, ihn von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, wenn er nicht binnen 10 Tagen widerrufe. Nachdem Bischof Johannes von Antiochien vergeblich versucht, den Nestorius zur Annahme des Ausdrucks *θεοτόκος* zu bestimmen, hielt Cyrill 430 eine Synode zu Alexandrien und erließ in deren Namen ein Schreiben an Nestorius, das mit 12 Anathematismen gegen diejenigen schloß, welche die Maria nicht *θεοτόκος* nennen wollen. Die Zumutung, diesen Sätzen zuzustimmen, beantwortete Nestorius mit 12 Gegenanathematismen (vgl. „nestor. Streitigkeiten“). Beide Teile wünschten die Entscheidung durch eine Synode. So berief denn der Kaiser die dritte ökumenische Synode nach Ephesus. Im Juni 431 trat dieselbe zusammen und verdamnte den Nestorius mit seiner Lehre von zwei Naturen. Cyrill hatte die Synode eröffnet, one die — mit oder one Absicht — verzögerte Ankunft des Johannes von Antiochien abzuwarten. Als diese erfolgt war, konstituirten die Antiochener (30—40 Bischöfe) eine eigene Synode und setzten den Cyrill samt dem Bischof Memnon von Ephesus ab. Ein kaiserliches Dekret bestätigte diese Absetzung zugleich mit der des Nestorius. Da aber die Partei Cyrills den Kaiser zu gewinnen wußte, so wurden jene in ihre Bistümer wider eingesetzt, während Nestorius den Befehl erhielt, in sein Kloster zurückzukehren. Auf des Kaisers Wunsch kam durch Vermittlung des Bischofs Paul von Emisa eine Versöhnung zwischen Cyrill und Johannes von Antiochien zu Stande, wobei letzterer die Absetzung des Nestorius und die Verdammung seiner Lehre anerkannte, Cyrill aber einer Formel zustimmte, in der von zwei Naturen die Rede ist. Cyrill ging aber noch weiter. Er sah mit Recht in Theodor von Mopsveste und Diodor von Tarsus die eigentlichen Väter des Nestorianismus und griff den Theodor in der Schrift „daß es nur einen Christus gebe“ an, wollte auch den Johannes von Antiochien und den Kaiser zum Einschreiten gegen denselben bewegen, sah sich aber, da neue Störung des Kirchenfriedens drohte, veranlaßt, von diesem Versuch abzusehen. Er starb 444. Von seinen dogmatischen Schriften sind die über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, über die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, 17 Bücher (gegen die Anthropomorphiten) zu erwähnen. Als Apologet hat er sich durch eine Verteidigung des Christentums gegen Julian in 10 Büchern verdient gemacht. Außerdem hat er eine Reihe von Homilien verfaßt. Die meisten derselben waren ursprünglich Festprogramme, wie sie die alexandrinischen Bischöfe bei Ankündigung der Osterfeier zum Vorlesen in den Kirchen ausgehen ließen. In diesen Homilien tritt die der alexandrinischen Richtung eigene Neigung zur Allegorie und Typologie sehr stark hervor, daneben namentlich in der Lobpreisung der Maria als Gottesmutter eine Überschwenglichkeit der Rede, welche durch Farbenglanz und Fülle der Bilder überrascht, aber die Klarheit der Gedanken und Zucht der Wahrheit nicht selten vermessen läßt.

Vergleiche über sein Leben Renaudot, *Hist. patriarcharum Alex. Jacobit. Par.* 1713, 4^o; Cave, *scriptores eocl. hist.* Vol. I. p. 391 s.; Oudin, *Comm. de scrip. eocl.* T. I. p. 1007; Schröckh, *N. G.* XVIII. S. 313 ff.; Röhler, *Bibl. d. N. B.*, Bd. VII.; Hefele, *Koncilien-gesch.*, Bd. II, S. 126—271. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Joh. Aubert, *Par.* 1638, in 4 Folioebänden.

C. Burf.

Cyrillus und Methodius, Apostel der Slaven. Die Geschichte dieser Männer ist noch sehr dunkel. Die gangbarste Erzählung beruht auf den wahrscheinlich echten Briefen des Papstes Johann VIII. und auf der wahrscheinlich gleichzeitigen, auch in Italien entstandenen *Translatio s. Clementis*, hat aber von böhmischem und mährischem Interesse einen entstellenden Einfluß zu erleiden gehabt. Die Klagen der Bischöfe von Salzburg und Passau über Beeinträchtigung ihrer Sprengel sind Dokumente, welche wol den meisten Glauben verdienen. Nach ihnen

und nach pannonischen, bulgarischen und russischen Legenden ist anzunehmen, daß die epochemachende persönliche Tätigkeit der beiden Brüder ihren Mittelpunkt nicht in dem jetzigen Mähren, sondern bei den Südslawen in den Flußgebieten der Drau und Save hatte, sich aber ebenso südlich bis Dalmatien, als nördlich über die Raab und Donau bis zu den kleinen Karpathen auf verschiedene slawische Völkerschaften erstreckte. — Die Quellen, unter welchen auffallenderweise byzantinische fehlen, sind gesammelt von Schafarik in seinen slawischen Altertümern (II, 471 ff.) und vollständiger von Ginzel in seiner Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie (Anhang S. 1—72). In diesem zum Preise seiner Helden geschriebenen Buche wird die von ihnen ausgegangene slawische Liturgie, welche nur Übersetzung der lateinischen gewesen sein soll, als glücklicherweise (auch nach dem wiederholten Eindringen im 11. und 14. Jahrhunderte) längst bis nach Istrien, Dalmatien und Kroatien verdrängt und die sonstige Wirksamkeit der Apostel als örtlich und zeitlich sehr beschränkt und als ganz innerhalb der päpstlichen Normen verlaufend dargestellt. Das alles im Gegensatz gegen die evangelischen Czechen, welche die Wurzeln ihrer antirömischen Nationalkirche durch Cyrill und Method bis in den Orient verfolgen wollen. — Sonst sind zu beachten die Vollandisten (*Acta Sanctorum Mart.* II, 14 ss.), Affemani (*Kalendaria ecclesiae universae* III.), Dobrowský (*C. und M., der Slawen Apostel*, Prag 1823 und Mähriſche Legende von C. und M., Prag 1826), Pa-lacty in seiner böhmischen Geschichte und italienischen Reise, Philaret (*C. und M., die Apostel der Slawen*, Mitau 1847), Wattenbach (*Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen*, Wien 1849), Dümmler (*Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, B. XIII), Dubit (*Mährens allgemeine Geschichte*, B. 1, Brünn 1860) und von Otto (*Pipers Kalender* 1869).

Im 6. und vorzüglich im 8. Jahrhunderte waren Slawen über die Donau und über den Balkan in Macedonien, Epirus, Thessalien, Hellas und Peloponnes eingedrungen und hatten diese Länder fast ausschließlich besetzt. Ihre Unterwerfung und Christianisirung geschah seit dem Ende des 8. Jahrhunderts und breitete sich von Thessalonich aus, wo die griechische Kultur durch neue slawische Elemente eine bedeutende Erhebung erfahren sollte. Von Thessalonich ging auch die Bildung und Befehrung der Slawen außer dem griechischen Reiche aus. Hier wurden nämlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts Konstantinus (später Cyrillus genannt) und Methodius geboren. Der erstere zeichnete sich früh durch seine Geistesgaben aus, ging nach Konstantinopel, erregte dort zunächst durch seine nichttheologischen Studien Aufsehen, erwarb sich die Freundschaft des gelehrten Photius und war vielleicht selbst als Lehrer der profanen Wissenschaften tätig. Dama erhielt er den Beinamen des Philosophen, der den Unterschied vom Theologe angegeben, aber nicht Bezug auf das Mönchtum gehabt haben wird, und der ihn von da an immer geblieben ist. Aber bald gewann sein frommer Eifer in ihn die Oberhand. Er trat in den Klerus, nahm seinen Aufenthalt in einem Kloster und mit seinem Bruder Methodius, der zu diesem Zwecke hohen politischen Ehren entſagt haben soll, sogar in der Einsamkeit des Gebirges. Er beteiligte sich aber auch an dogmatischen Kämpfen. Er stritt mit Photius über Einheit oder Zweifelt der Seele, verteidigte den Bilderdienst und trat als Apologet des Christentums gegen die Muhammedaner auf. Diesem letzteren Interesse scheint auch sein erste Missionstätigkeit gedient zu haben. Die Chazaren, eine tartarische Völkerschaft, welche das Land vom Nordosten des schwarzen Meeres bis zur unteren Wolga bewonte, wurden von Juden und Muhammedanern zu befehren versucht. Auch einzelne Christen hatten sich eingefunden, welche die Chazaren für die Kirche gewinnen wollten. Aber den Chazaren flößten diese unberufenen und ungebildeten Missionare kein Vertrauen ein, sie wandten sich deshalb um das Jahr 860 an den Kaiser Michael III. und dieser schickte ihnen den Konstantinus. Er begab sich erst nach Cherson und bereitete sich daselbst durch Erlernung der nötigen Sprachen auf seine Mission vor. Hier wußte er sich auch in Besitz von angeblichen Überresten des Clemens von Rom zu setzen, die ihn von da an stets begleitet zu haben scheinen. Nun reiste er in das Land der Chazaren und hielt unter dem

Schutze des Fürsten, des Chagan, Reden und Disputationen zum Preise, zur Einführung und zur Verteidigung des Christentums. Es geschah auch, daß eine große Pal für das Christentum sich entschied, aber es fehlt jede Spur von einer griechischen oder einheimischen Organisation der Kirche bei den Chazaren und es ist sicher, daß Moslemen und Juden, von welchen letzteren noch viel später mehrere die Stelle des Chagan einnahmen (vergl. P. Cassel, Der chazarische Königsbrief, Berlin 1876), den größten Teil des Volkes auch ferner ausmachten. Konstantin erbat sich noch die Freilassung vieler gefangener Griechen und ging mit ihnen und den Reliquien des h. Clemens nach Konstantinopel zurück, wo er mit seinem Bruder Methodius in asketischer Zurückgezogenheit lebte, bis von einem anderen Volke eine der chazarischen ähnliche Aufforderung an den Kaiser gelangte. An den slawisirten Bulgaren und an den Südslawen arbeiteten schon längere Zeit Missionare, welche von verschiedenen Seiten ausgegangen waren und ihr Werk in sehr verschiedener Weise trieben. Neben der griechischen Kirche war auch die römische durch einzelne Sendlinge und durch die Geistlichkeit der germanischen Bischöfe vertreten, deren Diözesen sich nach Kärnthen, Krain und Pannonien ausdehnten. Aber den Völkern wonte eine Abneigung gegen die byzantinische und die germanische Staatskirche bei, weil von ihnen der Begriff der politischen Unterworfenheit schwer zu trennen war. Sie wünschten eine nationale Gestalt des Christentums und eine nationale Hierarchie, die nur in der höchsten Instanz mit Rom oder Konstantinopel in Verbindung stände. Am natürlichsten waren die Slawen an die griechische Kirche gewiesen. Diese war durch die slawische Bevölkerung des Reichs mit ihrer Bekehrung vorzugsweise beauftragt, beschäftigte sich wirklich eifrig mit derselben und bildete die besten Organe dazu. Auch war das byzantinische Reich in einem Zustande, der es weniger fürchten ließ, als die fränkischen Staaten des Westens. Von den Griechen konnte die Mission oft nur in der Weise geübt werden, in welcher es vor kurzem bei den Chazaren geschehen war, nämlich so, daß man fern von allem Zwange nur das Mittel des Unterrichts anwandte, dabei bereitwillig auf die Nationalität einging und die kirchliche Gestaltung den Neubekehrten selbst überließ. Gerade die Verfahrungsweise Konstantins bei den Chazaren scheint den Beifall der auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen Völker gefunden zu haben, und widerum scheint Konstantin nach seiner Rückkehr sich zur Fortsetzung und Erweiterung seines Missionswerkes gerüstet zu haben und das Haupt derer geworden zu sein, welche auf eine ware innerliche Bekehrung der Slawen ihr Augenmerk richteten. Es gab viel Gelegenheiten im griechischen Reiche, die slawische Sprache zu erlernen. Gewiß hatten Konstantin und Method sie in Thessalonich schon in ihrer Kindheit vernommen, vielleicht gehörten sie sogar einer gräzisirten slawischen Familie an. Konstantin beschäftigte sich litterarisch mit dieser Sprache und suchte auf die Slawen auf dem Wege der Schrift zu wirken. Zu diesem Zwecke bediente er sich eines Alphabets, das entweder ganz neu von ihm erfunden oder durch Modifizierung eines schon vorhandenen altslawischen (glagolitischen) gebildet worden war. Die von den glagolitischen verschiedenen cyrillischen Buchstaben sind den griechischen ähnlicher. Deshalb möchten wir sie für die ursprünglicheren halten, aber eben deshalb hält Einzelne sie für orientalische spätere Modifikationen der notwendig zuerst mehr lateinisch geformten. So begann Konstantin den Slawen eine Litteratur zu schaffen, indem er die heiligen Schriften, zuerst wol die gottesdienstlichen Perikopen, und die wichtigsten liturgischen Bücher in die slawische Sprache übersezte. Seine Mission unter den Slawen außerhalb des griechischen Reichs anzutreten, hat ihn erst eine Berufung des Rastislav veranlaßt. Dieser Rastislav war der Gründer eines nach seinen Grenzen freilich nicht sicher bestimmbar großen böhmischen Reiches. Er wußte sich von den deutschen Herrschern unabhängig zu machen und zu erhalten. Er wollte aber für seine zum großen Teile bereits christlichen Völker auch die Unabhängigkeit von der germanischen Staatskirche, von welcher allerdings ihre Christianisirung ausgegangen war, erwerben und die den Sprengeln von Passau und Salzburg noch nicht unterworfenen Gebiete seines Reiches vor dieser Unterwerfung ganz bewahren. Er suchte deshalb Hilfe in Konstantinopel und bat mit

Beziehung auf das, was für die Chazaren geschehen war, um die Sendung von Lehrern und Predigern, welche seine Slawen unterrichten und im Christentume befestigen sollten. Zur Erfüllung dieser Bitte machten sich Konstantin und Method auf den Weg. Schwerlich haben sie die Bulgarei umgangen; sind sie aber hindurchgereist, so haben sie wahrscheinlich an den Arbeiten teilgenommen, welche der Bekehrung der Bulgaren gewidmet waren, und haben damals schon den Grund zu dem Einflusse gelegt, den ihr Missionswerk später auf dieses Volk geübt hat. Sie kamen etwa im Jahre 863 an den Hof Rastislavs, dessen Sitz wir nicht kennen, aber mit Wahrscheinlichkeit an einen in südöstlicher Richtung von dem jetzigen Mähren entfernten Punkt verlegen. Sie wurden ehrenvoll empfangen und begannen ihre Tätigkeit mit der Sammlung eines engeren Schülertreises, aus dem sie ein Seminarium einheimischer Priester machen wollten. Ferner lehrten sie das Volk, predigten, verbreiteten die in das Slawische übersehten heiligen Schriften und ließen wahrscheinlich auch den Gottesdienst sogleich in slawischer Sprache abhalten. Der Erfolg war groß. Dieser Erfolg läßt sich aber nicht begreifen, wenn wir Konstantin und Method in lateinischen Kirchenformen und in zarter Schonung der Rechte des Passauer Bischofs auftreten lassen. Nun aber erblühte rasch eine eifrige slawische Kirche. Die deutschen Priester, welche nur den Zehnten forderten und die von ihnen selbst kaum verstandene lateinische Liturgie vortrugen, sahen sich verlassen und lehrten zu ihren Bischöfen zurück. Unterdessen fand der Wettkampf Roms und Konstantinopels um die Bulgarei statt und es ist begreiflich, daß Papst Nikolaus I., als er von der segensreichen Wirksamkeit Konstantins und Methods in Pannonien, auf einem unbestreitbaren Gebiete der römischen Kirche, erfur, alsbald seine Sorge darauf wandte, daß keine Entfremdung in Lehre, Liturgie und hierarchischer Ordnung eintrete. Nikolaus lud zu diesem Zwecke die Brüder ein, nach Rom zu kommen. Die Slawenapostel achteten den Rechtsanspruch des Papstes und gingen auf des Papstes und Rastislavs Idee ein, eine von Konstantinopel und von den germanischen Bischöfen unabhängige pannonische Diözese aufzurichten. Dazu kam vielleicht eine besondere Ehrfurcht vor Nikolaus, dessen christliche Liebe und Weisheit sich in der bulgarischen Angelegenheit glänzend betätigt hatte. Endlich scheint Konstantin immer einen schwärmerischen Zug nach Rom gehabt zu haben. Die Brüder waren etwa vier Jahre im Lande des Rastislav und anderer pannonischer Fürsten, z. B. des Rozel, der sie kräftig unterstützte, tätig gewesen, als sie im Jahre 868 (oder 867) von vielen Schülern begleitet nach Italien reisten. Hier machten sie mit ihrer slawischen Bibelübersetzung und ihrer slawischen Messe großes Aufsehen, erfreuten sich des Entgegenkommens der um die Mission verdienten Bischöfe Formosus und Gaudericus und zogen feierlich nach der Stadt der Apostelfürsten. Papst Nikolaus war schon am 13. November 867 gestorben und hatte seit dem 14. Dezember 867 Hadrian II. zum Nachfolger. Er empfing die berühmten Slawenapostel, welche den Römern überdies die Reliquien des h. Clemens brachten, in der gebührenden Weise und übernahm es, die neue Kirchenprovinz zu legitimieren und zu organisieren. Er fand keinen Anstoß an der slawischen Übersetzung der gottesdienstlichen Schriftlektionen, an der slawischen Liturgie und an der griechischen Dogmatik, wieweil die Ausführung des hierarchischen Planes von dem Zugeständnisse dieser national- und persönlichen Eigentümlichkeiten abhing. Die Apostel und ihre Schüler sollten nun zu Bischöfen und Priestern des neuen Volkes geweiht werden, aber Konstantin war schon am Ziele seiner Laufbahn angekommen. Er empfahl noch dringlich die Schriften seines Lieblingsautors Dionysius Areopagita, mit deren Hilfe man nach seiner Meinung die Ketzer besser als gleichsam mit dem Knüttel (wie es geschehen wäre) niedergeschlagen haben würde. Darauf bezieht sich's wol, daß Anastasius Bibliothecarius in einem Briefe an Karl den Kahlen mit dem Titel eines Apostolicae sedis praeceptor beehrt. Er fühlte seine Kräfte schwinden und wollte seine letzten Tage in der heiligen Stadt in einem Kloster zubringen. Er nahm als Mönch (nicht als Bischof) den Namen Cyrillus an, mit welchem später allein benannt wurde. Für ihn als Bischof hätte der Papst gewiß einen lateinischen Namen gewählt. Er starb schon nach wenigen Wochen, am 14. Feb-

des Jares 869 (oder 868, wenn wir ihn schon 867 nach Rom gekommen sein lassen). Methodius versprach nun mündlich und schriftlich, der Lehre und den Ordnungen der römischen Kirche treu zu bleiben, wurde zum Erzbischofe für die pannonische Diözese geweiht und ging in dieselbe zurück. Dabei hatten freilich die Rechte der Metropolen von Passau und Salzburg verletzt werden müssen, und wenn man die neue Schöpfung auch so begrenzte, daß Passau keinen wirklichen Verlust erlitt, so konnte doch eine Beeinträchtigung von Salzburg in den Flußgebieten der Raab, Drau und Save nicht vermieden werden. Es erschien nun im Jare 871 eine Denkschrift, in welcher auseinandergesetzt wurde, daß Salzburg den jetzt entfremdeten Vändern das Christentum gebracht, daß es dieselben von Karl dem Großen zugesprochen bekommen und so lange besessen und verwaltet habe, bis der Grieche Methodius die Slawen verlockt und sie von römischer Kirchenlehre, Kirchensprache und Liturgie abwendig gemacht hätte. Wenn diese Denkschrift auf den deutschen König Ludwig und auf den Herzog Swatopluk, den Nachfolger Rastislavs, wirken sollte, so verfehlte sie ihren Zweck. Swatopluk erkannte die Oberherrschaft Ludwigs an, aber die slawische Kirche kam dadurch nicht in die Gewalt der deutschen Bischöfe. Ludwig mußte sich von Johann VIII., der im Jare 872 dem Hadrian gefolgt war, von der Nichtigkeit jener in Rom nie legalisirten Ansprüche Salzburgs und von der Berechtigung des Papstes zur Aufstellung des neuen Erzbischofs belehren lassen. Aber die Klagen über die Amtsführung des Methodius machten in Rom Eindruck. Alles, was slawisch und griechisch in der slawischen Kirchenprovinz war, mißfiel dem Papste Johann sehr und er glaubte, die kaum erst zugestandenen Eigentümlichkeiten wider beseitigen zu müssen und one erhebliche Gefahr wider beseitigen zu können. Daher brachte Paulus von Antona, der im Namen des Papstes in Deutschland die Anerkennung der pannonischen Diözese durchsetzte, dem Methodius den Befehl, von der slawischen Messe abzulassen. Dieser Befehl ist nicht befolgt worden und davon nahmen die Feinde Methods Veranlassung, den überhaupt der deutsch-römischen Kirche zugeneigten Swatopluk gegen seinen Erzbischof aufzubringen. Er ließ ihn in Rom verklagen und Papst Johann traf sogleich Anstalten, den Swatopluk zu beruhigen. Er rief den Method am 14. Juni 879 zur Verantwortung nach Rom, Method folgte der Citation auf der Stelle und bewirkte eine vollständige Umkehrung der Ansichten des Papstes. Johann sah ein, daß Method und seine slawische Kirche nicht angetastet werden durften, wenn man sie nicht dem Patriarchen von Konstantinopel zuführen wollte. Ferner machte gerade damals Rom den Versuch, das verloren gegangene Bulgarien wider zu gewinnen. Dieser Versuch mußte durch Verlegung der Slawen in Pannonien vereitelt, konnte aber durch Achtung des griechisch-slawischen Charakters dieser Kirche und durch ehrenvolle Behandlung des in Bulgarien hochverehrten Methodius unterstützt werden. Man konnte endlich dem Papste leicht begreiflich machen, daß das Interesse der deutschen Kirche und des deutschen States in dieser Sache durchaus nicht das seinige war. Kurz, Johann VIII. entschied gegen alles Erwarten für Method. Er schrieb an Swatopluk, er habe den Erzbischof im Glauben, Lehren und Gottesdiensthalten in Übereinstimmung mit den Vorschriften der römischen Kirche und der allgemeinen Konzilien gefunden. Er billigte und rechtfertigte ausdrücklich die slawische Messe, die slawischen Lektionen und Gebete. Er verordnete aber, daß das Evangelium zuerst lateinisch, dann slawisch vorgelesen und auf Verlangen dem Fürsten und seinem Hofe die Messe lateinisch gehalten werden sollten. Methodius wurde als Erzbischof bestätigt und bevollmächtigt und dem Schutze Swatopluks empfohlen, mit einem Suffraganbischöfe versehen und ihm ein anderer in Aussicht gestellt, damit er mit diesen beiden nach Belieben andere Bischöfe ordiniren könnte, one der deutschen Prälaten oder des Papstes weiter zu bedürfen. Alle Geistliche seiner Diözese sollten ihm gehorsam sein und Widerspenstige sollten des Landes verwiesen werden. Mit diesem Briefe kehrte Method im Jare 880 aus Rom zurück. Der Suffraganbischöf von Neitra, den er mitbrachte, war ein deutscher, Namens Wihing, den Swatopluk selbst vorgeschlagen hatte. Er trat sogleich auf die Seite der Feinde Methods und der slawischen Kirche. Er nahm den Swatopluk durch

untergeschobene päpstliche Briefe gegen seinen Erzbischof ein und dieser mußte sich trotz jenes günstigen Schreibens Johans VIII. allerlei Unbilden gefallen lassen. Er klagte es dem Papste und dieser antwortete ihm am 23. März 881, tröstete ihn, versicherte ihm, dem Swatopluk keine anderen Briefe geschrieben zu haben, und versprach ihm, bei einer spätern Anwesenheit Methods in Rom über die Sache zu richten und den Gegner zu bestrafen. Durch den Tod Johans im Dezember 882 verlor Method seine Stütze. Wiching scheute sich jetzt nicht, ihn offen anzufinden und zu verfolgen und Swatopluk ließ sich von Wiching zu demselben Verfahren hinreißen. Method mußte endlich über Wiching und Swatopluk und seine Anhänger den Bann aussprechen und das Land mit dem Interdikt belegen. Es gibt einen Brief, den Papst Stephan V. etwa im Jahre 890 über diese Zerwürfnisse an Swatopluk geschrieben haben soll und der den Bann auf Method zurückwendet und die slawische Messe ausdrücklich verwirft, aber sicher ist er von Wiching oder doch von der deutschen Partei dem Papste untergeschoben worden. Auch Dokumente, welche von Methods Handlungen in Olmütz und Brünn Kunde geben, müssen bezweifelt werden. Daß sich Methods Sprengel bis dahin erstreckt habe, ist noch nicht über alle Zweifel erhoben. Die Taufe des Herzogs von Böhmen, Boriwow, und der Ludmila am Hofe Swatopluks durch Method scheint auch in das Reich tendenziöser Erfindungen zu gehören, und hat, wenn sie geschehen ist, gewiß keinerlei Einwirkung auf die Böhmen gehabt. — Die Zeit des Todes des slawischen Erzbischofs ist nicht genau zu bestimmen. Man schwankt zwischen den Jaren von 881 bis 910. Wir folgen der pannonischen Legende, welche ihn am 6. April 885 sterben läßt. Er wurde in der Hauptkirche seines nicht nachweisbaren Bischofsitzes begraben. Welehrad bei Gradisch an der March soll dieser Ort gewesen sein. Da feierten am 5. Juli 1863 die Böhmen und Mährer das tausendjährige Jubiläum ihrer Apostel. — Methods Nachfolger war Gorassd, ein Slave. Aber es kamen traurige Geschehnisse über seine Pflanzung. Die Deutschen ließen sich nicht länger von der Vertilgung der verhassten slawischen Kirche zurückhalten. Gorassd mußte dem Wiching weichen, alle slawischen Priester wurden verfolgt und verjagt. Sie fanden Aufnahme bei den Bulgaren, zu welchen sie vielleicht erst jetzt die slawische Bibel und die slawische Liturgie brachten und von welchen später die Russen diese Kleinodien erhalten haben. Dankbar verehren für diese Arbeiten alle christlichen Slawen, besonders die Russen, die heiligen Brüder, die auch von der römischen Kirche als Heilige anerkannt worden sind, nachdem sie von verschiedenen Päpsten (auch von Gregor VII.) mit den Götzen zusammengeworfen und als Arianer verkehrt und nachdem die slawischen Kirchen in Ungarn zur Freude der Römer und Deutschen von den Magnaren zerstört worden waren.

Albrecht Vogel.

Cyrillus Lucaris, s. Lucaris.

Cyrus, hebr. שֵׁרָא, griech. *Kyros*, auf Keilinschriften *Qurus* (= Sonne, nach Ktes. [49] und Plut. [Artax. c. 1], neupers. *Khur*, *Khurshid* wiewol Lassen [Zeitschrift f. Morgenl. VI. 151] nach dem Altperf. jene Ableitung bezweifelt; falsch die Ableitung von *κύριος* bei Alian, Hesychius, Ubarbanel). Der Name des Mannes, welchen die Geschichte als den Gründer des persischen Weltreiches und als den Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft feiert, während seit dem J. 1845 drei Männer den Versuch gemacht haben, die Identität des Weltregierers und des Befreiers umzustößen. Der erste, welcher den Handschuh hinwarf, war Herzog Georg von Manchester (in s. gelehrten Buch: *the times of Daniel*), ihm folgte Prof. Ebrard (Studien und Kritiken von 1847, welche Hypothese Ebrard schon längst aufgegeben hat; s. Bd. III der alten Auflage der Encyclopädie S. 790), und eine wiewol schwächere Ausführung gab noch Diakonus Wehke (in besonderer Schrift mit dem Titel: „Cyrus der Gründer des pers. Reiches war nicht der Befreier der Juden, sondern der Zerstörer Jerusalems“, 1849).

Der Titel der letzteren Schrift besagt bereits den Sinn und die Tragweite des gemeinschaftlichen Angriffs dieser zwei Gelehrten; die bedeutendsten Punkte desselben sind: Der Gründer des persischen Weltreiches, welchen die Griechen

Cyrus nennen, ist Nebucadnezar I. (= Nabopolassar), Cambyses ist der Nebucadnezar (II.) des N. Testaments, Belsazar der letzte König der Cyrus'schen Dynastie auf dem babylonischen Thron, die Chaldäer und die Perser sind eines, der Überwinder des Belsazar und der Stadt Babylon ist Darius Hystaspis, der gefeierte Befreier der Juden ist der Cyrus des Xenophon, welcher vom Cyrus des Herodot und Ktesias himmelweit verschieden ist, daher nicht der Beherrscher des Weltreiches, sondern nur ein dem Xerxes und Artaxerxes untergeordneter Satrapenkönig.

So seltsam nun diese Verrückung der Weltgeschichte erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie von den genannten Gelehrten mit vielem Aufwande von Sachkenntnis und Kombinationsgabe vorgetragen worden ist. Die zwei Gelehrten versprechen sich dabei den Gewinn, durch ihre Verrückung der Geschichte die sogenannten Widersprüche der Profangeschichtschreiber gegen die Angaben der heil. Schrift zu lösen und dem Meistern der Bibel in diesem Stücke ein Ende zu machen. Schade nur, daß sie damit erst recht Verwirrung anrichten und den Profanschriftstellern wie dem Alten Testamente noch größere Gewalt antun *), als alle bisherigen Versuche, sie in Einklang zu bringen. Ihre Hypothese hat daher auch von Fr. Wilh. Schulz in Berlin (Theolog. Studien und Kritiken 1853, drittes Heft) eine ebenso gelehrte als scharfsinnige, durch keine Lieblingsgedanken beirrte Widerlegung gefunden.

Die Schriften, welchen wir unsere Nachrichten über Cyrus verdanken, sind auf Seite der Profanschriftsteller vorzüglich die des Herodot, Ktesias und Xenophon, dazu kommen alsdann noch einzelne Notizen aus Strabo, Diodor Sic., Plutarch, Alexander Polyhistor, Cl. Ptolemäus, Thallus, Castor, Polybius, Josephus (insbesondere was er dem babylonischen Geschichtschreiber Berofus nach erzählt), endlich das iranische Heldenbuch Schah-Naméh von Firdusi. Im Alten Testamente wird uns von Cores geschrieben am Schlusse des zweiten Buches der Chronica, im Buch Esra, in den Propheten Jesajas und Daniel, endlich in den apokryphischen Schriften von der Susanna, von Bel zu Babel und dem dritten Buch Esra.

Die Erzählungen des Herodot, Ktesias und Xenophon weichen in namhaften Punkten von einander ab; welchem von ihnen am meisten Glauben beizumessen sei, ob dem Vater der Geschichtschreibung, welcher vier Sagen kannte und die ihm wahrscheinlichste zu geben verspricht, oder dem Leibarzte des Artaxerxes, Ktesias, oder dem Tendenzschriftsteller Xenophon? darüber werden die Meinungen immer geteilt bleiben. Nach Herodot veranlaßt ein böser Traum des Astyages, Königs von Medien, denselben, seine Tochter Mandane einem der von ihm abhängigen Perser, Namens Cambyses, zur Ehe zu geben und, als ihnen ein Knabe geboren wird, denselben aussetzen zu lassen. Ein Hirte indessen erzieht das Kind als sein eigenes, bis es im zehnten Jahre als königlicher Enkel erkannt wird; der bisherige Vertraute des Königs, Harpagus, dessen Mitleid es so gesüßt hatte, büßt es auf fürchterliche Weise, Cyrus aber darf nach Beschwichtigung des Königs durch die Magier am Hofe bleiben, bis ihn der rachebrütende Harpagus zum Bunde gegen den unnatürlichen Großvater zu bereben weiß, daß er an der Spitze seiner Perser in Medien einrückt, den Astyages, dessen Heer Harpagus zu Cambyses überführt, gefangen nimmt und bis an sein Ende, wiewol in Ehren, gefangen hält

*) Zu einer der schwächsten Partien der Hebräischen Schrift gehört seine Beweisführung aus dem Buch Esra, auf welche er doch sein besonderes Gewicht legt, indem er in der großen Anzahl Juden, welche dieses Buch als im persischen Reiche befindlich voraussetzt, den Beweis erblickt, daß die Geschichte der Esra noch in der babylonischen Gefangenschaft spiele, der Cores des Alten Testaments also keinesfalls vor Xerxes gelebt haben könne! Nun ist aber doch weltbekannt, daß nur ein kleiner Teil der Juden unter Cyrus zurückkehrte, der größte und reichste Teil aber in Babylonien und Persien verblieb, wie dies der Talmud im Traktat Kidduschim selbst sagt, die Geschichte der späteren großen Rabbinenschulen zu Sura, Nahardea und Pumbeditha aufweist und das Verhältnis des gefeierten בבלי תלמוד zum geringern ירושלמי recht vergegenwärtigt.

(559 v. Chr.). Ktesias weiß von einer Blutsverwandtschaft des Cyrus mit Astyages nichts; er erzählt jedoch gleichfalls vom Angriff des Cyrus auf Medien, von der Entthronung des Astyages und läßt nun den Sieger die Tochter des Astyages, Amytis, heiraten, demzufolge Astyages noch mit einer Statthaltertschaft über die Barcaner begnadigt wird und im guten Einverständnisse mit Cyrus lebt, bis er durch die Treulosigkeit eines Eunuchen auf der Reise durch die Wüste verschmachtend seinen Tod findet. Xenophon endlich weiß gar nichts von Zerwürfnissen zwischen Cyrus und Astyages, schildert aber letzteren auch als den mütterlichen Großvater des Cyrus, erzählt, wie sich Cyrus von seinem zwölften Jahre an am medischen Hofe aufhält, im sechzehnten Jahre schon ein Heer gegen die Assyrer anführt, dann nach Persien zurückkehrt, von da aus an der Spitze persischer Truppen seinem Oheim Chazares II. (nach Herodot aber hatte Astyages gar keinen Son) gegen die Assyrer zu Hilfe gesendet und mit dem Oberbefehl über die ganze medisch-persische Heeresmacht betraut wird. In dieser Eigenschaft besiegt er den Crösus von Lydien, schlägt dann die Babylonier, erobert Babylon und macht der Herrschaft seines letzten Königs Nabonned ein Ende. Chazares gibt ihm nun seine Tochter (nach Ktesias die Tochter des Astyages) zur Ehe und damit das Successionsrecht in Medien, in kraft dessen er, wie er nach seines Vaters Cambyses Tod medischer Satrapenkönig über Persien geworden war, nun nach des Chazares Tod (536 v. Chr.) den medisch-babylonischen Herrscherthron besteigt. Zügen nach Osten und gegen räuberische Stämme des Kaukasus folgte nach Herodot die Besiegung des Crösus und die Unterwerfung von Kleinasien; Darius vollendet sie, indessen Cyrus selbst sich nun gegen Babylon wendet, ohne dessen Einverleibung in sein Reich er Kleinasien nicht hätte behaupten können, zumal Nabonned ein Verbündeter des Crösus gewesen war. Cyrus besiegt dann die Babylonier erst in offener Feldschlacht, leitet darnach den Euphrat oberhalb Babylons aus seinem Bette, dringt in einer Nacht, da die Babylonier sorglos ein Fest feiern, in dem Flußbette in die Stadt und entreißt dem Könige, den er gefangen fortführt, die Herrschaft. Phönizien und Tyrus ergeben sich nun, wie es scheint, freiwillig auf die gleichen Bedingungen hin, unter welchen sie von Babylon abhängig geworden waren; die Ausführung der Pläne gegen Aegypten aber überläßt Cyrus seinem Sone Cambyses. Während nun Xenophon den großen König im Frieden und zu Hause sterben läßt, erzählt Ktesias, daß er in einem Kriege gegen Amoräns, König der Derbiker, Herodot, daß er im Kriege gegen Tomyris, die Königin der Massageten, beides scythische Völkerschaften, das Leben verloren habe; nach Ktesias lebt er, auf den Tod verwundet, noch zwei Tage, so daß er den Cambyses zum Thronfolger ernennen, dem jüngern Son Tanyoxartes einige Provinzen tributfrei zuteilen kann, und stirbt nach 30jähr. Regierung; nach Herodot fällt er in der Schlacht, die feindliche Königin schneidet ihm das Haupt ab und steckt es in einen Schlauch Blut mit den Worten: „Da sättige dich, Tyrann!“ Seine Regierungszeit wird hier zu 29 Jahren berechnet.

Hierzu kommen nun noch vereinzelt Angaben der übrigen Profanschriftsteller, woraus wir Folgendes ausheben: Strabo erzählt, daß Cyrus vor seiner Thronbesteigung *Αγαδάτης* geheißten habe. Im Haine von Pasargada fand Alexander der Große nach Arrian, Strabo, Plutarch u. das Grabmal des Cyrus von Magiern bewacht. Berosus bestätigt die Zeitfolge der Eroberungen und die Feindschaft gegen Babylon, indem er sagt: „ὄψεως δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ (nämlich des Nabonned) ἐν τῷ ἑπτακαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὸς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμειος πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὠρομησὶν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας“. Das iranische Heldenbuch Schah-Nameh erzählt von einem Kay Kosbru (Chošrew) — dem zweiten Vorfahren des Gustasp (Gyhtaspes), unter welchem nach dem Zendavesta und nach Agathias Zoroaster gelebt haben soll, — eine ähnliche Jugendgeschichte wie Herodot von Cyrus (dagegen soll dieses Buch einen spätern „Koresch“ als Beschützer der Juden nennen); ein König Lohorasp gelangt durch Wal auf den Thron; Kondhemir und der Verfasser des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra; sein Son Guschtasp führt die Religion des Zerdadsch ein, hat einen Minister hängen

lassen und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abstammte. Ungleich wertvoller als alle diese einzelnen Sagen sind uns schließlich folgende chronologische Daten: Cyrus fing nach der einstimmigen Angabe des Diodor Sic., Thallus Rastor und Polybius (cfr. Euseb. praep. evang. X. 10, p. 488) seine Regierung an im ersten Jar der 55. Olympiade, d. h. 4154 oder 4155 per. Jul., 559 v. Chr. Außerdem wird es bestätigt durch eine Mondfinsternis, die sich nach Ptolemäus im 7. Jare des Cambyses ereignet hat und von allen Astronomen und Chronologen auf das J. 4191 per. Jul., 523 v. Chr. berechnet wird, wornach Cambyses 529 v. Chr., 30 Jare nach dem Regierungsantritt seines Vaters, zur Regierung kam. Die Zeit des Nabopolassar aber, welcher*) dem Nabnet I. des Herodot entspricht und der Vater Nebucadnezars oder Nabnets II. war, wird, ebenfalls durch eine Mondfinsternis, um etwa 66 Jare früher bestimmt, da dieselbe in sein 5. Jar fiel und von den meisten Astronomen auf das J. 4093 per. Jul., 621 v. Chr. ausgerechnet wird. Die Rechnung des Canon Ptolem., nach der verbesserten Ausgabe, wie sie Calvisius und Bengel vorlag, stellt sich dann mit christlichem Datum also:

| | |
|--|-------------------|
| Nabopolassar | reg. von 625—604, |
| Nabocolassar (= Nebucadnezar) | " " 604—561, |
| Isbarodame (= Evilmerodach, sein Son und Mörder) | " " 561—559, |
| Niricassolassar (sein Schwager und Mörder) | " " 559—555, |
| Nabonned (= Belsazar, vom sterbenden Vorgänger zum Nachfolger ernannt) | " " 555—538. |
| Dann folgen: | |
| Cyrus (bisher nur Oberbefehlshaber u. Satrap über Persien) | " " 538—529, |
| Cambyses | " " 529—521, |
| Darius I. | " " 521—486, |
| Xerxes | " " 486—465, |
| Artaxerges | " " 465—424, |
| Darius II. | " " 424—405. |

Was sagen uns nun die Schriften des A. Test.'s von Cores?

Man hat die Schwierigkeiten hier in zweifacher Richtung gesucht: hinsichtlich der Chronologie und hinsichtlich der Charakterverschiedenheit des alttestam. Cores vom Cyrus der Profanschriftsteller. In ersterer Hinsicht wird man wol über einige kleine Verlegenheiten, welche der Text der verschiedenen Schriften bereitet, nie ganz hinwegkommen; allein was schadet dies viel? Dafür, daß Cores nach der bisherigen Anschauung der große Perserkönig Cyrus war und dieser kein Chaldäer, sprechen die Angaben des A. Test.'s allzu deutlich, als daß jene Kleinigkeiten uns stören und die Künsteleien der modernen Hypothese verlocken könnten. Sie schildern uns den Cores

- 1) als einen Perser (כֹּרֶשׁ פֶּרְסִיָּא Dan. 6, 29) und zwar als Gottesgeißel über die Chaldäer und Babylonier (Jes. 48, 14);
- 2) als den König in Persien (מֶלֶךְ פֶּרְסִיָּא 2 Chron. 36, 22. 23; Esr. 1, 1. 2; 4, 5; Dan. 10, 1. 3; Esr. 2, 3; 5, 13);
- 3) dabei als Feldherrn des Oberkönigs Darius, für welchen er Babel erobert (Dan. 6, 1), welchem Cyrus auf den Thron folgt und welcher (nämlich Darius) in Euf. 65 auch Astyages genannt wird; darauf
- 4) als König zugleich über Medien und Babylon (nicht: Babylon und Medien) (Esr. 5, 13. 17 u. 6, 2. 3);

*) Gleichfalls durch eine Sonnenfinsternis bestätigt, welche eintrat unmittelbar ehe Nabnet I. den Frieden vermitteln half zwischen Cyaxares von Medien und Alyattes von Lydien, J. 4129 per. Jul., 585 v. Chr., sowie durch die Etymologie der Namen

La — by — net und
Ne — bukad — nezar.

Cfr. Scaliger's emend. temporum, p. 577 a.

- 5) als Eroberer und Gründer eines Weltreiches (Jes. 45, 1—3. 14; zu dieser Schilderung paßt doch der von Bezze hypothetisirte Cores gar nicht;
- 6) als den vierten Herrscher vor Xerxes (Dan. 11, 2);
- 7) als den Verstörer der babylonischen Dynastie und des chaldäischen Götzendienstes (Jes. 46, 1; 48, 14; Dan. 2, 39; 8, 3. 4. 20);
- 8) als einen Verehrer des wahren Gottes (2 Chron. 36, 23; Esr. 1, 2), nachdem er sich auch schon zur Anbetung von Götzen herabgelassen hatte (vom Bel zu Babel 3. ff.);
- 9) als den Befreier der Juden und den Stifter des Tempelbaues (Jes. 44, 28; 45, 13; 2 Chron. 36, 23; Esr. 1, 2 ff.; 5, 13; 6, 3 ff.); darum
- 10) als einen Hirten Gottes, der Seinen Willen über Israel vollenden soll, ja als einen Gesalbten des Herrn (Jes. 44, 28; 45, 1), dessen Geist der Herr erweckt hat (2 Chron. 36, 22. 23; Esr. 1, 1; Jes. 45, 13).

Was auf Cores einen so tiefen und günstigen Eindruck ausgeübt hat, zeigt die hl. Schrift an, indem sie erzählt, 1) welche Rolle Daniel beim Sturz des babylonischen Reiches spielte (Dan. 5, 28. 30); 2) welche hohe Stellung demzufolge dem Daniel schon bei Darius, dem König der Meder, dessen Feldherr Cyrus damals noch war, angewiesen ward und wie er sich an dessen Hof schon als den durch keine Gefahr zu erschütternden, aber auch der wunderbarsten Bewahrung sich erfreuenden Diener seines Gottes bewährte, also: daß schon Darius den Gott der Juden als den einzig wahren Gott verkündigen läßt (Dan. 6); 3) welche Erfahrungen von der Nichtigkeit des Götzendienstes dem Glauben Daniels gegenüber auch Cores machen darf (vom Bel zu Babel 17 ff.). Dazu fügt Josephus die Meldung: „*Ταῦτα* (daß Jehovah der ware Gott sei) *ἔγνω Κύρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαίας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα*“ οὗτος γὰρ ἐν ἀπορρήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν θεόν (folgt die Stelle Jes. 44, 28) — — *ταῦτ' οὖν ἀναγνόντα τὸν Κύρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὄρημί, τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. καλέσας τε τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν ἐν Βαβυλῶνι Ἰουδαίων συγχωρεῖν αὐτοῖς ἔφη βαδίζειν εἰς τὴν αὐτῶν πατρίδα κτλ.* (Antt. 11, 1. 2).

Ebenso wenig als die kleinen chronologischen Mängel kann es uns irren machen, daß die Schilderungen der Profanschriststeller lange nicht zu dem Bilde, daß wir aus Jesajas und Daniel von Cores erhalten, hinanreichen wollen, wenn wir bedenken, 1) wie gerade solche Augenblicke, in welchen sich das Höchste einem edleren Menschen offenbart, am seltensten zur Kenntnis der Mit- und Nachwelt kommen; 2) wie auch den Höchstgestellten auf Erden beim Besten, was sie zum Gemeinut ihrer Völker machen möchten, die Hände gebunden sind und die zähe Masse dafür unempfänglich entgegensteht; 3) wie getrübt dafür das Auge gerade griechischer Schriftsteller und namentlich des aus ägypt. (dem Cyrus und Cambyses totfeindlicher) Quelle schöpfenden Herodot sein mochte; endlich 4) daß ein Weltherrscher, der, wie wir von Cyrus vermuten müssen (vgl. Xen. VIII, 1. 23), seiner Weltmonarchie ein geistiges Band zu geben suchte, indem er im Orden der Magier alle geistigen Kräfte seines Reiches zu vereinigen und die Gegensätze der vorderasiatischen Kulte in der heimischen Verehrung des Feuers als der irdischen Existenz des Lichtes zu versöhnen bedacht war, ein Mann gewesen sein muß, welcher auch der alttestamentlichen Religion und dem Umgange eines Daniel nicht wenig zugänglich war, wenn er auch Fingerzeige, wie sie Jesajas im Zusammenhange jener Weissagung (Jes. 45, 5 — 12) mit sichtbarer Beziehung auf die persische Religion beifügte, noch sehr nötig haben mochte. Mit der herrschenden Ansicht wol vereinbar und sehr wahrscheinlich bleibt dagegen die Vermutung Bezzes, daß Daniel und Zoroaster identisch seien, sofern Daniel wenigstens nicht one Ein-

fluß auf den Zoroastrismus war und mit dem ursprünglichen Zoroaster in der Erinnerung des Volkes zu einer Person verschmolz. W. Preffel.

Ungarische Confession, s. ungarische Confessionen.

Coleridge, Samuel Taylor, das jüngste von 11 Kindern des Pfarrers von Ottery St. Mary in der englischen Grafschaft Devonshire, war am 2. October 1772 geboren. In seinem neunten Jahre verlor er seinen Vater, fand aber durch Freunde Aufnahme in der berühmten Schule Christ's Hospital in London. Hier wurde er unter der trefflichen Leitung des Schulrektors Bowyer in ein gründliches Studium der Klassiker, auch Shakespeares und Miltons eingeführt. Der Knabe zeigte schon frühe dichterisches Talent und großes Interesse an philosophischen und theologischen Fragen. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, trat er im September 1791 in das Jesus College in Cambridge ein, wo er bald einen Preis für die beste griechische Ode „über Sklavenhandel“ gewann. Nicht so glücklich war er bei der Bewerbung um ein Stipendium, das ihm den Aufenthalt auf der Universität erleichtert hätte. Gedrückt von Schulden und Sorgen verließ er, ohne promovirt zu haben, die Universität und ließ sich in einem Anfall von Verzweiflung für ein Dragonerregiment anwerben, wurde aber auf Verwendung seiner Freunde wider entlassen und kehrte auf kurze Zeit nach Cambridge zurück. Da er aber hier keine Aussicht auf eine sorgenfreie Stellung hatte, und ihm bei seiner Hinneigung zum Unitarrianismus die Lust zum Eintritt in den Kirchendienst mangelte, so entschied er sich für eine litterarische Laufbahn. Er schloß sich an Rob. Southey an, der damals in Bristol sich aufhielt, und ihn in einen Kreis von jungen Männern einführte, die wie Southey und Lovell voll Begeisterung für die französische Revolution eine neue Ordnung der Dinge begründen wollten. Sie träumten von einer „Pantokratie“, die sie in Amerika ins Werk zu setzen beschlossen. Der Plan zerschlug sich; nur ein Theil des Programms wurde ausgeführt, daß nämlich die drei Jünglinge drei Schwestern, Namens Frider, heirateten. Coleridge ließ sich in Nether-Stowey bei Bridgewater in Southey's Nähe nieder; bald gesellte sich auch Wordsworth zu ihnen, von Coleridges Persönlichkeit angezogen. Das Feuer der politischen Reformgelüste war bald verrauchet, aber auf dem Gebiet der Poesie wollte Coleridge mit seinen Freunden eine neue Ara beginnen. Sie brachen mit der steifen und lammen Kunstpoesie des 17. Jahrhunderts und kehrten zu der frischen und freien Naturpoesie zurück. Ihr erstes gemeinsames Auftreten in den „Lyrical Ballads“ 1798 bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der englischen Poesie, Coleridges Beitrag dazu „Ancient Mariner“, dem bald „Christabel“ folgte, haben seinen Dichterruf begründet. Die schöne einfache, melodische Sprache in diesen Gedichten ist nicht leicht übertroffen worden, wie denn Coleridge überhaupt sich durch große Meisterschaft in der Sprache hervortat, sodaß viele von ihm neugeprägte Ausdrücke gangbare Münze wurden. Die neue von den Freunden eingeschlagene Richtung wurde später mit dem Namen Lake-School (See-Schule) bezeichnet nach dem Seebdistrikt von Cumberland, wo sie von 1800 an längere Zeit zusammenlebten. Zuvor aber hatte Coleridge mit Wordsworth eine Reise nach Deutschland gemacht. Coleridge blieb längere Zeit in Göttingen, wo er Vorlesungen von Blumenbach, Eichhorn und Tychsen hörte und sich mit der Geschichte der deutschen Litteratur und Philosophie angelegentlich beschäftigte. Eine Frucht dieser Reise, wozu ihm seine Freunde Wedgwood die Mittel gegeben, war die nach einem Manuscript gefertigte Uebersetzung von Schillers Piccolomini und Wallensteins Tod (1800). Nach England zurückgekehrt, wohnt er bis 1810 meist im Seebdistrikt mit seinen Freunden, dazwischen war er fast ein Jahr in Malta, auch in Rom. Später siedelte er nach London über, und verbrachte die 19 letzten Jahre seines Lebens bei seinem Freunde Gillmann in Highgate, unter dessen ärztliche Behandlung er sich stellte, weil er, um für körperliche Leiden Vinderung zu finden, sich an den Genuß des Opiums gewöhnt hatte. Hier sammelte sich immer ein großer Kreis von Freunden und Verehrern um ihn bis an sein Ende, das am 25. Juli 1834 erfolgte. Er hinterließ zwei Söhne, deren einer, Hartley, ebenfalls Dichter und Schriftsteller war, und eine reichbegabte Tochter Sara, welche ihres Vaters Nachlaß herausgab.

Coleridge war ein reichbegabter Mensch, zum Dichter wie zum Philosophen angelegt. Aber diese verschiedenartigen Anlagen traten sich oft hemmend in den Weg. Er war zu sehr Dichter, um ein strenger Denker zu sein, zu sehr Philosoph, um sein dichterisches Talent zur vollen Entwicklung kommen zu lassen. Ein Träumer und Sonderling von Kind auf, übte er doch auf Alt und Jung eine merkwürdige Anziehungskraft aus durch eine seltene Unterhaltungsgabe, durch Witz und Humor wie durch den Ernst, mit dem er die wichtigsten Fragen belehrend und anregend behandelte. Auf seiner Stube im College fesselte sein Gespräch die Studirenden stundenlang. In seinen reiferen Jahren sammelten sich litterarische Größen wie Lamb, Wordsworth, Leigh-Hunt und Carlyle um ihn, und in seinem hohen Alter galt er noch der Jugend als eine Art Prophet, als Magus, der den Schlüssel zu den Geheimnissen der Vernunft und Offenbarung habe. Sein Wissen umfasste klassische und moderne Poesie und Philosophie und keiner seiner Landsleute kam ihm gleich an Kenntniß der deutschen Litteratur. Als Kritiker auf dem Gebiete der Poesie und Kunst wurde er besonders hochgeschätzt. Aber bei all seinem Wissen, bei all seinen bedeutenden Anlagen fehlte ihm die Energie, die letzteren völlig zu entwickeln, das erstere recht zu verwerten. Material genug, im einzelnen zum teil trefflich zugerüstet, aber keine Verarbeitung des überall zerstreuten Stoffes zu einem Ganzen nach festem Plan. Er liebte es, was ihm gerade in den Wurf kam, zu halten und zu besprechen, oder Stellen aus andern Schriftstellern, die ihn fesselten, reflektirend und kommentirend zu behandeln. Coleridge selbst geleistet, als durch die vielseitige Anregung, die er gegeben, die neuen Wege, die er angebant und nicht zum mindesten dadurch, daß er einen Ideenverkehr zwischen England und Deutschland eingeleitet hat.

Es ist schon berührt worden, was Coleridge als Dichter geleistet, aber noch mehr als auf dem poetischen Gebiet ist auf dem religiösen eine neue Richtung von ihm ausgegangen. Bei der aphoristischen Behandlung des philosophischen und dogmatischen Stoffes, die er angewandt hat, ist es nicht leicht, seine Anschauungen in ein klares System zu bringen, d. h. zu tun, was er selbst nicht gewagt hat. Während die einen ihn ansehen als den gründlichsten Verteidiger der geoffenbarten Religion, als den tüchtigsten Vorkämpfer gegen Deismus und Pantheismus, erklären ihn andere für einen Neuplatoniker oder gar für einen Pantheisten. Eine Frage hat er verschiedene Phasen durchgemacht von der empirischen Philosophie durch Pantheismus zum christlichen Theismus. In seinem jugendlichen Freiheitsdrang machte er sich los von den Dogmen der englischen Kirche und schloß sich der unitarischen Richtung als der scheinbar vernunftgemähesten an. Sein Aufenthalt in Deutschland aber wurde ein Wendepunkt für ihn. In Kant und Jacobi, Spinoza und Schelling trat ihm eine ganz andere Philosophie entgegen, als die der englischen Empiriker. Von Lessing und Eichhorn lernte er Kritik. Am meisten schloß er sich an Kant an, über den er jedoch in positiver Richtung hinausging. Zugleich nahm er neuplatonische Ideen auf und bildete sich so, eklektisch verjarend, die Anschauung, die er in der *Biographia Literaria* (1816), die zugleich seine innere Entwicklung zeigt, sodann hauptsächlich in seinen *Aids to Reflection* (1825), in seiner Abhandlung *On the Constitution of Church and State* und sonst dargelegt hat. — Versuchen wir darnach, was freilich bei manchen Widersprüchen nicht leicht ist, eine Darstellung seiner Auffassung.

Coleridge erkennt die Forderungen des Glaubens und Wissens als gleichberechtigt an. Wie es ihm Herzenssache ist, den ganzen Inhalt der Offenbarung, namentlich die spezifisch-christlichen Lehren festzuhalten, so ist ihm auch alles daran gelegen, die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung darzutun. „Der christliche Glaube“, sagt er, „ist die Vollendung der menschlichen Vernunft.“ Je weniger aber diese Wahrheit allgemein erkannt wird, um so nötiger ist es, den richtigen Weg dahin zu zeigen, und Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, die zu falschen Schlüssen und zur Verwerfung christlicher Lehren führen. Er tut dies, indem er in seinen *Aids to Reflection* eine Anleitung zum richtigen Denken gibt. Vor allem ist eine klare Definirung und richtige Anwendung der Begriffe nötig. Denn viel Ver-

wirung wird dadurch angerichtet, daß ein Wort, das in verschiedenen Gebieten verschiedenes bedeutet, von einem auf das andere übertragen wird, als hätte es nur eine bestimmte Bedeutung. Um einen sicheren Anfang des Denkens zu machen, muß der Mensch erst sich selbst erkennen, um von hier aus aufzusteigen zur Erkenntnis Gottes, nach dessen Bild er geschaffen ist. Im Unterschied von dem bloß natürlichen findet nun der Mensch etwas geistiges in sich. Und ist etwas geistiges in ihm, so ist es sein Wille. Diesen Willen aber findet er ebenso bestimmt durch das Gesetz des Gewissens, wie gehemmt durch das Böse. Dieses Dreifache also, das Gesetz des Gewissens, den verantwortlichen Willen und das Böse findet er tatsächlich vor, als etwas, das zu beweisen weder möglich noch nötig ist. Es ist so das ethische Wesen des Menschen, das Fundamentale und Centrale in ihm, und von hier aus muß alles Denken beginnen. Dem entsprechend ist das Wesen der Religion ethisch, „Zweck und Ziel aller Religion ist praktisch: die sittliche und intellektuelle Hebung des Menschen“. Das darauf gerichtete Denken ist die praktische Vernunft, Willen, Gewissen und Moralität in sich schließend. In allen Fragen der christlichen Lehre hat die praktische Vernunft zu entscheiden. Dies ist weder Sache des Verstandes, der über die Grenzen der sinnlichen Erfahrung nicht hinausgehen kann, noch des spekulativen Denkens. Letzteres geht von gewissen Prinzipien aus, denen es eine Art begrifflicher Existenz verleiht und die es mit Hilfe der Phantasie, in reale Objekte umsetzt, was allezeit zu leeren Theorien und falschen Schlüssen geführt hat, zumal da diese so substantiierten Begriffe häufig mit demselben Wort bezeichnet werden, wie Gegenstände des religiösen Glaubens. Die spekulative Vernunft hat auf religiösem Gebiet nur eine formale und negative Bedeutung, sie hat zu zeigen, daß die christlichen Lehren der waren Vernunft nicht widersprechen. Die Erkenntnisquelle der religiösen Wahrheiten ist die praktische Vernunft. Denn sie ist die Gabe Gottes, der die höchste Vernunft ist und in dessen Licht wir das Licht sehen. So ist sie das intuitive Vermögen, und die Ideen, die sie schaut, die als die göttlichen sich in ihr spiegeln, haben Realität. — Es fragt sich aber nun, welche Stellung die praktische Vernunft zu der heil. Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit und als höchster Autorität in Glaubenssachen einnimmt. Coleridge sagt, man muß das Evangelium darauf ansehen, als was es sich gibt, „das Evangelium ist nicht ein theologisches System, kein Syntagma theoretischer Sätze und Schlüsse, um das spekulative Wissen, sei es das ethische oder metaphysische, zu erweitern, sondern es ist eine Geschichte, eine Reihe von Tatsachen und Ereignissen, die erzählt oder erklärt werden. Diese enthalten, oder richtiger gesagt, sind doktrinale Wahrheiten, aber doch Tatsachen und Erklärung von Tatsachen“. Und in betreff der Inspiration sagt er, die Bibel ist nur soweit inspirirt, als sie die Stimme Gottes ins Herz bringt. Somit ist die Bibel nicht im strengen Sinne die Quelle der Offenbarungswahrheit, nicht die oberste Richterin in Glaubenssachen. Es ist vielmehr die praktische Vernunft, das intuitive Vermögen, oder das christlich-ethische Bewußtsein die höchste Autorität. Alles wird nur darauf angesehen, welche Bedeutung es habe für das sittliche Wesen des Menschen. Bei der Lehre von der Gnadenwahl z. B. ist das praktisch-religiöse Interesse nur das, daß dem Gläubigen eine gewisse Hoffnung der Seligkeit gegeben wird, die er nicht seinem Verdienst, sondern der Gnade Gottes dankt. Bei der Lehre von dem alleinigen Heil in Christo wird uns nur gesagt, daß wir es bei ihm und nirgends sonst suchen sollen, aber es wird nicht gelehrt, was Gott einst mit Sokrates und andern Heiden tun wird. Der ethische Charakter von Coleridges Anschauung tritt besonders hervor in der Lehre von Sünde, Wiedergeburt und Rechtfertigung. Erbsünde bedeutet nur die von Adam an herrschende Unfreiheit des Willens. Die Sünde entspringt in dem Willen, der sich zum Bösen bestimmt und damit die Freiheit und Kraft zum Guten verliert, aber er kann sich wider freimachen, wenn er durch Selbstunterwerfung unter das universale Licht, das Licht Gottes im Gewissen, ein vernünftiger Wille wird. Dies ist die Wiedergeburt und der Mensch wird dadurch fähig eines lebendigen Verkehrs mit dem göttlichen Geiste. So ist das Wort der Erlösung eine ethische Tat des Subjekts. Für eine objektive Erlösungstat bleibt nicht Raum. Wol wird be-

hauptet, alles Heil gehe von Christo aus, aber sowol dessen Person als sein Werk bleibt ein Mysterium, denn die Leidensfähigkeit läßt sich nicht mit seinen göttlichen Attributen zusammendenken, und ein stellvertretendes Leiden ist vollends mit ethischen Begriffen unvereinbar. So bleibt nur die Vorbildlichkeit übrig und der ethisch anregende Eindruck, den der Gläubige von der Person und dem Tun Christi empfängt. — Wenn nun überhaupt nur das ethische Bewußtsein über religiöse Fragen zu entscheiden hat und aufnimmt, was ihm gemäß ist, alles übrige aber aus dem Kreise der christlichen Lehre hinausweist oder als Mysterium stehen läßt, so hat man sich allerdings die Aufgabe, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Lehren darzutun, leicht gemacht, und es hilft wenig, wenn, um den ganzen Offenbarungsinhalt zu retten, darauf hingewiesen wird, daß man wol glauben könne, was alle Vernunft übersteigt. Manche Lehren, wie die von der Trinität, werden nicht als Gegenstände der praktischen Vernunft bezeichnet, obwol gesagt wird, die allein ware Idee von Gott schließe in ihrer Entwicklung die Dreieinigkeit in sich. Nur wird diese im Anschluss an den Neuplatonismus aufgefaßt: der Vater als die absolute Thesıs seines eigenen Seins, der Son: Logos, absolute Antithesıs und der Geist als absolute Synthesıs, Liebe. Neuplatonische Ideen liegen überhaupt der ganzen Anschauung Coleridges zu Grunde. Der Logos, das göttliche Licht, ist der Menschheit immanent. Er hat sich in der Geschichte geoffenbart, in der Religion wie in der Philosophie und Poesie. Am vollkommensten ist er in Christo und in dem Christentum zur Erscheinung gekommen; aber neben Paulus und Johannes haben auch Sokrates und Plato eine Stelle, neben den Propheten auch die Dichter und Philosophen. Der Logos führt die Menschen zu immer höherer sittlich-intellektueller Entwicklung nicht bloß in diesem Leben, sondern auch im künftigen; und ist damit Raum gegeben der Widerbringung aller Dinge. — Es ist kein Wunder, daß ein Versuch, das Christentum zu einer alles ware, gute und schöne in der Welt vereinigenden Religion zu erweitern, ebensoviel Widerspruch als Beifall gefunden hat. Der sittliche Ernst, der irenische Ton in Behandlung der Sache, das mystische Element in der intuitiven Vernunft, die Hervorhebung der ethischen Seite des Christentums, die Versöhnung von Glauben und Wissen, die Anerkennung des Guten in jeglicher Form, die univierselle Tendenz und der weite Spielraum, der der individuellen Auffassung gelassen war — das alles schien den Anforderungen der Zeit mehr zu entsprechen als jede andere Form des christlichen Bekenntnisses. Daß aus diesen Elementen eine neue Kirche sich nicht bauen ließ, liegt auf der Hand. Aber die vielen, die durch Coleridge angezogen wurden, haben das eine oder andere sich angeeignet und weiter fortgebildet. Es ist durch Coleridge hauptsächlich der Anstoß gegeben worden zu der liberalen Richtung in der englischen Kirche, die den Namen Broad Church trägt.

G. Schell.

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterschule. Simon Dach wurde geb. am 29. Juli 1605 zu Memel. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetscher der litthauischen Sprache, seine Mutter Anna, geb. Lepner, gehörte einer angesehenen Familie an, ihr Großvater war Bürgermeister von Memel. Schon früh wurde Simon Dach für das theologische Studium bestimmt. Er besuchte die Stadtschule und bewährte schon hier poetische und musikalische Begabung, letztere im Weigenspiel. Vierzehn Jar alt kam er nach Königsberg in das Haus des Diakonus am Dom, Johannes Vogler, eines Sachsen (er stammte aus Croppenstedt), der mit der Schwester seiner Mutter verheiratet war, und wurde in die Domschule gebracht, deren Rektor Petrus Hagius war, ein Dichter geistlicher Lieder und Verfasser zweier asketischer Schriften in poetischer Form, deren eines der Erbauung der Schüler dienen sollte, deren anderes die Schäden des Landes

aufbedeckte und an die Stände gerichtet war. Die in Königsberg 1620 ausbrechende Pest führte den jungen Dach im Anfang des Jahres nach Memel, das Nachlassen der Krankheit aber schon zu Ostern desselben Jahres nach Königsberg zurück. Bald darauf begleitete er einen Verwandten, Martin Wolber, einen Pommeren (aus Pasewalk gebürtig), der, nachdem er während der Pestzeit den Geistlichen der Domkirche als Prediger adjungirt gewesen war, jetzt 21 Jahre alt zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg ging, als Samulus. Zugleich setzte er selbst seine Studien auf der Wittenberger Stadtschule fort. Durch Vermittlung Wolbers kam er mit den Theologen Balduin und Meißner in näheren Verkehr. Nach dreijährigem Aufenthalte daselbst begab er sich nach Magdeburg, wo ihn sein Verwandter, der Archidiaconus Christian Vogler, aufnahm. Auf dem dortigen Gymnasium genoss er den Unterricht von Evenius, Bloch, Wöser mit so großem Erfolg, daß er 1625 eine Abhandlung in griechischer Sprache, Johann Vogler, Christian Vogler, Martin Wolber gewidmet, zu veröffentlichen und zu verteidigen wagte. „Sie führt den Titel: *Ἡ διάλεκτος ἑξωτερικὴ θεολογικο-φιλοσοφικὴ, περὶ τῆς τῶν ψευδομαθηματικῶν ἀστρολογίας κριτικῆς τῶν ἐτυχητῶν καὶ ἀτυχητῶν ἀνδροπικῶν κτλ.* und enthält auf 14 Seiten in Quart 49 Thesen mit Aussprüchen der Bibel, der alten Philosophen, der Kirchenväter, Luthers, Calvins, Melancthons u. s. w. über Astrologie“ (Desterley S. 25). Aber schon im folgenden Jahre verließ der Jüngling Magdeburg, von Pest und Krieg vertrieben, und kehrte, von Mansfeld'schen und Wallensteinschen Truppen öfters gefährdet, durch die Mark über Lüneburg, Hamburg und Danzig nach Königsberg zurück. Am 21. August 1626 wurde er in die Pal der akademischen Bürger der Albertina aufgenommen. Er studirte Theologie und Philosophie, nahm an den öffentlichen Disputationen und homiletischen Übungen teil, beschränkte sich aber je länger je mehr auf das Studium der humanistischen Wissenschaften, vor allem der lateinischen und griechischen Poesie. Zu dem Entschlus, vom theologischen Studium zurückzutreten, mag die theologische Streitfucht, die er in nächster Nähe kennen lernte, und die sein friedliebendes Gemüt gewiß peinlich berührte, beigetragen haben. War doch der Kampf zwischen Caspar Mubius, Pfarrer in Cauen, einem Mecklenburger (aus Parchim gebürtig), der Rathmanns Ideen verfocht, und Cblestin Myslenta, dem gelehrten theologischen Professor an der Albertina und Pfarrer am Dom, der die lutherische Orthodoxie fürte, schon im vollen Gange. Dach mußte sich sagen, daß er die Stellung eines Geistlichen nicht bekleiden könne, one mehr oder weniger in theologisch-kirchliche Kämpfe hineingezogen zu werden. Dem widerstrebte aber sein irenisches Gemüt. — Noch Student als Privatlehrer beschäftigt, setzte er auch hernach diese Tätigkeit fort, bis er durch Vermittlung des Ratsherrn Christian Polikein, dessen Kinder er unterrichtet hatte, 1633 zum vierten Kollaborator an der Domschule, nach drei Jahren zum Konrektor an derselben ernannt wurde. Sein an sich schwächlicher, zu Brustbeschwerden geneigter Körper erlitt durch dieses mühevolle, und mit mancherlei Ärger von Seiten der Eltern der Schüler verknüpfte Amt schwere Schädigungen. Förderung seiner Talente und Erquickung des Gemüths gewährte ihm eine Reihe hervorragender Männer, die treue und innige Freundschaft mit ihm schlossen. Es waren dies Heinrich Albert, am 28. Juni 1604 zu Lobenstein im Voigtland geboren, der, nachdem er in Leipzig anfangs die Rechte studirt, dann in Dresden unter Leitung seines, italienischen Meisters folgenden, Oheims Heinrich Schütz dem Studium der Musik sich zugewandt hatte, 1626 als Tonkünstler nach Königsberg kam. 1631 wurde er Organist an der Domkirche, am 9. Febr. 1638 vermählte er sich mit Elisabeth Starde. Er starb am 10. Okt. 1651. Seine Versuche, die Grundsätze italienischer Musik zur Geltung zu bringen, blieben erfolglos. Zu spät, um bedeutende Leistungen hervorzubringen, schloß er sich an die preussische, von Eccard begründete und durch Stobäus fortgesetzte Tonschule an. Doch war er ein glücklicher Erfinder ansprechender Liedweisen. Auch dichterisch begabt war er. Wir besitzen von ihm weltliche und geistliche Lieder. Unter den letzteren sind die bekanntesten das Morgenlied: „Gott des Himmels und der Erde“ und das Sterbelied: „Einen guten Kampf hab ich“. Wir nennen ferner den hervorragenden Tonkünstler und auch poetisch begabten Johann Stobäus, geb.

in Graudenz den 6. Juli 1580. Er wurde 1602 Kantor am Dom, 1626 Kapellmeister an der Schloßkirche. 1607 verheiratete er sich mit Elisabeth Hausmann, 1617 nach deren Tode mit der verwitweten Frau Regina Möller. Am 11. Sept. 1646 starb er. Er war ein ebenbürtiger Schüler Eccards. Den größten Einfluß auf Dach übte Robert Robertin aus (vgl. L. K. von Werner, *Gesamlete Nachrichten zur Ergänzung der Preussisch-Märkisch- und Pöhlischen Geschichte*, Bd. I, Cüstrin 1755. Darin: XXVI. Leben Roberti Robertins, eines berühmten Preußen, von Bisianski, S. 188—200. Ferner Desterley, *Robert Robertin in Alt-preuß. Monatschrift*, Bd. XII, S. I, S. 27—50). Robertin wurde am 3. März 1600 zu Saalfeld in Preußen geboren. Er studirte in Königsberg, Leipzig, Straßburg die humanistischen Wissenschaften und bearbeitete unter Leitung des Straßburger Vernegger den Florus. Nach kurzem Aufenthalt in Königsberg bekleidete er längere Zeit das Amt eines Hofmeisters bei mehreren adeligen Familien und hatte als solcher Gelegenheit zu ausgedehnten Reisen, besuchte die Niederlande, England, Frankreich und verkehrte in Paris in den höchsten Kreisen. Einige Zeit war er Sekretär des dänischen Gesandten am französischen Hofe. 1630 lehrte er nach Königsberg zurück, verließ es aber bald, um zwei junge Landsleute nach Italien zu begleiten. Über Holland und Frankreich lehrte er im Sept. 1633 nach Königsberg zurück. Bis zum Jar 1636 blieb er hier als Sekretär des Grafen Adam von Schwarzenburg, des Heermeisters des Johanniterordens. Während des Jares 1636 befand er sich wider auf Reisen. 1637 wurde er Sekretär am Hofgerichte in Königsberg, im März 1639 verheiratete er sich mit Ursula Vogt, 1645 erhielt er zu seinem bisherigen Amt die Stelle eines Obersekretärs und kurfürstlichen Rats bei der Regierung, am 7. April 1648 starb er in Folge eines Schlagflusses. Seine Gedichte, überwiegend weltlichen Inhalts, zeichnen sich durch Gewandtheit der Form aus. Auch Abraham Calov, der von 1637—43 an der Albertina lehrte, Albrecht Vinemann, Professor der Mathematik von 1643—1653 und Valentin Thilo, Professor der Beredsamkeit von 1634 bis 1662, bekannt als Dichter der Lieder: „Groß ist Herr deine Güte“ und „Mit Ernst, ihr Menschenkinder“, waren seine Freunde. — Am meisten hatte Dach Robertin zu danken, der ihn mit der modernen Litteratur bekannt machte, zu poetischer Tätigkeit anregte und seine Gedichte beurtheilte. Robertin wurde der Mittelpunkt eines Dichterkreises, der nach dem Vorbild der italienischen Akademien und der deutschen fruchttragenden Gesellschaft sich organisirte. An poetischen Kräften hatte es auch vorher Preußen nicht gefehlt. Seit Paul Speratus, gest. 1554 als pomeranischer Bischof, hatte das geistliche Lied hier immer begabte Sänger gefunden, wie die Namen Johann Poliansers (1541 als Pfarrer an der Altstadt gest.), Ambrosius Lobwassers (juristischer Dozent 1563—80) beweisen. In Dachs Jugend fällt die poetische Wirksamkeit seines Lehrers Peter Hagius, des älteren Valentin Thilo (gest. 1620 als Diakon an der Altstadt) und Georg Weißels (gest. 1635 als Pfarrer an der Altrosigärtischen Kirche), des Verfassers der Lieder: „Macht hoch die Thür“ und „Such, wer da will“, Bernhard Derschows (geb. in Königsberg 1591, seit 1621 Pfarrer an der altstädtischen Kirche, gest. 1639), Verfassers des Liedes „Gar lustig jubiliren“, Georg Werners (geb. in Preuß. Holland 1589, gest. 1643 als Diakon an der Lübenichtischen Kirche in Königsberg), Verfassers der Lieder: „Ihr Christen, auferkoren, hört“, „Nun treten wir ins neue Jar“, „Ihr Alten mit den Zungen“, „Ich hab, Gott Lob, das Mein vollbracht“. Jetzt aber regte sich der dichterische Geist kräftiger; ist es auch nur Dach gelungen, sich einen dauernden Namen unter den Dichtern Deutschlands zu erwerben, so war, wenn auch in geringerem Maße, damals in Preußen dichterische Gabe weit verbreitet, und wo diese fehlte, war doch ein lebhaftes Interesse an der Poesie vorhanden. So sammelte sich nun anfangs um Robertin, später um einen gewissen Rütger oder Rotger zum Bergen (geb. in Riga den 10. Jan. 1603, gest. am 16. März 1661 in Königsberg als kurfürstlicher Rat) eine nicht geringe Zahl von Dichtern und Freunden der Poesie. Theils waren sie in Königsberg ansässig, theils wonten sie in Ost- und Westpreußen zerstreut. Außer den schon genannten Persönlichkeiten gehörten dem Bunde an: Michael Abersbach, kurfürstlicher Geh. Rat, gest. 1640;

sein Son Andreas Abersbach (geb. in Königsberg 1610, gest. 1660 als kurfürstlicher Rat); Christof Caldenbach (aus Schwiebus in Schlesien, 1640 Konrektor, 1646 Prorektor der Altstadtischen Schule, 1647 als Professor der Beredsamkeit, Dichtkunst und Geschichte nach Tübingen gerufen, wo er 1698 gestorben ist); Johann Baptist Faber (1575 in Meißen geb., Caldenbachs Nachfolger im Amt, gest. 1646); Christof Wilkow (geb. in Königsberg 1598, 1626 Archivar, 1629 Prorektor der Löbenichtschen Schule, zugleich seit 1638 königl. polnischer Notar, 1641 legte er das Prorektorat nieder, gest. 1647); Johann Schimmelpfennig, Tribunalsrat; Christof Tinktorius 1636—1662 Prof. der Medizin; Christian Rose (geb. in Königsberg 1607, Ingenieur, gest. 1659 als Direktor des Hofhaltsgerichts); Erasmus Landenberg, akad. Sekretär; Christian Sinnknecht (geb. 1615 in Königsberg, 1639 Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, 1640 Pfarrer in Raftenburg, gest. 1644); Johann Lösel, Prof. d. Medizin 1639—1655; Michael Behm, von 1639—1650 Professor der Theologie; Georg Mylius (geb. 1613 in Königsberg, gest. als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg 1640), Verfasser des Liedes: „Herr, ich denk an jene Zeit“. Unter den auswärtigen Mitgliedern des Bundes nennen wir den Elbinger Prediger Balthasar Voibus, Johann Peter Tiz (geb. 1619 zu Liegnitz, von 1651—1688 Professor am Gymnasium illustre in Danzig, gest. 1689); Balthasar von Grünendemwalde (aus Sachsen gebürtig, 1612 Poeta laureatus, Pfarrer in Wilba, dann in Petershof bei Wehlau, gest. 1650); den Ratsherrn in Elbing Gottfried Zamehlius. Daß auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts es Preußen nicht an begabten Dichtern gefehlt hat, dafür legen Zeugnis ab die Namen eines Johann Köling, Nachfolger Dachs im akademischen Lehramt von 1661—1679, Verfassers der Lieder: „Ach, kommst du endlich in die Welt“, „Ich komme, Jesu, her zu dir“, „Was soll ich, liebster Jesu“, „Liebster Jesu, Trost der Herzen“ (eine Sammlung seiner Gedichte hat er unter dem Titel: Teutscher Oden sonderbares Buch von geistlichen Sachen, Königsberg 1672 herausgegeben), eines Michael Kongehl (geb. 1646 in Kreuzburg, Jurist, 1710 Bürgermeister in Königsberg [der Stadt Aneiphof]), Verfassers des Liedes: „Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein“. Der Bestand der Gesellschaft war zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedener, und die genannten Männer haben nicht gleichzeitig ihr angehört, auch sind wol nicht alle in gleichem Maße Mitglieder der Gesellschaft gewesen, einige mögen in loseren, andere in festeren Beziehungen zu ihr gestanden haben. Wie unter den Pagnischäfern und im Schwanenorden war es auch hier Sitte, daß die Mitglieder Schätfernamen annahmen. Robertin hieß Berinto; Dach Chasmino, Ischamond, Sichamond; Albert Damon; Abersbach Barchedas; Faber Sarnis. Auch bildeten Schätfergedichte, in denen nur selten Töne echter Empfindung spürbar wurden, die vielmehr zum größten Teile Gefühle darstellten, die ihnen selbst fremd waren, häufig den Gegenstand ihrer dichterischen Produktionen. Dem Lobe der Freundschaft, so wie ernstern religiösen Stimmungen waren die übrigen Lieder des Bundes geweiht. Lebhaft spricht sich in allen, weltlichen und geistlichen, Gedichten das Bewußtsein der Vergänglichkeit aus, geweckt durch die Epidemien, die in jener Zeit mehrfach Königsberg verheerten, gegründet in der christlich-frommen Gesinnung, die jene Männer beherrschte. Einmal überraschte Albert die Freunde, indem er in die Kürbisse der Laube seines Gartens Keime eingericht hatte, welche die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit der Vergänglichkeit der Kürbisse verglichen. Auf den Wunsch der Freunde komponirte er dieselben. Dem damaligen festen Bestand der Gesellschaft entsprechend sind es zwölf kleine Strophen. Der Volksmund charakterisirte den Geist der Gesellschaft, indem er sie als die Gesellschaft der Sterblichkeits-Besessenen bezeichnete. Charakteristisch für den Geist, der in dem Kreise herrschte, ist die häufige Erscheinung, daß die im leichten Ton verfaßten Gedichte durch Nachbildungen ernstern Inhalts ersetzt wurden. In diesem Kreise entstand die im Verhältnis geringe Zahl der Gedichte Dachs, die nicht Gelegenheitsgedichte im engeren Sinne sind. Denn Grab- und Hochzeitlieder, auf Bestellung gearbeitet, von Albert oder Stobäus komponirt, nahmen seine poetische Kraft in erster Linie in Anspruch. Peltuniäre Not hinderte ihn, sich diesen An-

forderungen zu entziehen. Seine Stellung an der Domschule, deren Lehrer und Schüler Leichenbegängnisse begleiteten, hatte den Anlaß gegeben, sich an ihn mit der Bitte um poetische Verherrlichung der Gestorbenen zu wenden. Er empfand diese Tätigkeit als eine leider nicht zu beseitigende Last, zumal seine Neigung ihn vielmehr zu lateinischer Dichtung zog. Es ist daher begreiflich, daß sich unter diesen Gedichten Dachs manche finden, deren poetische Bedeutung nur gering ist. Am wenigsten Wert aber haben die Gedichte und Festspiele, die er zu Ehren fürstlicher Persönlichkeiten verfaßte. Desto wirkungsvoller wurden dieselben für die äußere Gestaltung seines Lebens. Er erwarb sich durch sie die Gunst der Kurfürsten Georg Wilhelm und Friedrich Wilhelm. Jener übertrug ihm die Professur der Poesie an der Universität, die er trotz der Schwierigkeiten, welche die philosophische Fakultät dem noch ungraduirtten bereitete, am 1. Nov. 1639 antrat. Am 12. April 1640 wurde er Magister. Seine Vorlesungen, die übrigens von dem dem Protostudium zugewandten Studenten nicht zahlreich besucht wurden, waren der Auslegung des Ovid, Horaz, Juvenal und Seneca gewidmet. Die Universität zeichnete ihn aus, indem sie ihn 1656 zum Rektor wählte. Das Gehalt, das ihm bewilligt wurde, betrug 100 Taler und einige Holz- und Korndeputate. Auf Grund dieser Befoldung wagte er es, wonach er sich lange gesehnt hatte, einen eigenen Hausstand zu gründen. Am 29. Juli 1641, seinem Geburtstage, verheiratete er sich mit Regina Pohl, der Tochter des Hofgerichtsadвокaten Christof Pohl in Königsberg. Robertin gab dem jungen Paar ein Jar lang in seinem Hause freie Wohnung und Lebensunterhalt. Die Ehe war eine sehr glückliche. Fünf Knaben und zwei Mädchen entsprossen ihr. Auf zwei Söhne, Simon und Christian, vererbte sich des Vaters dichterische Gabe. In dem Leben seines Sohnes Robertin spiegelte sich die konfessionelle Unsicherheit, die seit der Mitte des Jarhunderts, infolge der synkretistischen Richtung, in Königsberg Platz gegriffen hatte. Zum zweiten Male katholisch geworden, starb derselbe, ein Greis, in einem Kloster zu Braunsberg. Da kein Sohn männliche Nachkommen hinterließ, so erlosch Dachs' Name. — Daß Dach je zu „Anke van Tharau“ in einem Liebesverhältnis gestanden habe, ist eine unbegründete Behauptung. Das ihr gewidmete Lied setzt eine von keinem Hindernis gestörte Liebe voraus. Redete nun Dach hier in eigenem Namen und seine Liebe wäre schließlich doch noch an einer Klippe gescheitert, so würden sich Spuren dieser schmerzlichen Wendung in seinen Gedichten finden, wo sie aber völlig fehlen. Dachs' Lied ist vielmehr als ein Gedicht anzusehen, das der Verfasser im Namen des Verlobten Anna Neanders, des Predigers Portatius, vielleicht zur Hochzeit verfaßt hat. Es ist übrigens das einzige plattdeutsche Gedicht Dachs, von ihm selbst sein „Bauern-Lied“ genannt. Daß Dach bei unangenehmen Ereignissen gesagt habe: „das ist für Anke van Tharau“, halten wir für eine durchaus unzuverlässige Überlieferung. Der nach Dachs' Tode von dessen Nachkommen gegen den Diakonus Georg Kolbe, den Weichtvater Dachs, angestrengte Prozeß bezüglich der Rede Kolbes bei Dachs' Leichenbegängnis bezieht sich auf einen ganz anderen Gegenstand. Nach der uns vorliegenden Schrift „Ehrenrettung Ihrer S. Groß-Achtbarkeit Herrn M. Simonis Dachii u. s. w. und Georgii Colbii, Diakoni u. s. w. 1659“ hatte Kolbe in der Leichenpredigt erwähnt, daß Dach in seiner Krankheit eine Strafe Gottes dafür gesehen habe, „daß er mit seiner Feder manchen unwürdigen Menschen so hoch ausgestrichen und gelobet hätte, da er mannigmal erfahren, daß alles widrig wäre“. Anke van Tharau war also hier ganz außer Spiel. —

Die widrigen Geschehnisse, die Preußen und Königsberg in jener Zeit trafen, trotzdem, daß die Greuel des dreißigjährigen Krieges fern blieben, die Drangsale des schwedisch-polnischen Krieges und häufige Epidemien trübten auch das Leben Dachs. Die Pest des Jahres 1649 veranlaßte ihn mit seiner Familie längere Zeit auf den Gütern adeliger Gönner zu verweilen. Eigene Krankheit und der Tod naher Freunde übten einen schweren Druck auf seine Stimmung aus. Am 7. April 1648 starb Robertin, am 10. Oktober 1651 Heinrich Albert, 1654 war er selbst dem Tode nahe. Seine Kränklichkeit war im Zunehmen begriffen. Wie denn auch das Bild Phil. Westphals auf der v. Wallenrodt'schen Bibliothek eine

sehr zart organisirte Natur zeigt, das leichte Rot der Wangen scheint heftige Anlagen zu verraten. — Etwas günstiger hatten sich indessen seine pekuniären Verhältnisse gestaltet. Schon 1644 hatte ihm der Magistrat eine freie Wohnung auf Lebenszeit in der Magisterstraße eingeräumt. Vom großen Kurfürsten war sein Gehalt um 400 Gulden als persönliche Zulage erhöht worden, die freilich infolge der bedrängten Zeitlagen nicht regelmäßig gezahlt wurden. Dieser Herrscher war überhaupt gegen Dach sehr wohlwollend gesinnt. Weilte er in Königsberg, so lud er Dach, auch wol seine Frau, und später die musikalisch begabten Kinder zu sich und ließ sich von ihnen ein Konzert veranstalten. Dach bezeugte seine dankbare Verehrung gegen den Kurfürsten, indem er alle Ereignisse, die das Herrscherhaus trafen, mit dichterischem Wort begleitete. So wagte er es denn 1654, als schwere Krankheit ihm die Nähe des Todes anzukündigen schien und sein sorgenvoller Blick sich auf seine von Geldmitteln entblößte Familie lenkte, an den Kurfürsten die Bitte zu richten, er möge seiner Frau, so lange sie lebe, das ihm bewilligte Gnadengehalt von 400 poln. Gulden lassen. Ging der Kurfürst auch darauf nicht ein, aus Besorgnis, damit ein lästiges Präzedenz zu schaffen, so erklärte er doch, etwas semel pro semper geben zu wollen. Dachs Wunsch ging auf ein Gut von 10 Hufen und 20 Morgen im Dorf Weikensee im Amt Tapiau. Allein der Kurfürst zog es vor, ihm 10 $\frac{1}{2}$ Hufen Landes in Kupkeim im Amt Kaymen zu schenken. Die Verleihungsurkunde trägt das Datum des 3. Sept. 1658. Nach einem halben Jahre, am 15. April 1659, starb Dach, wol von der Schwindsucht aufgezehrt. — Dachs weltliche Gedichte haben mit Ausnahme einiger artigen und frisch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Wert. Am unbedeutendsten sind, wie wir schon oben andeuteten, die Gelegenheitsgedichte, die fürstlichen Personen galten. Sie sind ermüdend breit, schwülstig, höflich, im Geschmack der Zeit voll jener französisch-holländischen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemüthlichkeit gemildert erscheint. Auch die beiden Schauspiele „Eleomedes“ zur Verherrlichung des Königs von Polen, Wladislaws IV., und „Sorhuise“ (Anagramm zu Borussia) zur ersten Säcularfeier der Königsberger Universität 1644, sind one dichterischen Gehalt. — Dachs eigentliche heimatliche Sphäre ist das religiöse Lied, hier erhebt er sich über das Niveau seines Jahrhunderts und tritt ebenbürtig neben Paul Gerhard. Wahrheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, der warme Hauch lebendiger Hoffnung, sowie Korrektheit des Ausdrucks und Leichtigkeit in Vers und Reim zeichnen sie aus. Weniger hymnischer Schwung als stille, andächtige Betrachtung ist ihnen eigen. Den spezifisch kirchlichen Charakter tragen sie nicht, wie bei dem kasuellen Ursprung des bei weitem größesten Theils der Lieder auch nicht zu erwarten ist. Unter den von Desterley gesammelten 165 Gedichten religiösen Inhalts befinden sich nur 36, für deren Entstehung kein besonderer Anlaß vorliegt; auch das als Passionslied angesehene: „Wer, o Jesu, deine Wunden“ u. s. w. ist nicht ein Festlied, sondern auf den Tod einer Frau Böbel 1647 verfaßt. Dieser kasuelle Ursprung der geistlichen Lieder Dachs ist wol die Hauptursache, warum eine so kleine Zahl derselben in die Gesangbücher, besonders die außerpreussischen, übergegangen ist. Doch mag dazu auch der Umstand mitgewirkt haben, daß Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodien nicht verwendet werden konnten. — Die geistlichen Gedichte Dachs tragen keinen dogmatischen Charakter; es ist dies theils die Folge der kasuellen Bedingtheit ihrer Entstehung, theils aber auch aus seiner friedfertigen Gesinnung zu erklären, die es ihm ermöglichte, obwol er auf Seiten der korrekten lutherischen Theologie stand, ein befreundetes Verhältnis mit Gliedern der Partei Kalixts zu bewahren. Die dogmatischen Kämpfe der Zeit haben sein innerstes Empfinden nicht berührt. Die Gedanken und Gefühle, die ihn bewegen, liegen außerhalb derselben, sie sind auf dem Boden des allgemein christlich-evangelischen Geistes erwachsen. Der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an ihm bei aller Entbehrung, die Zuversicht zu seinem Walten trotz aller Trübsal des Menschenlebens, die frohe Aussicht, von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelsaal mitten hinein — das sind die Gedanken,

die seine religiöse Poesie beherrschen. — Diese friedfertige Gesinnung war übrigens keineswegs die maßgebende in dem Dichterkränzchen, dem Dach angehörte. Die Neugestaltung desselben nach Robertins Tode unter der Leitung Rütgers zum Bergen muß von den kirchlichen Streitigkeiten beeinflusst gewesen sein, die calixtinische Partei wird in demselben keinen Platz gefunden haben. In einem Sammelbande der hiesigen Universitäts-Bibliothek (Cdß 430) finden sich: Anagrammata e nominibus professorum academiae Regiomontanae von dem Professor der Medizin Johannes Bösel, Rütger zum Bergen gewidmet, aus dem Jahre 1650. In denselben findet sich folgendes Anagramm auf den Calixtiner Michael Behm:

Hic male, hem subi.

Hic male si, Behmi, nunc est, peccata fatendo
Tecta subi, posthac Di meliora dabunt.

Und doch gehörten sowol Bösel wie Behm früher dem Dichterbunde an.

Litteratur: 1) Originaldrucke einzelner Lieder in den Bibliotheken von Königsberg, Göttingen, Dresden, Mitau, Weimar, in Privatbibliotheken, besonders in der des Freiherrn Wendelin von Maltzahn. 2) Die Sammlung der Gedichte Dachs von J. C. Arlet, Rektor am Elisabeth-Gymnasium in Breslau (gest. 1784), in acht Bänden, in dem letzten befindet sich eine Handschrift: Johann Georg Bodcs, ordentl. Professors der Dichtkunst zu Königsberg, Aufsatz von S. Dachs Leben und Merkwürdigkeiten nebst einigen eingerückten Gedichten desselben. Diese Sammlung ist in der Rhedigerschen Bibliothek, die den Hauptbestandteil der Breslauer Stadtbibliothek bildet. 3) Eine Sammlung Dachscher Originaldrucke in der königlichen Bibliothek zu Berlin in drei Quartbänden. 4) Einzelne Kompositionen der Gedichte Dachs und seiner Freunde von Königsberger Meistern, reichlich in der Königsberger Universitäts-Bibliothek vorhanden. 5) Arien von H. Albert. 6) Musikalische Kürbshütte, welche uns erinnert menschlicher Hinfälligkeit, geschrieben und in drei Stimmen gesetzt von Heinrich Alberten, Königsberg, das Titelbild trägt die Jahreszahl 1641. Diese seltene Schrift ist im Besitz des Herrn Bibliothekars Dr. Reide hierselbst, durch dessen Güte ich Einsicht in sie gewinnen konnte. 7) Die preußischen Gesangbücher, besonders in den Ausgaben von 1665 und 1675. 8) Die Sammlung seiner dem kurfürstlichen Hause gewidmeten Gedichte, die den Titel trägt: Churbrandenburgische Rose, Adler, Löw und Scepter; sie ist undatirt und stammt aus den Jahren 1680 oder 1681; sie ist wesentlich identisch mit der Sammlung, die 1696 unter dem Titel: Simon Dach, Poetische Werke, Bestehend in Heroischen Gedichten, in Königsberg erschien. 9) In biographischer Beziehung wertvolle Dokumente des Berliner geheimen Staatsarchivs. 10) Honor exequialis — exhibitus a Rectore et Senatu Academiae Regiomontanae 1659, abgedruckt in Henning Witten Memoriae philosophorum, decas septima Francof. 1679. 11) Erleutertes Preußen, Bd. 1, Königsberg 1723, darin Biographie Dachs von Bayer. 12) Acta Borussica, Bd. 2, Königsberg u. Leipzig 1731. 12) Lauson, Gedächtnißrede, Königsberg 1759, eine Bearbeitung des von Pisanski gesammelten Materials. 13) J. C. Cosack, 1) Die Anfänge des ev. Kirchenliedes in Preußen in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, Berlin 1854. 2) Simon Dach, Der Sänger des Todes, in den Neuen Preuß. Provinzialblättern, 3. Folge, Bd. 3, Königsberg 1859. 3) Simon Dach in Pipers ev. Kalender 1859. 14) S. Dach, Altpreußische Monatschrift, Bd. I, Königsberg 1869, mit Anmerkungen von Reide. 15) Die abschließenden Arbeiten von Desterley, deren sicherer Wegweisung dieser Artikel dankbar gefolgt ist. 1) Simon Dach in der Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CXXX, Tübingen 1876, S. 1035, 8°. Außer dieser kritischen Ausgabe 2) Gedichte von Simon Dach in: Deutsche Dichter des siebzehnten Jahrhunderts, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Karl Goedeke und Julius Tittmann, Leipzig 1876, S. 236, 8°. Beide Ausgaben enthalten eine vortreffliche, eingehende Biographie. Wichtig für die Kenntnis des geistigen Lebens in Königsberg während jener Zeit sind: 16) Pisanski, Entwurf der Preußischen Litteraturgeschichte, Bd. 2, Königsberg 1853. 17) C. v. Winterfeld, Der ev. Kirchengesang, Thl. 2, Leipzig 1845. 18) Gervinus,

Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. 3, Aufl. 5, herausgegeben v. R. Bartsch, Leipzig 1872. — Schließlich spricht der Verfasser den Herren Dr. Desterley und Dr. Reide für die gütige Unterstützung, die sie ihm bei dieser Arbeit gewährt, aufrichtigen Dank aus.

(G. J. Gosak †) D. G. Jacoby.

D'Achery. Johann Lukas D'Achery wurde im Jare 1609 in St. Quentin in der Picardie geboren, trat sehr früh in den Benediktinerorden und tat in seinem 23. Lebensjare am 4. Okt. 1632 Profess in der Abtei der hl. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Kongregation des hl. Maurus gehörte. Zu seiner Übersiedelung nach Paris gab sein Steinleiden Veranlassung. Im Kloster St. Germain des Prés zu Paris wurde er Vorsteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogisirte und vermehrte dieselbe. Er erwarb sich eine ungemaine Bücherkenntnis und überfah bald die gesamte theologische und historische Litteratur. Er fand aber einen besondern Beruf in sich, verborgene Werke hervorzu ziehen und nur handschriftlich vorhandene drucken zu lassen und herauszugeben. Zu diesem Zwecke sammelte er viele Manuskripte und ließ sich andere wenigstens abschriftlich zuschicken, so daß er bald über den größten Teil der litterarischen Schätze der meisten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. In seiner klösterlichen Einsamkeit, die er während einer Zeit von 45 Jaren fast nie verließ, beschäftigten ihn nun hauptsächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerst besorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erste Ausgabe der Epistel des Barnabas (Paris 1645, 4^o), dann veröffentlichte er eine alte Biographie und die gesammelten Werke Lanfranks von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeschichten und Traktate heraus (Paris 1648, Fol.). Es folgte ein Verzeichnis alter asketischer Schriften, gewissermaßen ein Wegweiser in der betreffenden Litteratur (Paris 1648, 4^o), die erste Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhang kleiner Schriften verschiedener Schriftsteller des Mittelalters (Paris 1651, Fol.), und eine Regel für Einsiedler von einem gewissen Priester Grimlaicus aus dem neunten Jarhundert (Paris 1653, 12^o). Die Menge der ihm zuströmenden Handschriften nötigten ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erscheinen zu lassen. So kam das Werk zu Stande, das seinen Namen noch lange erhalten wird und diesen Titel hat: Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt, Spicilegium. Es erschien in 13 Quartbänden zu Paris von 1655 bis 1677. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zahl später gefundener Manuskripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, besorgte de la Barre (Paris 1724) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, welche Mabillon durch seine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu seinem Werke gemacht hat. D'Acherys Verdienste sind von zwei Päpsten anerkannt worden. Er starb, nachdem er lange kränklich gewesen war und sich durch seine Arbeiten immer mehr geschwächt hatte, am 29. April des Jares 1685 in St. Germain des Prés zu Paris. — Siehe über ihn Du Pins Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques, T. XVIII, p. 1445; Nicéron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, herausgegeben von Rambach, Th. XVI, S. 73—79 und Biographie universelle.

Albrecht Vogel.

Da Costa (Mr. Jsaak), ein berühmter niederländischer Dichter aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jarhunderts, wurde am 14. Jan. 1798 in Amsterdam aus einem vornehmen Geschlechte portugiesischer Israeliten geboren und später an der Universität Leiden zum Juristen gebildet. Schon früh entwickelte er sich unter der Führung des berühmten Dichters W. Bilderdyk, zu einem der größten Sänger seines Vaterlandes und seiner Zeit, welchen Standpunkt er bis an seinen Tod auf die glänzendste Weise behauptete († 28. April 1860). Mit seinem treuen Freunde Dr. A. Capadose († 1874) bekehrte er sich im Jare 1821 zum Christentum und war seit dieser Zeit, dem Unglauben und der Gleichgültigkeit seiner Tage gegenüber, während einer langen Reihe von Jaren ein begeisterter und kräftiger Zeuge für die Wahrheit des Christentums und seiner reformirten Konfession, der

in weitem Kreise einen großen und gesegneten Einfluss ausgeübt und sich viele Freunde erworben hat. Die Schmach Christi, die ihm von seinen Feinden zugefügt wurde, hat er mit Ehren getragen.

Seinen Anspruch auf eine ehrenvolle Stelle in dieser Real-Encyclopädie verdankt Da Costa jedoch weniger seinen unsterblichen Gedichten, mit welchen er als Meisterfänger die Litteratur seines Vaterlandes und seiner Zeit bereichert hat, als vielmehr seiner Bedeutung als populär-wissenschaftlicher Apologet, seiner unverkennbaren Genialität, gepart mit ausgebreiteten Kenntnissen und unermüdetem Fleiße. Mündlich und schriftlich hat er nicht wenig zur Befestigung vieler seiner Zeitgenossen in ihrem hart bestrittenen Glauben beigetragen. Die Angriffe eines Strauß, eines Baur u. a. auf die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums machten einen tiefen Eindruck sowol auf seinen lebendigen poetischen Geist, als auf sein frommes Gemüt. Er ruhte nicht, bevor er dem Zweifel so nahe wie möglich unter die Augen getreten war, und durch gewissenhafte Untersuchung wiederum den festen Boden unter seinen Füßen eroberte; jetzt fühlte er sich aber auch gedrungen, als israelitisch-christlicher Apologet die Waffen umzugürten und mit ritterlichem Mute gegen die Feinde des überlieferten Glaubens in die Schranken zu treten. Da er one öffentliche Stelle als privater Bürger in seiner Geburtsstadt lebte, verwendete er einen großen Teil seiner Zeit und Kraft auf öffentliche Vorträge, besonders über die heiligen Schriften des N. und A. T.'s, wobei er besonders die innerlichen Beweise für ihre Wahrheit und Göttlichkeit mit der größten Energie hervortreten ließ. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen wurden später zusammengefügt und in verschiedene Schriften niedergelegt, die in weiten Kreisen verbreitet wurden und teilweise auch außerhalb der Grenzen seines Vaterlandes durch Übersetzung bekannt geworden sind. Die vorzüglichsten sind: „Vorlesungen über die Einheit und Übereinstimmung der Evangelien“ (1840) in zwei Bänden. (Englische Übersetzung von Dr. D. Scott unter dem Titel: „the four Wittnesses“, 1851), eine durchgängige Polemik gegen das „Leben Jesu“ von Dr. D. F. Strauß. Weiter: „Paulus, eene schriftbeschouwing“ in zwei Teilen (1846) besonders gerichtet gegen die tübingerische Konstruktion der Geschichte vom Leben des Apostels. „De Apostel Johannes en zyne schriften, eene Bybelstudie“ (1854). „Beschouwingen van de Handelingen der Apostelen“, 3 Teile, (1856—58). Hochdeutsche Übersetzung von Dr. Reiffert, Bremen 1860. „Israel en de volken“ (1849) ist eines seiner besten Werke. Auch gegen die Theologie der grüningerischen Schule (1847) und gegen die der theol. Fakultät in Leyden (1857) schrieb er, von seinem christlich-orthodoxen Standpunkte sehr warme Proteste, und die geradezu moderne Richtung, welche besonders seit 1858 in den Niederlanden aufkam, fand in ihm bis zum späten Abend seines Lebens einen kräftigen Gegner. Bei seinem Leben öfters über die Massen geehrt von der einen, beschimpft von der anderen Seite, hinterließ Da Costa bei seinem Verscheiden die sich in immer weiteren Kreisen ausdehnende Überzeugung, daß sein Vaterland in ihm einen vorzüglichen Menschen, einen unübertroffenen Dichter, einen genialen Apologeten hart bestrittener Wahrheit verloren habe. Nicht wenige Stimmen haben sich denn auch zur Verherrlichung seines Namens von verschiedenen Seiten hören lassen. Einen ausführlichen und genauen „Lebensbericht“ gab sein Freund und Geistverwandter Mr. G. J. Koenen, in den „Handelingen van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde“ von 1860, S. 305—368, wozu er eine völlige Aufzählung von Da Costas Werken gefügt hat. Dieselbe Hand besorgte (1862) eine getrennte Ausgabe von Da Costas „Opstellen van godgeleerden en geschiedkundigen inhoud“ in vier Teilen. Seine „kompleete dichtwerken“ erblickten in drei Prachtbänden in Haarlem das Licht (1861). Beim christlich-reformirten Teile des niederländischen Volkes bleibt sein Name in gesegnetem Andenken.

J. J. van Oosterzee.

Dämonische. Unter den Wundern, welche der Herr getan hat, bildet die Heilung der Dämonischen oder Besessenen die merkwürdigste Klasse; besonders merkwürdig teils darum, weil der Zustand jener Besessenen, wie das Neue Test. ihn schildert, als Zustand des Besessenseins von bösen Geistern, an sich ein höchst rätselhafter ist, und ein Hereingreifen finsterner Gewalten, eine Verknüpfung des

menschlischen mit einem grauenbollen Reiche gefallener Geister eines fremden Schöpfungsgebietes zu seiner Voraussetzung hat, teils darum, weil weder in der Zeit des Alten Testaments vor Christo, noch in der Zeit nach Christo und den Aposteln die gleiche Erscheinung sich widerfindet, falls man nicht etwa den nur ähnlichen, nicht böllig analogen Zustand Sauls (1. Sam. 18, 10; 19, 9; vgl. B. 23 ff.) und die subjektiven Aussagen moderner Psychisch-Krankter, daß sie besessen seien, als Analogieen will gelten lassen, was aber jedenfalls erst noch einer weiteren gründlichen Untersuchung bedarf.

Um Licht in den dunkeln Gegenstand zu bringen, müssen wir vor allem die Aussagen des Neuen Testaments über die Dämonischen zusammenstellen, vergleichen und in ihrem objektiven Gegebensein betrachten; sodann die verschiedenen Ansichten, die über den Gegenstand aufgestellt wurden, kritisch prüfen, und endlich, was von dem Standpunkte einer christlich-gläubigen und naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft über die Sache zu urteilen sei, festzustellen suchen.

Oftmals ist im Neuen Test. von der ganzen Klasse jener Leidenden im allgemeinen die Rede. Sie werden bezeichnet als *οἱ δαιμονιζόμενοι* (Matth. 4, 24; Mark. 1, 32) als *ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (Luk. 6, 18); die den Zustand verursachenden bösen Geister heißen *δαιμόνια* (Matth. 10, 8; Mark. 1, 34 und 39; 3, 15; 6, 18; Luk. 9, 1; 10, 17) oder promiscue hiemit auch *πνεύματα* (Matth. 8, 16; Luk. 10, 20) oder *πνεύματα ἀκάθαρα* (Matth. 10, 1; Mark. 3, 11; 6, 7; Luk. 6, 18). Die Heilung wird in bezug auf die bösen Geister mit dem Worte *ἐκβάλλειν* (Matth. 8, 16; 10 1 und 8; Mark. 1, 34 u. 39; 3, 15; 6, 13), in bezug auf den Besessenen selbst als *θεραπεύεσθαι* (Luk. 6, 18; 7, 21) oder *ἰᾶσθαι* (Matth. 15, 28) bezeichnet; und von den Jüngern Christi heißt es, daß ihnen *τὰ δαιμόνια* oder *τὰ πνεύματα ὑποτάσσεται* (Luk. 10, 17 und 20).

Daß die neutestamentl. Schriftsteller hiermit keine bloß physischen Krankheiten beschreiben wollen, geht schon aus den Ausdrücken *δαιμόνια*, *δαιμονιζόμενοι*, *πνεύματα*, *ἐκβάλλειν* hervor, und ist selbst von dem Haupte der „natürlichen Erklärer“, Dr. Paulus, anerkannt (Greg. Handb. II, S. 566 u. a.). *Δαιμόνια* heißen die bösen Geister, die im Dienste Satans stehen und mit ihm zusammen das Reich der Finsternis bilden, dessen Fürst er ist. Die bezeichnendste Stelle hierfür ist Matth. 12, 24 — 29, wo sogar (wie auch Luk. 13, 16) *τὸν σατανᾶν ἐκβάλλειν* neben *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* gebraucht wird, weil eben die Dämonen die *σκέπη* (B. 29) jenes *ἰσχυρός* sind, mittelst deren er selbst seine Herrschaft übt. Und 1 Kor. 10, 20 — 21 werden die Geister der Finsternis, auch in bezug auf ihren geistig-sittlichen verderbenden Einfluß, *δαιμόνια* genannt. Das gleiche gilt von dem Ausdruck *πνεύματα*, wie aus der bekannten Stelle Eph. 6, 12 (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας*) hervorgeht. Daß also Geister der Hölle, Untertanen aus dem Reiche Satans gemeint seien, unterliegt keinem Zweifel.

Höchstens bliebe noch die Frage übrig, wer diese in Satans Dienste stehenden Geister seien, ob gefallene Engel oder ob abgeschiedene Seelen gottloser Menschen. Das letztere war die Ansicht des Josephus (b. jud. 7, 6, 3: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ἰσθμῶν εἰσδύμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας*), während die Pseudoclementinen (8, 18) speziell die Seelen der Giganten, die Gen. 6 (ihrer Meinung nach) von Teufeln mit Töchtern der Menschen erzeugt worden waren (in grossem Widerspruch mit 1 Petri 3, 19f.!) für die Dämonen halten, und (9, 9) von diesen Dämonen sagen: *οἱ δαίμονες, διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἔχουσιν ἔχοντες, ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα· ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῶ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ ψυχῇ ἀνακρίνονται* *). Solche Aussagen haben jedoch offenbar keinen weiteren Wert als den subjektiver Erklärungsversuche und

*) Auch Justinus Martyr (apol. II, 5) sagt, die in jenen Mischwesen der Teufel und Menschen erzeugten Söhne würden *δαίμονες* genannt; was er aber weiter von dem verführenden und verderbenden Einflusse auf das Menschengeschlecht sagt (von der Besessenheit sagt er gar nichts), das bezieht sich auf die gefallenen *ἄγγελοι* selbst, nicht auf ihre Vastarbe.

Ansichten, und können für die Auslegung und Auffassung der neutestamentlichen Ausdrücke in keiner Weise maßgebend sein, müssen vielmehr am neuen Testamente selbst geprüft werden. Der Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ungereinigte Geister (also Geister, die da hätten gereinigt werden können, aber nicht gereinigt worden sind oder sich nicht haben reinigen lassen — denn einen der Reinigung absolut unfähigen Geist wird man keinen ungereinigten nennen) könnte nun allerdings darauf führen, an abgeschiedene Seelen gottloser Menschen, die in Satans Dienste stehen, zu denken; es scheint sich in diesem Ausdruck — wenn man ihn in seinem grammatisch-scharfen Sinne nimmt — die von Josephus hingestellte Anschauung auszudrücken und insofern die neuest. Autoren den Ausdruck adoptirt haben, könnte auch die Anschauung selbst von ihnen gebilligt oder bestätigt worden zu sein scheinen. In der Tat ließe sich kein Grund finden, warum nicht alles das, was von gefallenen Engeln sollte bewirkt worden sein, auch von abgeschiedenen, in Satans Diensten stehenden, von ihm mit unheimlichen Kräften begabten Seelen gottloser Menschen hätte bewirkt werden können. — Indessen ist man andererseits doch durch nichts berechtigt, den Ausdruck *ἀκάθαρτος* so zu pressen und in einem Sinne zu nehmen, den er längst verloren hatte. Schon in den LXX. (Lev. 5, 2; 10, 10; 11, 4 und an unzähligen Stellen) ist *ἀκάθαρτος* stehende Bezeichnung für *טמא* und heißt nicht „ungereinigt“, sondern einfach „unrein“; und so wird Mark. 3, 30 *πνεῦμα ἀκάθαρτον* in einem Zusammenhange gebraucht, wo nicht an eine Menschenseele, sondern (vgl. B. 22) nur an den Satan selbst gedacht werden kann. Und ebenso erscheinen die sittlich-bösen Mächte, die Geister der Verführung Apok. 16, 13; 18, 2 als *πνεύματα ἀκάθαρτα*, wo schlechterdings nicht an einzelne abgeschiedene Seelen, sondern nur an Teufel (gefallene Engel) und ihre Einflüsse gedacht werden kann. So bleibt es also das weitaus natürlichste, unter jenen *δαίμονιοις* wirkliche Teufel, d. i. gefallene Engel zu verstehen.

Wichtiger aber, als die Frage, wer jene *δαίμονια* seien, ist die weitere Frage nach den Wirkungen, die sie auf einzelne lebende Menschen hervorgerufen haben. Das Verhältnis des Dämon zum Menschen wird teils mit dem nichts bestimmteres enthaltenden Ausdruck *δαίμονιζεσθαι* („dämonisirt sein“), teils mit drei Ausdrücken *ἐνοχλεῖσθαι* (Luk. 6, 18) „beunruhigt sein, gequält sein“, *δέσμου* (Luk. 13, 16) „gebunden sein“, *ἔχει πνεῦμα* „einen Geist haben“ (Apostelgesch. 8, 7; 16, 16) — von Josephus als *εἰσδύεσθαι* „eindringen, einschlüpfen“ (b. j. 7, 6, 3), *ἐγκαθέσθαι* „sich einlagern“ (ant. 6, 11, 12), — und die Auflösung jenes Verhältnisses als *ἔξελθεῖν* (Matth. 8, 32 u. v. a.) bezeichnet*). Näheres aber ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Fälle, die im Neuen Test. erzählt werden.

Überall nämlich erscheint das somatisch-psychische Leben des Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von außen herkommenden Einfluß. Die Seele befindet sich nicht mehr in Besitz ihres Leibes; ein fremdes etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt, und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon; nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt; nicht in der Seele hat er seinen Wohnsitz aufgeschlagen, nicht direkt auf das Gemüt übt er seinen Einfluß, sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen; und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zerstörende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen. Der Einfluß des Dämon ist kein geistig-sittlicher (bei

*) Der deutsche Ausdruck „besessen“ involviret die (in der heiligen Schrift nicht vorkommende) Vorstellung des *ἐγκαθέσθαι*, be-sitzen, drinnen-sitzen. Insofern die heilige Schrift von einem *ἔξελθεῖν* rebel, setzt sie freilich ein dem *ἔξελθεῖν* vorangehendes drinnen-sein des Dämon voraus, was aber nur eben nicht notwendig als ein mechanisches lokales sitzen gefaßt werden muß, sondern auch als ein dynamisches drinnen-sein, als ein Wirken, gefaßt werden kann, wofür die Ausdrücke *δέσμου* und *ἐνοχλοῦμαι* sprechen.

Judas fand ein geistig-sittlicher Einfluß statt, Joh. 13, 27, aber Judas ward dadurch nicht zum *δαιμονιζόμενος*, sondern zum verstockten Sünder), sondern ein physisch-psychischer.

Sene Erscheinungen sind mannigfaltiger Art. Erstlich eine gewisse Art von Clairvoyance, von magnetischem Hellsehen; so erkannten Dämonische (Luk. 4, 34; 8, 28; Matth. 8, 29; vgl. Mark. 1, 23; 3, 11) Jesum als den Sohn Gottes, ehe er noch dies Geheimnis seiner Person jemandem kundgegeben hatte; und die Magd zu Philippi (Apostelgesch. 16, 16) hatte infolge dämonischen Einflusses die Gabe des Hellsehens. Zweitens Tobfsucht (der Beseffene von Gadara, Matth. 8, 28, war tobfsüchtig bis zur Sprengung von Fesseln, Mark. 5, 3 f.; Luk. 8, 29, und bis zur Nachtzeit, Luk. 8, 28; ferner der Knabe Luk. 9, 39, κράζει). Drittens Epilepsie (Luk. 9, 39: *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*; Mark. 9, 18: *ἀπορῆει καὶ τρῆξει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ*; Matth. 17, 15: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ*, vgl. Mark. 9, 22). Viertens Stummheit (Matth. 9, 32; 12, 22; Luk. 11, 14). Diese Stummheit muß sich jedenfalls auf kennbare Weise als Wirkung eines Dämon kundgeben und von gewöhnlicher Stummheit unterschieden haben, da letztere sonst nirgends dämonischem Einflusse zugeschrieben wird. Zur Erklärung bietet sich die Stelle Mark. 9, 17 dar; auch jener mond-süchtige Knabe war stumm, hatte ein *πνεῦμα ἀλαλόν*; sein Gesamtzustand zeigte aber, daß seine Sprachlosigkeit nicht in einer Verkümmernng oder Lähmung der Zungenmuskeln noch in angeborener Taubheit und daraus folgender Unentwickeltheit des Sprachvermögens, sondern in einer Störung des psychischen Lebens ihren Grund hatte, daß es also, wenn wir so sagen dürfen, Stummheit aus Wahn-sinn war. Und so wird es auch bei Beseffensstummen, Matth. 9, 32, gewesen sein. Fünftens Lamheit (Luk. 13, 11), mit der es sich wol ähnlich, wie mit jener Stummheit verhalten haben muß. Ebenso Blindheit (Matth. 12, 22), überdies in Verbindung mit Stummheit. — Endlich wird bei dem Knaben Matth. 17 auch noch Mondsucht (B. 15) und (Mark. 9, 18) allgemeiner abgekehrter Habitus (*ἐηραίνεσθαι*) als Wirkung des dämonischen Einflusses genannt.

Die komplizirtesten Erscheinungen finden wir bei eben diesem Knaben vereinigt: Epilepsie mit vorangehendem tobfsüchtigen Geschrei, und mit der krankhaften Neigung, sich beim Herannahen des Anfalls an gefährliche Stellen, in die Nähe von Feuer oder Wasser zu begeben; Eintreten der Anfälle beim Mondwechsel; dauernde Stummheit (wol als idiotische Stumpsheit) nebst körperlichem Abgezehrtesein, als natürlicher Folge der Anfälle selbst.

Bei allen diesen verschiedenen Erscheinungen findet sich aber überall das bestimmte Bewußtsein sowol bei dem Kranken selbst, als bei seiner Umgebung, daß ein fremder dämonischer Einfluß den Zustand verursacht habe.

Bei dem tobfsüchtigen Gadarener ist auch das Sprachvermögen in fremder Gewalt. Nicht er in seinem Namen redet, sondern aus ihm und mit seinen Sprachorganen spricht der Dämon — oder sprechen die Dämonen — die sein Nervenleben beherrschen (Mark. 5, 9; Luk. 8, 30) und auch der Ruf *μὲ μὲ βασανίστης* (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) muß als von den Dämonen bewirkt angesehen werden, da er in Verbindung steht mit der hellsehenden Anrede, worin der Beseffene Jesum bei seinem Namen nennt.

Soviel über die Wirkungen des dämonischen Einflusses. Ein fernerer merkwürdiger Umstand ist dieser, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf einen Menschen ihren verderblichen Einfluß zu äußern vermögen, vgl. mit Mark. 5, 9 und Luk. 8, 30 die Stellen Mark. 16, 9 und Matth. 12, 45. Mark. 5, 9 könnte man allenfalls noch als einen bloßen subjektiven Irrwan des Dämonischen betrachten, daß „viele“ unfaubere Geister die Ursache seines gestörten Zustandes wären; doch zeigt schon der Verlauf der Geschichte (B. 13; vgl. Luk. 8, 33; Matth. 8, 32) das Gegenteil. Vollends, Mark. 16, 9, wird Maria Magdalena one weiteren Anlaß und ganz objektiv als das Weib charakterisirt, von welchem Jesus sieben Teufel ausgetrieben hatte.

Ist die Einwirkung der Dämonen eine physisch-psychische, so fragt sich gleichwol noch, ob der letzte Grund ihrer Möglichkeit nicht etwa in einer mo-

ralischen Verschuldung gelegen haben möge. Der dämonische Knabe Mark. 9 u. par., welcher (Mark. 9, 21) παιδιόθεν, von Kindheit auf, dämonisch war, entscheidet mit aller Bestimmtheit dagegen, und liefert den Beweis, daß kein wesentlicher und notwendiger Zusammenhang zwischen Beseffenheit und vorangegangener moralischer Verschuldung stattfand, daß vielmehr die Beseffenheit als reines Unglück, als ein Teil des allgemeinen Sündenfluches, stattfinden konnte. Hiernach erscheint aber Olshausens Meinung (Komm. zu Matth. 8, 28), daß der Zustand der Dämonischen wenigstens in den meisten Fällen eine moralische Verschuldung, namentlich von Seiten der Wollust, voraussetze, als eine nicht gerechtfertigte; warum sollte nicht in dreißig unter vierzig Fällen der dämonische Zustand ebenso reines Unglück haben sein können, als in dem Falle Mark. 9, 18. Lange (Leben Jesu I. B. S. 290 f.) hat sicherlich gegen Olshausen mit der Behauptung recht, daß „zwischen ruchlosen Sündern und Beseffenen zu unterscheiden“, und „die Sphäre des dämonischen Leidens und die des dämonischen Tuns auseinanderzuhalten ist“, wiewohl seine andere Behauptung, daß in den Dämonischen das Nervenleiden die primäre Basis und die Einflüsse der Dämonen erst als das infolge dieser Empfänglichkeit hinzugekommene Zweite erscheine, und seine daher fließende Bezeichnung der Dämonischen als „eines armen Völkchens, das zum Teil schon von Kindheit auf in einem psychischen Banne sich befinde“, beanstandet werden muß, da die neuest. Darstellung weit mehr den Eindruck macht, als ob der Einfluss des Dämons die erste Ursache, und das Nervenleiden erst die Folge gewesen wäre *). Nicht als eine natürliche Verkümmern und Seelenverkrüppelung, sondern als ein grauenvolles zerstörendes Eindringen finsterner Gewalten in ein an sich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber onmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben stellt sich der Zustand der Beseffenheit im Neuen Test. dar. Aber eben nur unter dem allgemeinen Banne der Sünde! und darum erscheint jenes Leiden, jenes Gequältwerden und Gebundensein durch die Engel Satans nur um so entsetzenerregender.

Auch die Stelle Matth. 12, 43 ff. von dem unsaubern Geiste, der, wenn er das Haus gefehrt findet, mit sieben schlimmeren zurückkehrt, spricht nicht dagegen. Wir berufen uns nicht darauf, daß diese Stelle ein Gleichnis sei. Ein Gleichnis ist sie allerdings, wie schon Calmet, Gray, Fritzsche, Olshausen u. a. angenommen haben, und wie dies Strauß, nachdem er es erst laut in Abrede stellt, dann doch zugeben muß. Schon das οὗτος ἔσται ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πορνικῇ B. 45 zeigt, daß Jesus wirklich gleichnißweise redet, und die Erscheinungen des physisch = psychischen Beseffenseins vergleichend auf Erscheinungen des sittlichen Hingebenseins an die Finsternis anwendet. Nur freilich muß das, was zur Vergleichung angewendet wird, auch für sich und an sich Wahrheit haben. Wie es z. B. nicht bloß im Reiche des Geistes und der Anwendung, sondern auch schon im Reiche der Natur seine volle Wahrheit hat, daß das in Dornen aufgegangene Sattorn erstickt wird, daß das gleiche Netz gute und faule Fische fängt u. s. w., so muß dasjenige, was Jesus B. 45 ff. sagt, und was er hernach auf das Reich der Freiheit und Sittlichkeit anwendet, auch schon in dem Bereiche der mit Dämonischen gemachten empirischen Erfahrung, auch schon im Bereiche des psychischen Beseffenseins, seine Richtigkeit haben **). Ein geheilter Dämonischer kann

*) Wäre das (körperliche) Nervenleiden die primäre Basis, und die Empfänglichkeit für finstere Einflüsse die Folge gewesen, so würde die Rettung in einer Heilung bestehen müssen („ιδιότης“), in deren Folge dann die dämonischen Einflüsse von selbst wüßten aufgehört haben. Nun besteht aber umgekehrt die Heilung stets in dem „ἐκβάλλειν“ des Dämon, und infolge dieses ἐκβάλλειν hört das Nervenleiden von selbst auf.

**) So wird Langes Ausdruck zu verstehen sein, daß die Rede bildlich und auch nicht bildlich sei. — Und insoweit hat auch Strauß recht, wenn er (L. Z. S. 92) sagt: „Dadurch Jesus freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner genossen, aber ohne Zweifel nur so, daß er die vorangeführte Beschreibung des vertriebenen widerkehrenden Dämons eigentlich von Beseffenen gemeint hat.“

durch Mangel an Wachsamkeit, durch Sünden u. dgl. sich einen Rückfall seines schrecklichen Zustandes zuziehen. Nur folgt daraus nicht, daß der erste Zustand notwendig und wesentlich durch bestimmte Sünden müsse herbeigeführt gewesen sein. Wir werden vielmehr — one mit Lange das Nervenleiden selber als die Basis und als das Substrat zu betrachten — doch allerdings Prädispositionen für dämonische Einflüsse als möglich anerkennen müssen. Eine Vergleichung mit gewöhnlichen psychischen Leiden dürfte uns hier auf den richtigen Weg führen. Ein Mensch ist one alle spezielle moralische Verschuldung, etwa durch eine höchst ehrenvolle Kopfwunde, oder durch ein Nervenfieber, oder durch ein Rückenmarksleiden, wansinnig geworden; er ist geheilt, muß sich aber nun vor jeder Tatsünde der Leidenschaft hüten, weil durch das frühere Leiden selber eine Prädisposition für Rückfälle in ihm entstanden ist. Ebenso war es bei den Dämonischen, nur mit dem Unterschiede, daß die Prädisposition des Nervenlebens hier sich als Empfänglichkeit für abermalige dämonische Einflüsse gestaltete, welche Empfänglichkeit dadurch mehr als achtfach erhöht wurde, weil im Falle mutwilliger Versündigungen zugleich der bewahrende Einfluss des heil. Geistes verschertzt und verschleucht und die Macht der Finsternis recht eigentlich frevelnd herbeigerufen wurde.

Auch diese Stelle, Matth. 12, nötigt also durchaus nicht, als Regel eine Verknüpfung zwischen dem Befessen sein und vorangegangenen speziellen Sünden anzunehmen. Wol aber zeigt uns das soeben über die Prädisposition gesagte, daß in einzelnen Fällen allerdings durch zerrüttende Ausschweifungen eine solche Prädisposition hervorgerufen oder, wo sie von Natur schon vorhanden war, erhöht worden sein kann. Auch hier liefern die gewöhnlichen psychischen Leiden eine Analogie. Ein Mensch kann durch Sünden sein Nervenleben so zerrütten, daß eine weiter hinzukommende körperliche Ursache, die ein anderer überwinden würde, bei ihm Wansinn oder Epilepsie oder andere dergleichen Krankheiten zur Folge hat. Widerum auch kann unter zwei Menschen der eine von Natur schon eine solche körperliche Prädisposition für dergleichen Leiden haben, daß ihn dieselben Sünden, die der andere straflos begeht, in diese Krankheit stürzen. So ungerecht und verkehrt es aber wäre, bei jedem Wansinnigen oder Epileptischen einen Rückschluss auf bestimmte Vergehen machen zu wollen und den Satz aufzustellen, Wansinn oder Epilepsie sei immer oder doch in den meisten Fällen Folge sittlicher Vergehungen, ebenso ungerecht erscheint ein solches Urtheil in betreff der Dämonischen, wenn wir dieselben im Lichte des Neuen Testaments betrachten.

Ein letztes wichtiges Moment in der neutestamentlichen Darstellung der Dämonischen ist die Art ihrer Heilung. Der Herr heilt sie durch ein Wort seiner Macht, durch den Befehl an den Dämon: Fare aus (Matth. 8, 16: *ἔξβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*). Auch seinen Jüngern verlieh er die Macht hiezu (Matth. 10, 1), und selbst ein den Jüngern Unbekannter (Mark. 9, 38) trieb Teufel aus in Jesu Namen. Ja mehr noch, aus der Stelle Matth. 12, 27 („wenn ich durch Weelzebub Teufel austreibe, durch wen treiben eure Söhne sie aus?“) scheint unzweideutig hervorzugehen, daß es auch Juden, die noch nicht an den Herrn glaubten, gelang, Dämonen auszutreiben*). Auch Josephus (ant. 8, 2, 5) erzählt, daß man durch Formeln und Heilmittel (die angeblich von Salomo herrührten) Dämonen austrieb, daß man aber (vgl. Jos. b. j. 7, 6, 3) auch die Wurzel einer (seltenen) Pflanze, einer Art *πίργανον*, zur Heilung von Dämonischen anwandte. Vgl. Just. dial. c. Tryph. cap. 85: *Ἢδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἔξορκιστοὶ τῆ τέχνη, ὡσπερ καὶ τὰ Ἑθνη, χρώμενοι ἔξορκίζουσι καὶ θρυμιάμασι καὶ καταδέσμοις (Umwicklungen) χρωῖνται. In bezug auf alle solche Versuche mag Justin das Nichtige getroffen haben, wenn er (dial. c. Tryph. cap. 85) sagt: *Ἐὰν δὲ κατὰ παντός ἐνόματος τῶν παρ' ὑμῶν γενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἔξορκίῃτε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγίσειτι οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ' εἰ ἄρα ἔξορκίῃ τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ καὶ θεοῦ Ἰσαάκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγίσειτι.* — Wichtig ist der Umstand, daß die Dämonen, ehe sie ausgetrieben werden, noch*

*) Daß solche Versuche öfters mißlangen, vgl. Apostelgesch. 19, 13.

einmal ihre Wut an dem Dämonischen auslassen (Mark. 9, 20; Luk. 9, 42), daher die Dämonischen selbst vor der Heiligung zittern (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) und die Jünger Jesu mutlos werden (Mark. 9, 18). Die Dämonen fürchten sich, den Menschen verlassen und in den Abgrund fahren zu müssen (Luk. 8, 31 und par.) und ziehen es vor, auf das Nervenleben von Tieren (B. 32) ihre Wirkung äußern zu dürfen, nicht berechnend und nicht anend, daß diese Tiere durch die unheimliche Dual solcher Einwirkung in eine tierische Raserei versetzt werden würden, welche sie (wider beider Willen) dem Tode in die Arme fützte.

So stellt sich das Wesen und die Beschaffenheit der Dämonischen im Neuen Testamente dar. Gehen wir nun zu den verschiedenen Ansichten über, welche über den Gegenstand aufgestellt worden sind. Die gesamte Theologie bis zum vorigen Jahrhundert herab nahm das, was das N. Test. erzählt, gläubig an: eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich psychische Leben einzelner Menschen, welche krankhafte Störungen der beschriebenen Art zur Folge hatte. Nur über die Frage, ob diese Dämonen gefallene Engel, oder Seelen abgestorbener Menschen (so auch Philostratus, Apoll. I, 18), oder die Seelen der in der Sündflut umgekommenen Giganten (Pseudoclem.) seien, gab es, wie wir gesehen haben, verschiedene Privatansichten, welche jedoch auf die wesentliche Seite der Sache ohne Einfluß waren. Es ist bei dieser allgemeinen Einstimmigkeit nicht nötig, alle einzelnen gelegentlichen Aussprüche der Kirchenväter und Theologen über Beseßtheit zu citiren. In der Zeit der Scholastik wurde die Lehre — nicht sowol von der Beseßtheit, als von der Kraft, Teufel auszutreiben (exorcismus) — sehr fein ausgebildet (vgl. Thom. Aq. 22, qu. 78, art. 1 und de gratia miraculorum quaest. 6; Raphael de la Torre, tract. de potestate ecclesiae coercendi; Alphons, a Castoro c. haereses; Delrio, disquisitiones magicae; Thyraeus, de daemoniacis; Gisb. Voet, disput. tom. III, pag. 1135 sqq. de exorcismo; Serrarius, comm. ad Tobiam u. A.). Es ward dabei ohne weiteres vorausgesetzt, daß Dämonische fort und fort vorkommen*). (Bestimmte Fälle von wirklichen oder vermeintlichen Dämonischen, z. B. der der Martina Broffer, der Elisabeth Berthona, der Magdalena de la Cruz u. a., finden sich bei Thuanus lib. 133, Raphael Halimshed, Sleidanus lib. 9, ann. 1534, Delrio, Cyprian de Valera u. a. berichtet. Über die berühmte Berner Dominikanergeschichte mit Jeger 1509 vgl. Hottinger, hist. eccl. p. 5, p. 331—413. Eine Sammlung katholischer Exorzismusformeln gibt Gisb. Voet III, S. 1157 ff.) Die Kraft des Exorzismus wurde von den protest. Scholastikern als ein charisma sine infallibili cum aeterna salute connexionem betrachtet, der Exorzismus selbst als einfache jussio seu obtestatio, und wurde als solcher unterschieden von dem exorcismus ethnico-magicus, dem judaicus und dem papisticus. — Eine gewisse praktische Bedeutung erhielten diese Untersuchungen durch die Anwendung des Exorzismus bei der Taufe. Als die heidnischen Germanen bekehrt wurden, war es ganz in der Ordnung, daß jeder (Erwachsene), der sich taufen ließ, vor seiner Taufe feierlich gelobte, dem Teufel und seinen Werken (dem Heidentum, den Blodsbergarten u. dgl.) entsagen zu wollen. Die einfache Gelübde wurde aber allmählich, als mit seiner Veranlassung sein Verständnis sich verlor, seltsamerweise in eine Art von Teufelaustreibung verwandelt, und erhielt sich in dieser Form bei der Kindertaufe, wurde sogar in einzelne Teile der lutherischen Kirche mit herübergenommen, und will neuerdings hier und da als unentbehrlicher Bestandteil des Taufritus wider in Anspruch genommen werden, während doch ein dämonischer Zustand im Täufling nicht vorhanden ist, die (von dämonischem Zustande wol zu unterscheidende) geistig-sittliche Knechtschaft unter der Sünde aber durch einen Exorzismus nicht beseitigt werden kann (vergl. darüber und dagegen Gisb. Voet, tom. III, pag. 1173 sqq., append. de exorc. infantum baptizandorum; Harms, Pastoraltheol. II, S. 177 ff.; Musculus, ad act. 22, 4;

*) Der Widerspruch von David Georgius (liber mirab.) und Andreas Hugelmußson im 17. Jahrh. gegen die Lehre vom Teufel überhaupt (die Teufel seien pravi motus voluntatis humanae) blieb ganz vereinzelt stehen.

Centur. Magd., cent. 1, lib. 2, cap. 6 fol. 110 und 497; Beza, epist. 8 ad Hemmingium; Heerbrand, comp. theol., de bapt. pag. 549).

Rehmen wir zu dem allen noch hinzu, daß das 16. und 17. Jahrhundert die Blütenperiode der Hexenprozesse war, so kann es nicht auffallen, daß im 18. und 19. Jahrh. ein gewaltiger Umschlag erfolgte. Hatte man zuvor one weiteres vorausgesetzt, daß dämonische Zustände noch fortwährend vorkämen, und hatte man alle möglichen wirklich oder vermeintlich unheimlichen Erscheinungen auf finstere Einwirkungen des Teufels und seiner Engel bezogen: so mußte, sobald dieser Wan wich und das vermeintlich Diabolische in der Gegenwart sich als ein höchst natürliches herausstellte, die Gefahr nahe liegen, daß man nun auch die dämonischen Erscheinungen aus der Zeit Christi und der Apostel als mißverständene natürliche Erscheinungen ansah. Während noch selbst Grotius den Dämonismus unbezweifelt gelassen hatte *), während nicht nur Hermann (de *δαίμονιζομένων*, Wittenberg 1738), Gronau (de *daemoniacis*, Bremen 1743), Zeibich (Beweis, daß die Besessenen nicht natürliche Kranke gewesen, Schleiß 1776), Marek (text. exerc.), Deyling (observ. II, p. 371 sqq.) und Storr (opusc. I, 53 sq.), sondern selbst Ernesti (n. theol. Bibl. III, 799 ff.) noch an der alten Ansicht festhielten, regten sich bei Hobbes (Leviathan), Bekker, (bezauberte Welt) und Wetstein (I, 279 ff.) die ersten Zweifel. Semler aber war der erste, welcher (in seiner comm. de *daemoniacis*, quorum in novo test. sit mentio, Halle 1760) den Satz aufstellte, daß die neutestamentlichen Dämonischen gewöhnliche Kranke gewesen seien, und ihm folgten Gruener (de *daemoniacis*, Jen. 1775), Farmar (Versuch über die Dämonischen, Bremen 1776; Briefe an Worthington über die Dämonischen, in Semlers Ev. mit Zusätzen, Halle 1783), Timmermann (de *daemoniacis* evangeliorum, Rinteln 1786), Cäsar (Bedenken von den Besessenen, München 1790), Kirchner (Dämonologie der Hebräer, Erl. 1798), Winzer (de *daemonologia*, Leipz. 1821 f.), Ranx (die Besessenen im N. T., Neutl. 1840), und von da ging diese Ansicht in alle rationalistischen Commentare und sonstigen Schriften über.

Da die Wirkungen der Dämonen auf die Dämonischen lediglich und einfach in Störungen des Nervenlebens und der leiblichen Organe des Seelenlebens bestanden, so gehört unendlich wenig Scharfsinn dazu, um zu behaupten: diese Zustände der Dämonischen sind nichts weiteres als — Krankheiten! Freilich sind es Krankheiten; wenn das Gehirnleiden durch den Einfluss eines Dämon bis zur Tobsucht gestört wird, so ist der Erfolg ebensogut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechanische Läsion der Menningis gestört wird! Wenn das Spinal-Nervenleben durch den Einfluss eines Dämon gestört wird bis zum Eintritt epileptischer Zufälle, so ist der Erfolg ebenso gewiß eine Krankheit, als wenn dasselbe Rückenmark durch natürliche Ursachen vertrocknet und hieraus Epilepsie entsteht. Aber ebendeshalb ist ja mit jener bloßen Aufzeigung der Ähnlichkeit oder Gleichheit der Symptome oder der Folgen noch gar nichts bewiesen! Die Frage bleibt ja doch immer, ob die Ursache der Krankheit eine natürliche war oder sie in einem dämonischen Einflusse lag. Und wenn man, die Frage gegenüber, dem Rationalismus scharf unter die Augen schießt, so hat er keinen Beweis, daß bei den Dämonischen die Ursache nicht in einer Einwirkung von Dämonen gelegen haben könnte: man müßte denn die subjektive Meinung „wir glauben an keine gefallenen Engel, an kein Reich der Finsternis, an keine Möglichkeit einer Einwirkung des Geisterreichs auf die Menschen, und darum können jene Krankheitserscheinungen bei den Dämonischen nicht in dämonischer Einwirkung, sondern nur in irdisch-natürlichen Ursachen ihren Grund gehabt haben“ — für einen Beweis gelten lassen! In unserer tischrüdenden und tischebefragenden Zeit nimmt sich ein solcher Beweis besonders gut aus, und dient zum Beleg,

*) Ad Matth. 4, 24. *δαίμονιζομένους* autem esse apparet non quovis modo insanientes, sed impurorum spirituum vi majore correptos atque agitados, quales erant, quos Graeci *γυμολήπτους*, Latini larvatos, eeritos, lymphaticos vocabant. Cum hoc enim malo conflictantium copiam magnam exhibuit non Christi tantum apostolorumque sed et serior aetas, ut videre est apud Originem. Tert., Cypr.

wie viel leichter sich der Mensch zum Aberglauben entschließe als zum Glauben an das, was Gottes Wort ihm sagt. Aber allen jenen Erscheinungen gegenüber, welche dem Bereich des Magnetismus angehören, und deren Existenz so zweifellos konstatiert ist, ist es überhaupt lächerlich, von einer „Unmöglichkeit“ von Geisterwirkungen auf das menschliche Nervenleben reden zu wollen *).

Man hat sich nun aber weiter darauf berufen, daß ja auch die Heiden zur Zeit Christi und zuvor schon den gleichen Glauben von dämonischer Einwirkung gehabt hätten, und daß folglich dieser Glaube ganz offenbar ein Aberglaube jener Zeit, eine bloße Zeitvorstellung gewesen sei. Der Obersatz ist halb und halb richtig; zwar die korybantische und bacchantische Manie (Herod. 4, 79, Eurip. Bacch. 293 ff., Dion. Hal. de Demosth. 22), in welche man sich freiwillig versetzte — analog mit der Raserei der Fakire in Ägypten — hat mit dem dämonischen unwillkürlichen Leidens-Zustande gar nichts zu schaffen, sowenig als das *δαίμωνιον* des Sokrates oder der die Poeten inspirierende Dämon; auch die (sittliche) Bornwut des Cambyses, welche Herodot (3, 33) der Einwirkung eines Gottes zuschreibt, bietet keine Analogie mit der Besessenheit; denn Cambyses betrug sich nur „wie besessen“ (wie man jetzt es ausdrücken würde), indem er seinen Bruder tötete und seine Schwester schändete und sie dann freite. Wenn solches sittlich verschuldete Rasen dem Einflusse eines *δαίμων*, d. h. eines Gottes (nicht eines Teufels) zugeschrieben wurde, so erklärt sich daraus hinlänglich der Sprachgebrauch des Wortes *δαίμων*, welches ursprünglich ein solches wollendes sittlich verschuldetes Leben und Rasen bezeichnete (z. B. Aesch. chosphor. 564, *ἐπειδὴ δαίμονα δομῶ κακός*, Sept. a. Theb. 1003, *δαίμωνες ἐν ἄνθρωποις*), dann aber auf jede (auch krankhafte, leidende) Art von Raserei übertragen wurde, wie denn überhaupt in allen Sprachen die Ausdrücke für das sittliche und für das psychische Tollsein vielfach mit einander vertauscht werden. Auch Odys. 5, 396 ist von dem Walten eines dämonischen Gottes (*στυγερὸς δαίμων*), nicht von Besessenheit durch einen „Dämon“ die Rede. Bestimmte Belege, daß die Krankheit der Seelenstörung im klassischen Altertum Dämonen zugeschrieben worden sei, sind nicht vorhanden. Zwar wurde die Epilepsie auch von Heiden (Lucian, philopseud. cap. 16. und schon zur Zeit des Hippokrates, 460 v. Chr., siehe Wetstein S. 282 ff.) einem dämonischen Einflusse zugeschrieben; allein auch bei Hippokrates scheinen unter den *δαίμονες* immer nur feindselige Götter verstanden zu sein, die dem Menschen die Leiden zuschicken. Dagegen geht aus den schon oben angeführten Stellen des Josephus und Justinus hervor, daß zur Zeit Christi auch die Heiden von eigentlich dämonischen wußten, und aus Plutarch (sympos. 7, 5) und Lucian (philopseud. 16) daß auch die Heiden durch Beschwörungsformeln die bösen Geister auszutreiben suchten. (Daß auch sie dieselben für Seelen Verstorbener gehalten hätten, ist durch nichts zu erweisen **); Philostratus steht mit dieser Ansicht allein.) — Was folgt nun aber hieraus? Daß der ganze Glaube an dämonische Zustände Aberglaube sein müsse, weil er auch bei Heiden sich finde? Soll die Existenz des Mondes auf Aberglauben beruhen, weil auch die Heiden vom Monde reden? Wenn sich irgendwie nachweisen ließe, daß die Annahme dämonischer Leiden Zustände, dämonischen Gleichfalls, ihre Wurzel in dem altklassischen Glauben an Korybantismus hätte, und ferner, daß diese Anschauung dann von den Heiden zu den Juden übergegangen wäre, dann hätte jene Schlußfolgerung einigen

*) Nicht als wollten wir die dämonischen Erscheinungen mit denen des tierischen Magnetismus identifizieren, oder aus Magnetismus erklären, oder in den Klopfgelstern der Seherin von Brevoort den Kommentar zu den Geistern Satans im Neuen Testamente suchen! Jener Bereich des Magnetismus beweist uns nur im allgemeinen soviel, daß übernatürliche, unheimliche Einwirkungen auf ein fremdes Nervenleben überhaupt stattfinden können. Siehe darüber unten.

**) Mit Unrecht beruft sich Winer (Realw. s. v. Besessene), der hier überhaupt Verschiedenartiges ziemlich unkritisch zusammengestellt hat, auch auf Horaz Epod. 5, 91, wo Horaz doch nur droht, daß er als Geist wiederkommen und die Schlafenden wie ein Alp mit bangen Träumen ängstigen wolle. Daraus folgt also nur, daß die Heiden an Gespenster, revenants, glaubten.

Schein. Wir haben aber gesehen, daß das heidnische Altertum in der vorchristlichen Zeit von Besessenheit im eigentlichen Sinne gar nichts weiß, und daß die Bacchanten, Korybanten und der in Leidenschaften rasende Cambyses mit den Dämonischen nicht die geringste Ähnlichkeit haben. Dagegen tauchen erst in der Zeit nach Christo auch bei den Heiden Spuren auf von Leidenden, die durch finstere Geister sich gequält fühlen, und die man durch Beschwörungen von ihrer Plage zu befreien strebt. Mögen die Heiden (was sehr möglich ist) von den Juden gelernt haben, böse Geister als die Ursache solcher Zustände zu erkennen, oder mögen sie durch eigenen Instinkt darauf geführt worden sein, mögen sie in den einzelnen richtigen Fällen den dämonischen Einfluss erkannt, oder in irrthümlicher Verallgemeinerung alle ähnlichen Krankheiten (z. B. Epilepsie), auch die bloß natürlichen, auf gleiche Ursachen zurückgeführt haben: keinesfalls folgt daraus, daß ihr Bewußtsein von der Existenz dämonischer Einflüsse auf Aberglauben beruht haben müsse. Neben dem Lichte der Offenbarung in Israel geht im ganzen Altertum das Dämmerlicht des Heidentums, neben dem Reiche der Prophetie das Reich der von Irrtum getrübt, aber einen Kern der Wahrheit in sich bergenden menschlichen Anung her. Gesezt also, daß wirklich schon in der Zeit vor Christo die Heiden bei ihren *στυγερίαις δαιμόσι* nicht an das allgemeine Walten neidischer feindseliger Gottheiten, sondern wirklich schon an einzelne, den einzelnen Körper besitzende „Dämonen“ (etwa an Seelen aus dem Tartarus) gedacht hätten, so würde damit noch in keiner Weise bewiesen, daß das, was das N. T. von den Dämonischen sagt, nicht war sein könne.

So wenig die Berufung auf das Vorkommen analoger Ausfagen bei den Heiden von Gewicht ist, so wenig auch endlich die Berufung darauf, daß heutzutage Besessenheit nicht mehr vorkomme. Wir stellen dieser Behauptung nicht die Gegenbehauptung entgegen, daß Besessenheit allerdings noch vorkomme*); denn wie sollten wir den Beweis hiefür liefern? Daß es in unsern Irrenhäusern noch hin und wider, und gar nicht so selten, Kranke gibt, welche sich für besessen ansehen, ist eine bekannte Tatsache**); ob aber diese Ansicht selbst nur ein Teil des Irrwans sei, oder ob ihr eine Realität zu Grunde liege, müßte erst in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden. Es gibt christliche, entschieden gläubige Irrenärzte, die es versichern, ihnen sei noch kein wirklich Besessener vorgekommen; mögen auch selbst für den gläubigen Arzt die Kriterien im einzelnen Falle schwierig sein, so dürfte hierin ein etwas allzukritischer Standpunkt immer noch mehr zu empfehlen sein, als ein zu leichtgläubiger. Denn daß ein Halb-Irrer zur Entschuldigung seines Zustandes (und etwaiger Ausbrüche von Zorn, Wut, Satyriasis in demselben) Besessenheit in Anspruch nimmt, one wirklich besessen zu sein, ist sehr denkbar; ebenso daß durch rein körperliche Ursachen sich der Wahn, besessen zu sein, als fixe Idee ebensogut bilden kann, wie andere fixe Ideen. Der einzige vollgültige Beweis für wirkliche Besessenheit würde meines Erachtens darin liegen, wenn auf ein Gebot***), einen Befehl im Namen Christi hin, daß der unsaubere Geist ausfahren sollte, der Kranke von seinem Leiden befreit würde.

Gerade diesen Beweis haben wir aber in Betreff der Dämonischen im Neuen Testament. Selbst auf ein im Glauben gesprochenes Wort von Juden sind Dämonische geheilt †) worden (vgl. Matth. 12, 27, wo Christus es entschieden in Abrede stellt, daß durch finstere Kräfte der Magie solche Heilungen gelingen könn-

*) Ähnliches sprach Olshausen, wenn auch nur als Vermutung, aus.

***) Bestimmte Fälle siehe in Friedreich „Zur Bibel“ I, S. 321.

****) Nicht auf ein Gebet. Daß durch gläubiges Gebet Krankheiten geheilt worden sind (von Pf. Blumhardt), ist Tatsache. Durch solches Gebet könnte aber auch eine rein körperliche Krankheit geheilt werden, die der Betende mit dem Kranken irrthümlicherweise für Besessenheit hielt. Ein solcher theoretischer Irrtum würde die Kraft des Gebetes nicht aufheben.

†) Einen bestimmten Fall einer solchen Heilung versichert Josephus (ant. 8, 2, 5) mit angeführten zu haben.

ten; vgl. auch die ganz hiermit übereinstimmende, obenangeführte Stelle des Justinus, (dial. c. Tryph. cap. 85), und wenn dabei (aus Blindheit) vermeintlich salomonische Formeln oder gar Wurzeln und Umwicklungen angewendet wurden (Just. ibid., Joseph. ant. 8, 2. 5), so zeigt schon die Stelle Joseph. b. j. 7, 6. 3, sowie die Stelle ant. 8, 2. 5, daß die Anwendung jener Kautenwurzel und ihre Wirkung keine medizinische war (denn die Wurzel wurde dem Kranken nur an die Nase gehängt, oder gar nur in seine Nähe gebracht, in der irrigen Meinung, daß sie eine magische Wirkung habe). Daß eine medizinische Kur nicht angewendet wurde, steht nach den Berichten des Josephus fest; daß gleichwol Heilungen hier und da erfolgten, ist nach Josephus, Justin und Matth. 12, 27 nicht zu bezweifeln, und daß bei solchen Heilungen nicht magische und finstere Kräfte gewirkt haben können, sagt der Herr Matth. 12 so ausdrücklich, daß wir mit Justin urteilen müssen, nicht die vermeintliche magische Kraft jener Wurzeln u. s. w. habe den Dämon ausgetrieben, sondern das im Vertrauen auf Jehovah gesprochene Wort trotz dem abergläubischen Anhängsel jener Wurzeln. Ist die Krankheit aber auf ein bloßes Wort eines gläubigen Juden hin gewichen, so muß es wirkliche Beseffenheit gewesen sein; denn eine körperliche Krankheit kann man nicht so hinwegkommandiren.

Der Rationalismus hat sich freilich auch hier wider zu helfen gewußt, und behauptet, die Beseffenheit sei eine bloße fixe Idee gewesen, und eine solche könne mit einem bloßen Worte den Leuten benommen werden. (So namentlich Dr. Paulus, und neuerdings Friedreich „Zur Bibel“ Th. I, S. 321 und 329 ff.) Glücklicher mondächtiger Knabe Matth. 17, dessen Epilepsie eine bloße fixe Idee war *)! Doch sehen wir von diesem Falle ab, und lassen wir die fixe Idee gelten. Aber wie sieht's mit der gerühmten Heilungsart? Sämtliche jetzige Irrenärzte werden darüber lachen. Man erzählt sich wol eine Geschichte, daß ein Mann von seiner fixen Idee, es sei ihm eine Birne an die Nase gewachsen, durch einen Schnitt in die Nase und eine gleichzeitig vorgezeigte Birne geheilt worden sei; man vergißt aber gewöhnlich den Schluss der Geschichte hinzuzusetzen, daß er nämlich den andern Morgen seinen Arzt sehr betroffen machte durch die Eröffnung, während der Nacht sei wider eine neue Birne herausgewachsen! Denn das ist der Erfolg aller solcher albernen Kuren gewesen! „Fixe Ideen“ haben stets ihre körperliche Ursache, und zwar meistens in einem mechanischen Druck, den ein erkranktes Organ auf irgendwelche Nerven ausübt; und so lange diese körperliche Ursache nicht entfernt ist, lehrt die fixe Idee stets wider zurück; durch Taschenspielerlei und Täuschung wird sie nie entfernt. Würde die Beseffenheit also auf einer fixen Idee beruht haben, so würde sie durch ein Wort nicht haben entfernt werden können.

Mindestens nicht durch ein Wort von einem Juden. Eher allenfalls durch ein Wort Jesu, vorausgesetzt, daß man Jesu Wunderkraft zugibt. Wie Jesus andere körperliche Krankheiten geheilt hat durch ein Wort — so könnte man sagen — so hat er auch diese Krankheit geheilt. Es waren rein physische Leiden; man hielt sie nur für dämonisch gewirkt, und Jesus accommodirte sich an die Zeitvorstellung. — Diese oftmals (u. a. auch von Winer in seinem Realwörterbuch) aufgestellte Ansicht hat ihre Widerlegung aber schon in Strauß' Leben Jesu gefunden. Abgesehen, daß bei der ganzen Accommodationstheorie dem Herrn ein keineswegs sittliches und wahrhaftiges Verfahren beigegeben werden müßte, so sind ja eben der Stellen mehrere, wo der Herr, ohne alle Veranlassung, in rein theoretischer Lehrtätigkeit, die Beseffenheit zum Gegenstande seines Vortrages macht. Nicht nur sagt er niemals auch nur ein einziges Wort

*) Friedreich (S. 289 ff.) läßt auch diese Epilepsie „psychisch“ geheilt werden (!), sagt aber dann (S. 293): „Über den heilenden Einfluss, den Jesus in diesem Fall auf den Kranken ausübte, läßt sich eigentlich nichts mit Bestimmtheit behaupten“. Endlich meint er gar, Jesus habe den Knaben gar nicht geheilt; der Anfall habe von selbst aufgehört, und ob nicht später neue Anfälle gekommen seien, darüber „schweige die Geschichte!“ — Gewiß die bequemste Art, die Wunder loszuwerden!

zur Untergrabung jener Vorstellung, sondern er selbst spricht wiederholt aus der Voraussetzung eines dämonischen Grundes jener Zustände heraus (Matth. 10, 8; 17, 21; Luk. 10, 18 ff.), und benützt die im Gebiete des Dämonismus geltenden Gesetze ganz ebenso als Stoff zu einem Gleichnisse, wie sonst die im Gebiete der Natur geltenden Gesetze (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.), so dass man sieht, er hat jene Gesetze als nicht minder real betrachtet, wie diese. Matth. 12, 55 ff. entwickelt er förmlich eine Theorie über die Dämonen und den Dämonismus, und von der Stelle Luk. 10, 18 ff. hat selbst Dr. Paulus (exeg. Hdb. II, S. 566) zugestehen müssen, dass sich darin die Ansicht von dämonischem Besessensein als Jesu eigene Annahme ausgesprochen finde. — Unaufhaltsam werden also die, welche die Möglichkeit real dämonischer Zustände für die Zeit Christi in Abrede stellen, von der unhaltbaren Accomodationstheorie weitergedrängt zu der Annahme, dass Jesus selbst sich im Irrtum über die Ursache jener Übel und in den falschen Voraussetzungen seiner Zeit befangen befunden habe.

Auf dieser äußersten Spitze angelangt, schlägt aber die rationalistische Bestreitung des Dämonismus in ihr eigenes Gegenteil um; sie wird zum absurdum, und verwandelt sich für jeden Unbefangenen in einen Beweis, dass die Torheit Gottes weiser sei, denn die Klugheit der Menschen. Am allerhaltlosesten ist die Annahme derer, welche in schwankender Halbheit die Behauptung, dass Jesus geirrt habe, mit einem Rest von Glauben an Jesu göttliche Sendung und Wunderkraft verbinden zu können meinen. Die Dämonischen sollen lediglich an natürlichen Krankheiten gelitten haben, Jesus soll die Kraft besessen haben, solche Krankheiten wunderbar durch ein bloßes Wort zu heilen, aber die Fähigkeit, sie als natürliche Krankheiten zu erkennen, soll ihm abgegangen sein!*) Man statuirt in Jesu Person einen mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Wundertäter, gibt aber gleichwol dem eigenen subjektiven, auf keinerlei Beweis sich gründenden Urtheil über das Wesen der Dämonischen den Vorzug vor den bestimmtesten Aussprüchen und Aufschlüssen, die jener übernatürlich begabte Mann getan hat. Wir haben von den Dämonischen des N. Test.'s keinen gesehen, geschweige einen derselben geheilt; Jesus hat sie nicht bloß gesehen, sondern auch geheilt; gleichwol sollte unser auf keinem positiven Beweise ruhendes Urtheil, dass jene Leiden, weil der Erscheinung nach physisch-psychischen Krankheiten analog, auch der Ursache nach physisch und natürlich gewesen sein müssten, mehr gelten, als der Ausspruch dessen, der dem Sturm und den Wellen gebot und den Menschen sogar ins Herz schaute?! Der Jesus, welcher sich über das Wesen des Dämonismus im Zweifel befindet, ist jedenfalls nicht mehr der biblische, nicht mehr der Sohn Gottes, sondern ein modernes Gedankenprodukt.

Nur der entschiedene Unglaube hat ein Recht, one der größten Inkonsequenz zu verfallen, einen Irrtum Jesu über die Ursache und das Wesen der Beseßtheit anzunehmen. Dieser Unglaube mag sich dann mit dem N. Test. zurechtzufinden suchen, wie er will; er mag sich zu der Absurdität der „natürlichen Wundererklärungen“ flüchten, und seinen Jesum allerlei schnellwirkende Medicamente hinter dem Rücken der Jünger und übrigen Zeugen anwenden, und ihn so die „Waninnigen und Tobjüchtigen und Epileptischen“ mit einer, freilich die ganze neuere Medizin weit übertreffenden Geschicklichkeit in aller Geschwindigkeit furiren lassen; oder er mag sich zu der wunderbarsten aller Hypothesen, der Mythenhypothese, flüchten, und selbst den Bericht des Augenzeugen Apostelgesch. 16 von der Magd, welche die Gabe des Hellsehens durch ein Wort des Apostels Paulus — verlor, für mythisch oder besser für erdichtet erklären! Dem, welcher in Christo seinen Heiland und Erlöser, den Sünde, Natur und Tod

*) Wenn Pf. Blumhardt durch Gebet die Heilung Kranker erlebte, so ist dabei denkbar, dass er über einen Kranken im Irrtum wäre, ihn irrtümlicherweise für besessen hielt, und dass darum doch sein Gebet erhört wird. Aber Pf. Blumhardt ist ein Mensch und ist kein Wundertäter, und will keiner sein. Man wird hoffentlich Christum nicht auf eine Linie mit Blumhardt stellen wollen! Niemand würde sich das mehr verbitten, als der letztere selber.

überwindenden Son Gottes, erkannt hat, wird um der Person dieses seines Herrn willen auch das, was er über die Dämonischen gelehrt hat, als Tiefe der Wahrheit gelten, vor welcher er in der Kleinheit und Lüdenhaftigkeit seines Erkennens sich zu beugen hat. Mögen jene Zustände in ihren Erscheinungen noch so sehr als Störungen des Nerven- und Seelenlebens sich herausstellen und somit den Symptomen nach gewissen natürlichen Krankheiten ähnlich sein; das Wort dessen, der jene Zustände durchschaut und geheilt hat, wie die Art der Heilung selbst, bezeugen uns, daß die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterner Geister, gefallener Engel lag, die sich gleichsam zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane drängten, letztere sich und ihrem verderblichen Einflusse dienstbar machten, und so jene furchtbaren Störungen teils des Gemütslebens, teils des leiblichen Lebens hervorriefen. Die Frage, ob jetzt noch analoge Fälle wirklicher (und nicht bloß eingebildeter) Besessenheit vorkommen, erscheint hiebei als völlig irrelevant, und das Ergebnis der Untersuchung jedes einzelnen solchen Falles kann ruhig abgewartet werden, wie es auch ausfallen möge; denn so wenig von dem Vorkommen des Dämonismus zu der Zeit Jesu, der Zeit des höchsten Kampfes zwischen Licht und Finsternis, gefolgert werden darf, daß auch jetzt noch gleiches vorkommen müsse, so wenig könnte umgekehrt aus dem (noch fraglichen) Faktum, daß jetzt nur noch eingebildete, nicht wirkliche Besessenheit vorkomme, gefolgert werden, daß auch zu Jesu Zeit bloß eingebildete Besessenheit vorgekommen sei. Die Folgerung wäre mindestens nicht besser, als wenn man aus dem Umstande, daß jetzt keine Toten mehr auferstehen, folgern wollte, daß auch Jesus nicht auferstanden sein könne! —

Die Aufgabe einer biblisch-gläubigen und dabei naturhistorisch-undefangenen Wissenschaft kann also nur die sein, jene Thesıs als gegebene anzunehmen, und den Versuch zu machen, sie in ihrem Zusammenhange mit den uns bekannten Gesetzen der Psychologie, Physiologie und Kosmologie zu einer einheitlichen Anschauung zu bringen. Was dabei hinter und über aller naturhistorischen Forschung liegt, ist die Voraussetzung eines Reiches der Finsternis, eines Heeres gefallener Engel. Christus, die Wahrheit, lehrt uns, daß es ein solches Reich der Finsternis gebe, und so widersinnig der philosophische Gedanke eines bösen „Prinzips“ ist (da das Böse eben kein Prinzip hat, sondern als das Prinziplose und Prinzipwidrige nur am Guten als schlechte Qualität und widerspruchsvolle Bestimmtheit existiert), so wenig kann vernünftigerweise gegen die von Christo gegebene Enthüllung und Eröffnung: daß es außerhalb der Menschheit und Erde noch andersgeartete und andersbegabte persönliche Kreaturen gäbe, und daß ein Teil derselben in Sünde gefallen sei, und seine kreatürlichen Kräfte nun wider Gott, wider die Kreatur und wider das Reich Gottes anwende — eingewendet werden. Was uns Christus und die Apostel über den Einfluss dieser gefallenen Engel auf das Gebiet der Freiheit und des religiös-sittlichen Lebens sagen (namentlich Ephef. 6, 12), das sehen wir, wenn wir die Augen aufstun wollen, durch die Erfahrung bestätigt. Der Providenz Gottes steht das Zerrbild einer Quasi-Providenz des Bösen entgegen, die sich aus menschlichen Konspirationen nicht erklären läßt. One und wider Willen arbeiteten sich feindliche menschliche Mächte einander in die Hände; sodann gibt es Zeiten, wo keine feine Nase dazu gehört, um den „Rauch aus dem Abgrund“ zu riechen, der bald Millionen mit einander zum offenen Taumel benebelt, bald als schleichendes Gift in den Köpfen und Herzen der Frömmsten das Christentum krank, das Salz dumm zu machen strebt. — Daß neben diesem Einfluss auf religiös-sittlichem Gebiete auch Einflüsse auf physisch-psychischem Gebiete möglich und denkbar seien, wird sich um so weniger bestreiten lassen, da selbst jener erstere Einfluss nicht wol als ein rein geistiger, direkt auf den Willen des Menschen gehender gedacht werden kann *), sondern

*) In diesem Falle würde die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhören. Daher sagt schon Gisbert Voet (tom. I, p. 943 sqq.) *diabolus non illabitur in mentem aut voluntatem, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in phantasiam et in reliquas facultates sensitivas aliquid potest.* Ebenso Burmann, *synops. theol. I, 46, 54: In animam quanquam*

nur als ein auf die niedern Seelenkräfte und durch sie auf die Phantasie einwirkender, und da ferner gerade diese niederen Seelenkräfte mit ihren Organen den mannigfachsten Einwirkungen offen liegen.

Hiermit berühren wir das physiologische Gebiet. Wer die gefallenen Engel sind und was sie vermögen, können wir nicht untersuchen, sondern haben uns in dieser Hinsicht lediglich an die von Jesu Christo gegebenen Aufschlüsse zu halten. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur dagegen und die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe unterliegt der physiologischen Beobachtung, und so schwierig und räthselhaft allerdings auch dies Gebiet ist, so fehlt es da doch nicht an bestimmten und sichern Anhaltspunkten.

Wir beginnen beim äußerlichsten, bei denjenigen Krankheiten, die der Erscheinung und den Symptomen nach den Leiden der Besessenen analog sind.

Die Epilepsie vor allem ist keine Krankheit, sondern lediglich ein Symptom, das sehr verschiedene Ursachen haben kann, die jedoch am häufigsten im Rückenmark oder Gehirn zu suchen sind. — Die Mondsucht ist ebenfalls keine Krankheit für sich, sondern nur eine, verschiedene Erkrankungen des Nervenlebens begleitende Reizbarkeit für den Mondwechsel, welche selbst in unsern Gegenden hin und wider vorkommt, in heißeren Ländern aber weit häufiger ist, da dort das Mondlicht bekanntermaßen einen schädlichen, nachteiligen Einfluß äußert *). — Blindheit, Stummheit, Verkrümmung des Rückgrates sind ebenfalls Leiden, die sehr verschiedene Ursachen haben können; wir wollen uns hier nur daran erinnern, daß es eine hysterische Stummheit aus Seelenstumpfheit und Seelenverdunkelung, ebenso eine hysterische Verkrümmung und in heißen Ländern bei nervös-reizbaren Personen eine durch das Sehen in den Vollmond bewirkte Blindheit **) gibt. — Wahninn, Tobsucht und alle fälschlich sogenannten „Seelenkrankheiten“ sind nach dem einhelligen Resultat der neuern psychiatrischen Forschungen nicht Krankheiten der Seele, sondern der feineren leiblichen Organe der Seele. Der geheilte Irre ist wider derselbe Mensch, der er vor seiner Erkrankung war, und weiß wider, was er zuvor gewußt, während der Krankheit aber vergessen hatte. Rausch und Fieberdelirium können als erläuternde Analogie dienen. Die Substanz der Seele liegt tiefer als das irdische Bewußtsein. Die Substanz der Seele nach Wissen, Wollen und Charakter bleibt intakt, während die Vollziehung des irdisch-wachen Bewußtseins gehemmt ist durch Hemmung der dazu erforderlichen feinen Leibesorgane. — Es findet hier nämlich eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt. Daß die Seele mit ihrem Wollen, ihren Leidenschaften und Bewegungen auf die Leiblichkeit einwirkt (z. B. auf die Schädelbildung, auf den Ausdruck der Physiognomie), ist eine bekannte Sache, selbst das in seinem Wesen rein geistige Laster des Geizes kann auf das Gehirn einwirken, und am Ende sich im Gehirn fixiren und zur Monomanie werden. (Jedes Laster ist ja nichts anderes, als eine habituelle Sünde, die durch ihre stete Wiederholung eine Seite der Leiblichkeit überreizt und so innerhalb der Leiblichkeit ein selbständiges, dem Willen entnommenes und seiner spottendes Sein gewonnen hat). Diese Einwirkungen der Seele auf die Leiblichkeit sind lange und allmähliche. Nun gibt es aber wiederum Einwirkungen der Leiblichkeit auf die Seele. Einestheils (beim Laster) Rückwirkungen des überreizten Organs, versuchende, reizende Rückwirkungen auf das Begehrungsvermögen. Andernteils aber Einwirkungen, die in keiner Weise in der Seele ihren Grund haben, sondern ledig-

immediate illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, phantasiae tamen ope ac per externos sensus valide eam quatero ac multis modis tentare potest.

*) Mit Psalm 121, 6 vgl. Krazenstein (vom Einflusse des Mondes auf den menschlichen Körper, Halle 1747); Reil (Arch. f. Physiol. I, 133 ff.); Kretschmar (de astrorum in corpus humanum imperio, Jena 1820); Rosenmüller zu Ps. 121; in betreff Westindiens die Reise des Grafen Görz; ferner Medicus, Geschichte periodischer Krankheiten, Buch I, Kap. I, § 3.

**) Carne, Leben und Sitten im Morgenlande I, S. 73. Vgl. auch die obenangeführten Schriften von Krazenstein, Reil u. s. w.

lich im Leibe, und die nicht auf das Begehrungsvermögen versuchend, sondern auf das Bewußtsein störend und verwirrend einwirken. Ein tapferer Offizier erhält eine Kopfwunde; ein Splitter der Hirnschale reizt die Menningis, und Delirium und Tobsucht stellen sich ein. Ein ruhiger frommer Mann bekommt das Nervenfieber; durch die Blutvergiftung wird das Gehirnleben gestört, und er beginnt in den tollsten Phantasieen sich zu ergehen. Ein dritter wird infolge eines Unterleibsleidens schwermütig, gemüthkrank, apathisch bis zum Idiotismus. Die sogenannten Wahninnigen und Gemüthskranken sind körperlich krank; die körperliche Krankheit muß gehoben werden; sobald sie gehoben ist, stellt sich das Bewußtsein von selbst wieder her. Daß sich einer ein solches körperliches Leiden durch Sünden und Ausschweifungen zugezogen haben kann, soll natürlich nicht geleugnet werden; aber die Sünde ist nie die nächste und unmittelbare Ursache des Wahnsinns, sondern nur die mittelbare, und ein anderer kann die gleiche Krankheit bekommen, ohne jene Sünde begangen zu haben. — Ist aber einmal die Störung des Bewußtseins da, so brechen nun die angeborenen bösen Begierden, der Schranke entnommen, in der umnachteten Seele frei hervor. Wirklich gepflegte und gehegte Söhnsünden, namentlich geschlechtliche, steigern sich (z. B. bis zur Satyrnasis); aber es kommt auch oftmals vor, daß Sünden, die lediglich als angeborne Anlage da waren und sich nie entwickelt hatten, nun im delirirenden Zustande auf die Oberfläche treten und ein den unerfahrenen Zuschauer täuschendes Spiel treiben*), während wirklich gehegte Sünden sich listig verhüllen.

Was aber bei all diesen Krankheiten — von der Epilepsie bis zum Wahnsinn — die unmittelbare Ursache des Leidens und der Bewußtseinsstörung ausmacht, das ist eine von dem erkrankten Körperorgane ausgehende Reizung auf einzelne Nerven oder auf das ganze Spinal- oder Gangliensystem oder auf die Hirnhäute. Nun wissen wir, daß analoge Reizungen auf das Nervensystem auch auf anderem als körperlich-materiellem Wege stattfinden können. Wir wissen, daß es im Bereiche der menschlichen Natur ein Gebiet des thierischen Magnetismus gibt, wo eine (wenn auch durch feine Nervenströmungen, also freilich wiederum leiblich vermittelte, aber nicht grobkörperliche) Einwirkung eines Seelenlebens auf das andere Seelenleben stattfindet; wir wissen, daß z. B. eine unlaute, unkeusche Regung in der Seele des Magnetiseurs sofort bei der Magnetisirten schmerzliche Krämpfe bis zu den fürchterlichsten Konvulsionen hervorzurufen vermag; wir wissen endlich, daß durch Magnetismus ein Mensch in den Zustand des Hellschens versetzt werden, also sein irdisch-waches Bewußtsein aufgehoben werden kann. Mehr als dieser Thatfachen bedarf es nicht, um uns den Zustand der Dämonischen vollends erklärlich zu machen. Können zwischen Mensch und Mensch Einwirkungen des einen Individuums auf das Nervenleben des andern stattfinden, ist mit andern Worten das menschliche Nervenleben (immerhin unter Vorhandensein gewisser Prädispositionen) für direkte Einwirkungen einer fremden menschlichen Seele und ihrer Nervenströmungen empfänglich: so wird daselbe menschliche Nervenleben auch für analoge Einwirkungen und Einströmungen**) empfänglich sein, welche von einem nicht-menschlichen Wesen, einem gefallenen Engel ausgehen. Die Einwirkungen des letzteren werden von anderer, stärkerer und fürchtbarer Art sein; immer aber wird es eine Reizung auf das Nervenleben sein, die stattfindet, und immerhin werden die Folgen im Menschen denen gleich oder ähnlich sein, welche durch sonstige Reizungen auf das Nervenleben hervorgerufen werden.

Es ist also kein Punkt vorhanden, wo das, was Christus uns über die Dämonischen lehrt, in Widerspruch träte mit den Resultaten physiologischer Forschung.

*) Man hat vielfache Beispiele, daß bei notorisch keuschen und tugendhaften Menschen im Zustande des Irreseins unzüchtige Reden und Gebarden vorkamen; umgekehrt aber auch, daß notorisch überliche und verworfene Individuen im Zustande des (verschuldeten) Wahnsinns die größte Keuschheit zeigten.

**) Auch die Dämonen werden wir uns nicht leiblos zu denken haben, obgleich ihre Leiblichkeit jedenfalls eine feinere, anders geartete ist. Auch bei ihnen erfolgen die Einwirkungen jedenfalls nicht ohne Vermittlung leiblicher Einströmungen.

Im Gegenteile steht beides in vollem Einklang. Auch, daß eine Mehrzahl von Dämonen auf ein menschliches Nervenleben einwirkt, hat nichts Undenkbares. Daß aber endlich auch das Nervenleben der Tiere in analoger Weise gereizt werden kann, ist nicht zu bezweifeln; kennen wir doch Tiergeschlechter (wie z. B. das Pferd), deren Nervenleben in ungleich höherem Grade reizbar ist, als das der Menschen. Die Reizung geht ja nicht auf den Geist, auf die Gedankenwelt, sondern auf die Nerven als die Leiblichen Organe der Seele. Und diese hat das Tier mit dem Menschen gemein. Dann kann es aber auch im mindesten nichts auffallendes haben, daß jene Tiere zu Gadara wider Wollen und Berechnen der Dämonen durch die neue, aufregende, unheimliche Einwirkung in eine Tollwut gerieten, welche sie — ohne ihren Willen — lediglich in Folge der Lokalität, nämlich des nahen Abgrundes, dem Tod in den Rachen führte. Dr. Ervard.

Dänemark. Kirchliche Statistik. Das Königreich Dänemark hat (der Volkszählung von 1870 zufolge) auf 693 $\frac{1}{2}$ D.-Meilen 1,784,741 Einwohner. Die Nebenländer des Königreichs bestehen aus den Färöern (23 D.-Meilen mit 9992 Einw.), Föland (1867 D.-Meilen mit 69,763 Einw.), den westindischen Inseln (5 $\frac{1}{2}$ D.-Meilen mit 37,881 Einw.) und Grönland (9352 D.-Meilen mit 9825 Einw.). Die Bevölkerung bekennt sich, mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen, zur evangelisch-lutherischen Kirche. In betreff der konfessionellen Verhältnisse weist die letzte Volkszählung folgende Resultate auf.

| | Lutheraner | Luther. Freigemeinden | Reformirte, Methodisten, Anglikaner | Baptisten | Röm. Katholiken | Directe Christl. Sekten | Juden | Mormonen | One positive Religion (eine Angabe einer solchen) |
|--------------------------------|------------|-----------------------|-------------------------------------|-----------|-----------------|-------------------------|-----------|-----------|---|
| Kopenhagen . . . | 175,883 | 16 | 549 | 220 | 1092 | 169 | 3145 | 172 | 45 |
| Odense . . . | 16,801 | — | 9 | 27 | 50 | — | 55 | 28 | — |
| Aarhus . . . | 14,914 | — | 18 | — | 28 | — | 21 | 40 | 4 |
| Aalborg . . . | 11,444 | — | 4 | 25 | 7 | — | 107 | 117 | 17 |
| Randers . . . | 11,044 | — | 6 | — | 41 | — | 201 | 53 | 1 |
| Horsens . . . | 10,347 | — | 3 | 4 | 18 | — | 74 | 25 | 3 |
| Städte auf den Inseln . . . | 108,087 | 287 | 94 | 112 | 66 | 6 | 325 | 79 | 11 |
| Städte in Jütland . . . | 60,254 | 8 | 746 | 59 | 242 | 8 | 197 | 136 | 11 |
| Landstriche auf den Inseln . . | 686,304 | 764 | 151 | 939 | 199 | 87 | 127 | 687 | 36 |
| Landstriche in Jütland . . | 674,478 | 136 | 187 | 1837 | 114 | 209 | 30 | 791 | 77 |
| Summa | 1,769,583 | 1211) | 1767) | 3223) | 1857) | 477) | 4290) | 2128) | 205) |

*) Im J. 1860: 162. Eine auf Bornholm stattgefundene größere Secession (Austritt) ist die Hauptursache obiger bedeutenden Steigerung.

**) Im J. 1860: 1940. Die weitaus größte Zahl machen die Methodisten aus, welche in Kopenhagen abgenommen, anderwärts aber zugenommen haben.

***) Im J. 1860: 2270. Von den Baptisten gilt gleichfalls das von den Methodisten Gesagte.

†) Im J. 1860: 1240. In den letzten Jahren hat die Propaganda (besonders auch durch ihren unentgeltlichen Schulunterricht, Armenunterstützung u. s. w.) noch weitere Fortschritte gemacht.

††) Im J. 1860: 273. Hierunter sind die griechischen Katholiken, die Swedenborgianer und die Freisinger inbegriffen, welche letztere in neuerer Zeit sehr zugenommen haben.

†††) Im J. 1860: 2657.

††††) Im J. 1860: 151. Diese Zahl wächst in dem Maße, als der Sozialismus sich ausbreitet, was schon die nächste Volkszählung beweisen dürfte.

Dem Gesetze zufolge, welches der mit absoluter Staatsgewalt bekleidete König Christian V. sogleich beim Antritte seiner Regierung (1670 — 1699) publicirte, war die evangelisch-lutherische Religion die einzige, welche in den Reichen und Landen des Königs geduldet werden durfte. Demnach gab es fortan eine Staatsreligion und eine betreffs ihrer Verwaltung gänzlich der Krone untergeordnete Staatskirche. Nur den fremden Gesandten wurde erlaubt, Hausgottesdienste nach ihrer abweichenden Konfession halten zu lassen. Im Fortgange der Zeit mußte zwar, als eine Frucht des lebhaften internationalen Verkehrs und der Verbreitung liberalerer Ideen, auch anderen Konfessionsverwandten ihre Religionsübung gestattet werden, welche jedoch eine mehr oder minder beschränkte blieb, auch nur als eine tolerirte galt. Auch mußten sie fortwährend der Staatskirche, zur Bestreitung der Bedürfnisse derselben, gewisse Beiträge leisten, sowie es auch aufs strengste verboten war, Proselyten zu machen. Ist es hiermit nun freilich in neuester Zeit anders und besser geworden, so ist doch immer noch die Kirche in ihrer bisherigen Abhängigkeit vom State, welche insofern sogar noch verschärft worden, als der religionslose (namentlich in seinem Volksthing) überwiegend vom Geiste der Demokratie beherrschte Reichstag mit der Krone, bezw. dem Ministerium des Kultus, auch die kirchliche Gesetzgebungsmacht teilt und diese bei den wichtigsten Fragen in entscheidender Weise geltend macht. Die erwänte Änderung der Verhältnisse ist durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 eingetreten, dessen betreffende Bestimmungen auch ins revidirte Grundgesetz vom 28. Juli 1866 aufgenommen wurden. Die wichtigsten und bezeichnendsten Paragraphen sind folgende: § 3 lautet: „Die evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom State unterstützt“; § 5 bestimmt daher auch: „Der König muß zur evangelisch-lutherischen Kirche gehören“. Von besonderer Bedeutung ist § 75, welcher die Zusage enthält: „Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geordnet“ — eine Zusage, auf deren Erfüllung noch immer gewartet wird. Zwar sind, in Folge gründlicher kommissarischer Beratungen, schon mehrere Entwürfe einer Kirchenverfassung — geeignet, der Kirche zu größerer Selbständigkeit zu verhelfen — dem Reichstage vorgelegt worden, welcher sich ihnen aber konsequent widersetzt und ihre Durchführung verhindert hat. — Dagegen lautet § 76: „Die Bürger haben das Recht, sich zu einer Gemeinde zu vereinigen, um Gott auf die ihrer Überzeugung entsprechende Weise zu verehren, jedoch so, daß nichts gelehrt noch vorgenommen werden darf, was der Sittlichkeit oder der öffentlichen Ordnung widerspricht“. Und dazu § 77: „Niemand ist verpflichtet, für einen anderen Gottesdienst, als denjenigen, zu welchem er sich selber hält, persönliche Beisteuer zu leisten; jedoch muß jeder, der nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einer der vom State anerkannten Glaubensgemeinschaften nachweist, die zum besten des Schulwesens den Mitgliedern der Kirche gesetzlich obliegenden Abgaben leisten“, worauf § 78 ergänzend hinzufügt: „Die Verhältnisse der von der Volkskirche abweichenden Glaubensgemeinschaften werden durch Gesetz geordnet“ (was gleichfalls bisher noch unterblieben ist). Für alle Fälle verfügt § 79: „Niemandem darf, seines Glaubensbekenntnisses wegen, der volle Genuß seiner bürgerlichen und politischen Rechte verkümmert werden, sowie andererseits niemand aus dem angeführten Grunde sich der Erfüllung allgemeiner Bürgerpflichten entziehen darf“. Dann besagt § 85: „Alle die Kinder, deren Eltern unvermögend sind, für die Unterweisung derselben zu sorgen, sollen in den Gemeindeschulen freien Unterricht erhalten“. Und nicht minder liberal lautet § 86: „Jeder ist berechtigt, durch den Druck seine Gedanken zu veröffentlichen, wofür er jedoch den bestehenden Gerichten verantwortlich wird. Die Censur und andere vorbeugende Maßregeln können nicht wider eingeführt werden“. Hierbei ist auf folgende Bestimmungen des bürgerlichen Strafgesetzes hinzuweisen: „Wer die Glaubenslehren irgend einer im Lande bestehenden Religionsgemeinschaft verhöhnt und verspottet, wird mit Gefängnis oder Geldstrafen bestraft“. Dasselbe enthält auch Strafbestimmungen gegen jede Störung des öffentlichen Gottesdienstes.

Demnach waren die Religions- (Gewissens-), die Assoziations- und Pressfreiheit seit dem Revolutionsjahre 1849 vollkommen gesichert. Nicht lange nachher wurde,

durch Gesetz vom 13. April 1851, im Interesse der Dissenter und um der gemischten Ehen willen, die fakult. Civilehe eingeführt. Bei gemischten Ehen wurde das Recht gewährt, für die event. nachfolgende Trauung sich irgend einen Geistlichen des Landes, gleichviel von welcher Konfession, zu wählen; wegen der Erziehung der Kinder muß aber vorher eine Bestimmung vereinbart werden, welche späterhin nicht anders als auch in Folge gegenseitiger Übereinkunft geändert werden darf.

Von besonders eingreifender Bedeutung aber ist ein am 4. April 1855 erlassenes Gesetz über Lösung des Parochialbandes, ein Gesetz, welches wesentlich auf die Initiative Grundtvigs und seiner zahlreichen Anhänger, auch im Reichstage, zurückzuführen ist. Durch dasselbe wird jedem Mitgliede der Volkskirche das Recht erteilt, sich nach Gutdünken irgend einem außerhalb seines eigenen Kirchspiels stationirten Geistlichen behufs der Befriedigung seiner geistlichen und kirchlichen Bedürfnisse anzuschließen. Wer das Parochialband für sich und die Seinen lösen will, ist nur gehalten, mit demjenigen Geistlichen der Volkskirche, unter dessen Seelsorge er sich hinfort stellen will, hierüber persönliche Abrede zu treffen, zugleich aber auch dem Propste seiner Diözese Mitteilung von diesem Vorhaben zu machen. Letzterem liegt es darauf ob, den Pastor, dessen bisheriges Gemeindeglied sich von ihm lossagt, hiervon zu benachrichtigen. Der „Löser des Parochialbandes“ hat von jetzt ab nur diejenigen Kirchensteuern, die herkömmlich an Grund und Boden, sowie am Gewerbe haften, dem ordentlichen Parochus zu entrichten, während er die s. g. Festopfer und alle vorkommenden Accidentien an den frei erkorenen Seelsorger zahlt. Eine spätere Verordnung vom 2. Oktober 1862 geht in dieser Richtung weiter. Den betreffenden (mit ihrem Parochus unzufriedenen) Gemeindegliedern wird sogar gestattet, in ihrer (ordentlichen) Pfarrkirche durch den fremden Geistlichen, ihren persönlichen Seelsorger, Kindtaufen, Populationen, Parentationen vollziehen zu lassen, ebenso auf dem Kirchhofe die herkömmliche Pastoralthandlung dem hospitirenden Geistlichen aufzutragen, natürlich nur in solchen Zeiten, wo die kirchlichen Lokalitäten nicht schon amtlich occupirt sind. Die nämliche Verordnung bevollmächtigt den Bischof, einem solchen Geistlichen die immerhin nur interimistische Erlaubnis zur Austheilung des heil. Abendmals („einige Male im Jahre“), nämlich auch in der Pfarrkirche eines anderen, zu gewähren. Diese Erlaubnis soll der Bischof aber zurücknehmen, sobald er sich irgendwie überzeugt hat, daß dieselbe zur Erregung von Übelwillen und Bitterkeit gegen die andersdenkenden Mitglieder der Gemeinde oder gegen den zurückgesetzten Pastor derselben mißbraucht wird. Ein weiterer Schritt in der Richtung der „kirchlichen Freiheit“, oder, wie die zahlreichen Widersacher dieser Neuerung sagten, der Auflösung der kirchlichen Ordnung und der Volkskirche selbst, geschah durch das Gesetz vom 15. Mai 1868 über „Walgemeinden“, d. h. alle aus freier Wahl der Beteiligten hervorgehenden und neugebildeten Gemeinden. Auf Grund dieses, vorläufig auf 5 Jahre, also versuchsweise in Kraft getretenen Gesetzes kann die Regierung überall und jederzeit, wo sich ein Bedürfnis darnach ausspricht, die Einrichtung solcher Walgemeinden, als innerhalb der Volkskirche bestehend, genehmigen, und diese Gemeinden als Glieder der Volkskirche unter folgenden Bedingungen anerkennen: 1) daß eine Anzahl von mindestens 20 Familienvätern, Witwen oder anderen, einem Hausstande vorstehenden Personen dem Kultusminister die Tatsache beglaubige, daß sie sich ein kirchliches Gebäude oder Bethaus erworben haben, welches, mit allem, was zu einem öffentlichen Gottesdienste und den einzelnen kirchlichen Handlungen erforderlich ist, wol versehen, nicht etwa nebenher zu außerkirchlichen Zwecken verwandt werden darf; 2) daß das nachgewiesene Gebäude von dem Wohnorte keines einzelnen Mitgliedes jener als Minimum genannten Anzahl weiter als eine Meile entfernt liegen dürfe; 3) daß die Betreffenden in Gemeinschaft mit einem ordinirten Geistlichen der Volkskirche, welcher aber jetzt one Anstellung sein muß, die königliche Bestätigung der Wald desselben nachgesucht und erlangt haben; 4) daß jedes einzelne der Mitglieder sein bisheriges Parochialband persönlich gelöst hat; 5) daß diese sich bereit erklären und im Stande sind, in Zukunft sowol ihr Kirchengebäude zu erhalten als ihren

Pastor zu salariren. Die Walgemeinde und ihr Pastor stehen beide unter Aufsicht des betreffenden Bischofs und Propstes und müssen sich in allen Stücken nach den Gesetzen und Verordnungen richten, welche für die gesamte Volkskirche gelten.

Dieses Gesetz wurde von den Anwälten desselben als eine Schutzmauer betrachtet gegen die Gefahren einer Zukunft, in welcher die Gemeinden unter den Druck ungläubiger Majoritäten geraten könnten, um den gläubigen Minoritäten in solchem Falle eine gesetzliche Stellung zu sichern und zugleich Austritte aus der Volkskirche und kirchliche Spaltungen zu verhüten. Zwar wurde innerhalb der fünfjährigen Versuchszeit von dem Gesetze nur in geringem Maße Gebrauch gemacht; dennoch wurde diese Zeitgrenze durch eine Zusatzverordnung vom 7. Juni 1873 aufgehoben und das Gesetz mit einigen geringen Änderungen bestätigt. Mit Rücksicht auf volksarme Kirchspiele wurde bestimmt, daß es schon genügen solle, wenn nur zehn der Familienväter von dem gottesdienstlichen Lokal der Walgemeinde weniger als eine Meile entfernt wohnt; und solchen Gemeinden wurde zugelassen, auch theologische Kandidaten, wenn diese über 30 Jahre alt seien, zu ihren Pastoren zu wählen. Auf Grund dieser gesetzlichen Bestimmungen bildeten sich hier und dort im Lande (zwar nicht eben viele, aber doch mehrere) Walgemeinden, insbesondere in Gegenden, wo ein regeres, kirchliches Leben, vorzugsweise in Grundtvigischer Richtung, erwacht war, und sind, von begabten, eifrigen Predigern bedient, hier und dort zu Brennpunkten geworden für eine religiöse Neubelebung der Nachbarschaft. Die ängstlichen Besorgnisse, mit denen anfänglich das Gesetz in manchen Kreisen aufgenommen wurde, namentlich die Besorgnis vor einer Auflösung des kirchlichen Bestandes, sind zum Teil verschwunden. Hierbei kommt gewiß der Umstand in Betracht, daß, wenn auch verschiedene Richtungen und Anschauungen innerhalb der dänischen Geistlichkeit sich geltend machen, diese doch in einem Grade, wie heutiges Tages wol keine in irgend einer anderen Volkskirche, einig zusammensteht im Bekenntnis zu den Grundwahrheiten des Evangeliums, und keine einzige Kanzel des Landes zur Tribüne des ungläubigen Zeitgeistes dient.

Die von gläubigen Geistlichen und Laien unterstützten Versuche, die während der letzten Jahre gemacht sind, die Einführung der obligatorischen Civilehe, unter Voraussetzung nachfolgender, jedoch freiwilliger Trauung, zu erwirken, ferner, den Gemeinden den ihnen bisher durchaus vorenthaltenen Anteil an der Wahl ihrer Geistlichen zu verschaffen, haben noch keinen faktischen Erfolg gehabt.

Am 7. April 1876 ist eine neue Sonn- und Festtagsordnung erlassen, welche die Mittelstraße einschlägt zwischen jüdisch-englischem Sabbatszwang und bloßer Sicherung der Ruhe während der gottesdienstlichen Stunden. Hiernach sollen von 9—4 Uhr alle Geschäfte, welche die Feier des Tages hindern, innerhalb und außerhalb des Hauses in Stadt und Land, unterbrochen werden; sociale öffentliche Versammlungen aber dürfen erst nach beendetem Gottesdienst stattfinden.

Die oberste Leitung der geistlichen Angelegenheiten gehörte früher der königl. dänischen Kanzlei, welche ein eigenes geistliches Departement hatte. An ihre Stelle ist seit 1849 das Ministerium für das Kirchen- und Unterrichtswesen getreten. Gegenwärtig hängt sehr viel von der persönlichen Gesinnung des Kultusministers ab, welcher indes keineswegs nach spezifisch-kirchlichen Rücksichten gewählt wird (bald nacheinander der berühmte Philologe Madsvig und die Bischöfe Monrad und P. C. Kierkegaard).

In kirchlicher Hinsicht ist das Königreich in 8 Stifter eingeteilt, an deren Spitze Bischöfe stehen (ursprünglich Superintendenten genannt): 1) Seeland (mit den Inseln Møen und Bornholm, nebst den dänischen Nebenländern, ausgenommen Föland); 2) Fünen (mit Aerb); 3) Laaland mit Falster; 4) Aalborg; 5) Viborg; 6) Aarhus; 7) Ribe; 8) Föland. Den Bischöfen, welche vom Könige berufen und angestellt werden, liegt es ob, die erwählten Pastoren zu ordiniren, ferner über Kirchen und Schulen die oberste Inspektion auszuüben. Das Mittelglied zwischen den Bischöfen und Pastoren bilden die Pröpste, welche die Regierung ebenfalls ernennt, und zwar unter den Geistlichen der betr. Propstei. Die sog. „Landemöder“, d. h. jährlichen Konvente oder Versammlungen der Geist-

lichen des Stiftes, entbehren jeder kirchenregimentlichen Bedeutung. Vor Erlaß des Grundgesetzes gab es eine Anzahl Patronatsstellen, deren Patrone ursprünglich das Berufungsrecht, später nur das *jus proponendi* (Präsentations- oder Vorschlagsrecht) besaßen. Infolge der neuen politischen Verfassung des Reiches sind aber auch alle Vorschlagsrechte wegfällig geworden und von dem königlichen Summepiskopate absorbiert worden.

Hinsichtlich der Lehre stellte schon die Kirchenordnung Christians III. von 1537 (1539) keine nähere Glaubensnorm auf, außer der heil. Schrift, und erwante kein symbolisches Buch, sondern allein „Gottes reines Wort, welches ist das Gesetz und das Evangelium“. Auch in Frederiks II. Verordnung von 1574 wurde nur vorgeschrieben, daß dasselbe einfältig gelehrt und gepredigt werden solle nach der augsburgischen Konfession; dagegen wurde 1580 ein ausdrückliches Verbot oder Nichtanerkennung der Konfessionsformel ausgesprochen, welche erst viel später, aber auch dann nur in den Herzogtümern eingeführt worden ist. In Christians V. „dänischem Gesetze“ heißt es: Keine andere Religion darf in den Reichen und Landen des Königs zugelassen werden, als diejenige, welche mit Gottes Wort, den allgemeinen ökumenischen Symbolen, der augsburgischen Konfession und Luthers kleinem Katechismus übereinstimmt. (Über die Einführung des letzteren in Dänemark s. Fred. Nielsen, *Historiske Oplysninger om Luthers lille Katekisme*. Kbh. 1874). Diese bilden noch immer die objektive Lehrbasis; und auf die genannten Symbole und die heil. Schrift werden fortwährend die Geistlichen („Priester“) durch ein feierliches Ordinationsgelübde, welches an die Stelle des früheren Priestereides getreten ist, verpflichtet.

Für die Kultushandlungen (Agenda) gelten als die unbedingt bindenden Normen im wesentlichen noch heute das Ritual vom J. 1685 und das Altarbuch von 1688. Jedoch ist später (1736, also unter dem Einflusse des damals auch in Dänemark dominirenden, d. h. von oben begünstigten Pietismus) die Konfirmation mit einem neuen Formular gesetzlich eingeführt, und im J. 1770 (bei völlig veränderten kirchlichen und moralischen Zuständen, unter Struensee's Ministerium) eine Anzahl von Feiertagen (das Epiphaniastfest, die Marienlage, der St. Johannis- und Mathildentag u. a. m.) abgeschafft. Im J. 1783 wurde der Exorcismus in dem Taufformulare getilgt. Neue Entwürfe zum Rituale sind in neuerer Zeit mehrfach zu Tage getreten, teils auf die Initiative der Regierung (Bischof J. P. Wijnsters Vorschlag v. J. 1839), teils auf privatem Wege (P. A. Fengers Vorschlag 1874); keiner derselben aber hat offizielle Sanktion erhalten. An die Stelle des bisher allgemein geltenden „evangelisch-christlichen Gesangbuches“ (über dessen rationalisirenden Charakter s. d. Art. Valle) trat im J. 1855 ein auf Anregung des Koeskilder Predigerkonventes gesammeltes und redigirtes „Psalmebog“. Dieses sog. Konvents-Psalmebog ist, mit Zulassung des Kirchenregiments, in den meisten Gemeinden des Landes in Gebrauch, aber fast überall in Verbindung mit größeren oder kleineren „Tillaeg“ (Anhängen), welche auch die trefflichen neueren Liederdichtungen, namentlich Grundtvig's, mit Vorliebe ausgebeutet haben. — Beim Religionsunterrichte in der Volksschule *) wird in der Regel entweder Luthers kleiner Katechismus zu Grunde gelegt, oder Volklevs „Luthers Katechismus mit einer kurzen Erklärung“. Letzteres vortreffliche Büchlein ist im J. 1849 in Kopenhagen erschienen, seitdem in jedem Jahre neu aufgelegt; in deutscher Übersetzung erschienen Flensburg 1852. In den oberen Klassen der lateinischen (gelehrten) Schulen erhält der Religionsunterricht seinen Abschluß mit einer Übersicht der Kirchengeschichte und einer erklärenden Lesung des Neuen Testaments, häufig auch der symbolischen Bücher der dänischen Volks-

*) Das Volksschulwesen steht in Dänemark auf einer hohen Stufe. Bei einer Soldatenprüfung im Jahre 1873 ergab sich, daß unter je Hundert 86,4 schreiben und lesen konnten, 11,6 lasen, und nur 2 übrig blieben, die weder das eine noch das andere gelernt hatten. Vgl. Schmidts Pädag. Encyclopädie I. 2. Aufl., 1876 (Art. Dänemark von Friis und Michelsen).

kirche. Nachdem schon im Jahre 1818 das Neue Testament in revidirter Übersetzung, und zwar in einer autorisirten Ausgabe, erschienen war, ist im J. 1871 die Übersetzung der Bibel Alten und Neuen Testaments mit öffentlicher Autorisation herausgegeben worden (von einer Kommission theils akademischer, theils im geistlichen Amte stehender, gelehrter Theologen „mit Fleiß revidirt und nach dem Grundtexte berichtigt, wie auch mit vielen Parallelstellen und ausführlichen Inhaltsverzeichnissen versehen“) — eine, immerhin verbesserungsfähige, aber unter den vorhandenen Kirchenbibeln der evangelischen Christenheit hervorragende Arbeit.

Die angehenden Geistlichen erhalten ihre Ausbildung auf der Universität zu Kopenhagen, welche eine theologische Fakultät mit 5 ordentlichen Professoren hat (fürs Alte wie fürs Neue Testament, für Dogmatik, Ethik und Kirchengeschichte), und ein „Pastoralseminar“, in welchem zwei Geistliche der Residenz Homiletik und Katechetik dociren und betreffende Übungen anstellen. Die isländischen Geistlichen werden meistens in der „Praefestole“ zu Reikjavik ausgebildet, einzelne auch auf der Kopenhagener Universität. — Zur Förderung bezw. Erleichterung des theologischen Studiums dienen auch die reichlich vorhandenen Stipendien, auch Reisestipendien, sowie mehrere in der Residenz bestehende sog. Kollegien (Studenten-Konvikte).

Die Gläubigen in Dänemark unterstützen (außer der Mission oder dem Kirchenwesen in Grönland) insbesondere die Mission unter den Tamulen. Der erste, von der dänischen Missionsgesellschaft selbst ausgesandte Missionar war der Württemberger R. Dohs, auf der Station zu Buttambaukam, gest. 1873, dessen Nachfolger, Andersen, Jensen u. a., geborene Dänen, theils dort, theils auf den neueren Stationen zu Tricolore und Arcas arbeiten. Außerdem fördert die genannte Gesellschaft eifrig die von Börresen und Skrefsrud angelegte Mission unter den Santals in Bengalen. Seit einigen Jahren besteht in erfreulicher Tätigkeit auch ein Verein für „die Seemannsmission“. Derselbe stellte dänische Prediger in verschiedenen Häfen des Auslandes an, wo skandinavische Seelente viel verkehren, um deren sich seelsorgerlich anzunehmen. Diese in Hamburg, London, Hull, Newcastle stationirten Prediger versorgen zugleich die daselbst fest oder vorübergehend ansässigen Nordländer mit dem Worte Gottes, und erhalten sie in Verbindung mit der heimathlichen Kirche. Der Verein steht mit entsprechenden Vereinen in Schweden und Norwegen in gegenseitig fördernder Gemeinschaft. Außerdem hat sich eine dänisch-amerikanische Missionsgesellschaft gebildet, deren Aufgabe ist, für die zahlreichen in Amerika weilenden Dänen Gottesdienste in ihrer Muttersprache einzurichten. Der Mittelpunkt dieser Tätigkeit ist Chicago, wo zwei dänische Prediger stationirt sind. Man beabsichtigt, dort eine dänische „Volks-hochschule“ (national-christliche Fortbildungsschule) zu errichten, ferner ein Predigerseminar. — Endlich haben Dänen und Norweger gemeinschaftlich auch in Paris einen Geistlichen angestellt, welcher, im Anschlusse an das Werk der inneren Mission, unter den vielen daselbst verkehrenden Nordländern arbeitet. In der Heimat selbst wird die innere Mission mit lebhaftem Eifer und mit aufopfernder Liebe betrieben, und hat in ihrem Dienste eine große Zahl von Vereinen und Anstalten, z. B. Rettungshäuser, Diakonissenhäuser u. dgl., ins Leben gerufen.

Hagen, Kirkelig Statistik, Kjøbvn 1861. — Love og Anordninger for Kongeriget Danmark. — Statistik Tabellvaerk, 3de Raekke, 18de Bd. — H. B. Skibsted, Love og Expeditioner, vedkommende Kirke og Skolevaesen, Bd. 1 og 2 (1857—62), Kjøb. 1869. 70. Fred. Nielsen (H. Michelsen).

Dagon (דגון, LXX *Δαγών*) wird als Gottheit der Philister im A. T. erwähnt: Richt. 16, 23 ff.; 1 Sam. 5, 1 ff.; 1 Chron. 10, 10; vgl. 1 Makkab. 10, 83; 11, 4. Im Richterbuche ist von einem Tempel und einem Opferfeste dieses Gottes zu Gaza die Rede, 1 Sam. von einem Tempel und einer Bildsäule desselben zu Asdod und 1 Makk. ebenfalls von einem Tempel des Dagon zu Asdod (Azotos), welcher von dem Makkabäer Jonathan verbrannt wurde; 1 Chron. wird ohne nähere Angabe berichtet von einem Dagonstempel im Philisterlande, wo das Haupt des König Saul aufgehängt worden sei (seine Waffen legten die Philister

nieder in dem Tempel „ihres Gottes“; vgl. dagegen 1 Sam. 31, 10). Nach Hieronymus (zu Jes. c. 46, 1), welcher noch Reste des Dagonsdienstes vorfinden mochte, wurde dieser Gott außer zu Gaza auch zu Askalon und in den übrigen philistäischen Städten verehrt (vgl. auch Jakob von Sarug [JDMG. XXIX, 132], der wol nur die alttestamentlichen Nachrichten kannte). Daß der Kultus dieses Gottes über das Philisterland hinaus in Canaan verbreitet war, geht aus mehreren Ortsnamen hervor. Es werden genannt zwei Städte Beth Dagon „Dagonstempel“, eine im Stamme Juda (Jos. 15, 41), die andere an der Grenze des Stammes Ascher (Jos. 19, 27); die erstere Ortschaft könnte allerdings eine philistäische Gründung sein. Die von Eusebius erwähnte Ortschaft Kapbar Dagon „Dagonsdorf“ zwischen Jamnia und Diospolis (Lybda) wird philistäische Besetzung gewesen sein; aber von den noch heutigen Tages bestehenden drei Dörfern mit Namen Beit Dedshan, das eine im Gebiete von Alfa (vgl. Jos. 19, 27), ein anderes nordwestlich von Lybda, das dritte östlich von Nabulus (s. Mühlau, Artf. „Beth Dagon“ in Niehms HW.) ist wenigstens das erstgenannte wol niemals in den Händen der Philister gewesen. In der Grabinschrift des sidonischen Königs Eschmunazar (aus der Zeit der Perserherrschaft) werden die Städte Dor und Joppe „in der Ebene Saron“ bezeichnet als ארצה דור (J. 19), was vielleicht „Getreidelande“ (דור), vielleicht aber „Lande Dagon“ zu übersetzen ist. Da durch die oben erwähnten Ortsnamen Dagonskultus bei Lybda und in der Nähe von Alfa (wie an der Grenze von Ascher) bezeugt ist, so konnte er wol auch in dem von Lybda nicht so fern gelegenen Joppe und in dem noch südlicher als Alfa gelegenen Dor bestehen. Der Name einer Festung bei Jericho, Dok, auch Dagon genannt, hängt mit dem Gottesnamen wol nicht zusammen; „Dagon“ scheint hier nur Korruption zu sein (s. Winer, RW. Artf. „Dok“). Es ist aus einer Angabe des Philo Byblius (Sanchuniathon) sicher, daß Dagon, wenn er nicht etwa schon ursprünglich ein auch phönizischer Gott war, so doch in das phönizische Pantheon aufgenommen wurde; denn hier wird er als Bruder des El, also als einer der vornehmsten unter den Göttern Phöniziens, aufgeführt (Fragmenta historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 2, 14 S. 567; vgl. Fragm. 2, 16 ebend.; 2, 20 S. 568; 2, 25 S. 569). Vgl. die Angabe des Etymologicum Magnum: Βητάγων· ὁ Κόρος ἐν τῷ Ποντικῷ — wo Betagon schwerlich zusammengezogen ist aus Bel-Dagon (so Schröder, Phöniz. Sprache, 1869, S. 124), sondern eher aus Βηθδάγων 1 Matt. 10, 83 [דגון דגון] mit Verwechslung von Heiligum und Gottheit. Der Dienst des Dagon scheint nach Canaan von Babylonien aus gekommen zu sein (wol bei der ersten Einwanderung semitischer Stämme von dort her); denn in den assyrischen Keilinschriften hat man einen Gottesnamen Dakan (auch Dagan) gelesen, dessen Identität mit Dagon wol angenommen werden darf, da der Ortsname Beth Dagon assyrisch lautet Bit-Dakan. Der Kultus des Dakan soll schon im altbabylonischen Reiche verbreitet gewesen sein (nach Schröder). Zweifelhaft bleibt, ob in dem Götterpar *Saxi* und *Saxós* der babylonischen Kosmogonie des Damascius (ed. Kopp S. 384), welches er von Apason und Tauthe abstammen läßt, der geschlechtlich differenzirte Dagon zu erkennen sei.

Den Namen Dagon deutet Philo Byblius: *Στω* und nennt den Gott: *Ζεὺς ἀγόρπιος*; Dagon wäre also die, im Phönizischen gewöhnliche, verdunkelte Aussprache für hebr. דגון (von mehreren acceptirt, so später von Movers, von L. Müller [Numismatique de l'Afrique, Bd. II, Kopenhagen 1861, S. 57 f.], Schröder a. a. O.); indessen sind die Etymologien des Philo Byblius oder seiner Gewährsmänner vielfach sehr willkürlich, und da wir (aus der hellenistischen Zeit) sichere Nachrichten von der Verehrung einer in halber Fischgestalt abgebildeten Göttin an der philistäischen Küste besitzen (s. Artf. „Atargatis“), so hat die alte Ableitung des Namens Dagon von דג „Fisch“ (mit der Bildungssylbe -on) viele Wahrscheinlichkeit. Gar nichts ist zu geben auf eine mit Philo übereinstimmende Etymologie bei Hieronymus (Lexic. graec. nomm. hebr.), da sie neben andern un-

möglichen Angaben steht und ebensogut Alter der Ableitung von $\Delta\gamma$ bezeugt: *Δαγών* εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη (ἦ = $\Delta\gamma$?). λέγεται δὲ καὶ δῶρόν εἶναι, ἅγια, ἢ ὁ Ζεὺς ὁ ἀρουραῖος. — Dagon und die Fischgöttin Derketo sind keinesfalls zu identifizieren (Dagon ist männlich 1 Sam. 5, 3 f.); auch kann die weibliche Form nicht als eine spätere Umwandlung der männlichen angesehen werden (Movers früher, u. a.), schon des verschiedenen Namens wegen; beide mögen aber eine Synzygie von Wassergotttheiten gebildet haben. Wahrscheinlich ist Dagon jener *Ἰχθύς*, welcher bei Athenäus als Son der Atargatis erscheint (s. oben Bd. I S. 738). Abbildung des Dagon mit einem Fischschweif kann nicht sicher aus 1 Sam. 5, 4 entnommen werden, wo von Antlitz und Händen des Dagonbildes die Rede ist, aber nicht vom Fischschwanz; doch scheint dies im ursprünglichen Texte der Fall gewesen zu sein (s. Thenius, z. d. St.; Wellhausen, Der Text d. Bb. Samuel., 1871, S. 58 f.). In den Keilschriften soll der assyrische Dagon zusammengesetzt werden mit dem Gott Anu (Schrader), dessen Element vielleicht der irdische wie der himmlische Ocean war (s. Artif. „Anammelech“). Verossus läßt (nach Apollodor) auf den Danes (= Anu?) und vier andere Wesen, welche nacheinander dem Meer entstiegen, einen *Ἰδακων* folgen, wie Danes halb Mensch und halb Fisch, welcher die Lehren des Danes im einzelnen auseinandersetzte (s. Eusebi chron. ed. Schöne Bd. I, S. 10); vielleicht ist der Name *Ἰδακων* = Dagon mit vorgefügtem *ω*, um den Namen dem des Danes ähnlich zu bilden (so Schrader). Eine auf assyrischen Denkmälern vorkommende Figur mit dem Oberkörper eines Mannes und dem Schwanz eines Fisches (Abbildung bei Schrader Artif. „Dagon“) stellt vielleicht den Dagon dar. Wenn die Rabbinen ihm bald menschlichen Oberkörper mit Fisch-Ende, bald umgekehrt einen Fischkopf mit menschlichem Unterkörper zuschreiben (s. die Angaben bei Beyer), so beruhen diese Mitteilungen wol lediglich auf der Ethnologie des Gottesnamens.

Da Simson im Tempel des Dagon in Gegenwart von Männern und Weibern zu ihrer Belustigung spielte (Richt. 16, 23 ff.), trug wol der Dienst dieses Gottes einen heitern Charakter. — Nach Richt. a. a. O. scheint die Area des Dagonheiligtums zu Gaza (das „Haus“ v. 27) umgeben gewesen zu sein von einer nach den Seiten offenen, aber bedeckten („Dach“ v. 27) Säulenhalle, welche einen Hof umschließend, etwa im Halbrund an eine Seite des Tempelhauses sich anlehnte; auf ihrem flachen Dache konnten sich viele Menschen aufhalten und beobachten was im Hofe vorging. Diese Halle wol, nicht das Tempelhaus, stürzte Simson ein durch das Niederreißen zweier Säulen, welches den Sturz der ganzen von Zuschauern belasteten Säulenreihe nach sich zog (vgl. Stark, Gaza S. 331 bis 333). Mit der Schwelle des Dagonheiligtums, auf welche nach 1 Sam. 5, 4 f. die Priester und andere Besucher nicht traten (über dieselbe hinweghüpfend, vgl. Beph. 1, 9 und darüber Winer, RW., Artikel „Schwelle“), scheint die der Cella gemeint zu sein.

In welchem Verhältnis Dagon, der Gott von Gaza, zu dem in der römischen Kaiserzeit dort verehrten Marnas (über den Namen s. Artif. „Baal“ § 1) und mit dem im Etymologicum Magnum als Gott von Gaza bezeichneten Ζεὺς *Ἀδύμιος* (*Ἄδος*, = $\Delta\gamma$?) steht, läßt sich kaum entscheiden (s. über diese beiden Gottheiten: Stark a. a. O. S. 576—580).

Litteratur: Selben, De dis Syris II, 3 (1. Ausg. 1617) mit den Addimenta von Andr. Beyer in der Ausg. v. 1680. — Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili I, 22 (1642 S. 165 f.). — Theoph. Roser, Dissert. de Dagone Philistaeorum idolo in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. Bd. XXIII, 1760 S. 955 bis 964. — E. Ködiger, Artif. „Dagon“ in Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. XXII, 1832. — Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 143 f. 590. — Ders., Artif. „Phönizien“ bei Ersch und Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848, S. 405 f. — Hübner, Urgesch. u. Mythologie der Philistäer, 1845, S. 220 bis 235. — Winer, RW. Artif. „Dagon“ (1847). — Stark, Gaza u. die philistäische Küste, 1852, S. 248—250. — Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazar's 1868, S. 153 f. — Merx, Artif. „Dagon“ in Schenckels B.-L. I, 1869. —

Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T., 1872, S. 85 f. — Derf., Artf. „Dagon“ in Niehms HW., 3. Bief., 1875. — P. Scholz, Göpendift u. Zauberwefen bei den alten Hebräern, 1877, S. 238—244.

Wolf Daudiffn.

Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von, Kurvezkanzler des deutſchen Reiches und ſpäter Fürſt-Primas des Rheinbundes, einem alten berühmten Geſchlecht entſproſſen, wurde am 8. Februar 1744 auf dem Schloſſe Heruſheim bei Worms geboren. Sein Vater, der kurfürſtlich mainziſche Geheimerrat und Statthalter von Worms, Franz Heinrich, ließ ihm eine ſorgfältige Erziehung geben, ſchickte ihn, um die Rechte zu ſtudiren, auf die Univerſitäten Göttingen und Heidelberg, beſtimmte ihn aber ſpäter, obgleich er der Erſtgeborene war, um ihm eine glänzende Laufban zu eröffnen, zum geiſtlichen Stande. Frühzeitig wurde er Domicellar in dem Erzſtiſte Mainz, den Hochſtiſten Würzburg und Worms; im mainziſchen Miniſterium zu den Statzgeſchäften herangezogen, bekleidete er dann eine zeitlang in Würzburg unter der Regierung des Fürſtbischofs von Erthal die Stelle eines Schulrats und erwarb ſich damals nicht unbedeutende Verdienſte um das Unterrichtswefen des würzburgiſchen Gebietes. Im Jare 1772 zum wirklichen mainziſchen Geheimerrat und Statthalter in Erfurt ernannt, erlebte er in dieſer Stellung ſeine glänzendſte Zeit; ſein Haus war der Sammelplatz aller gebildeten und geiſtreichen Männer der Stadt und Umgegend, mit den damaligen Heroen der Litteratur, Wieland, Herder, Göthe, ſpäter auch mit Schiller, ſtand er in lebhaftem Verkehr, vielen ward er Beſchützer und Mäcen; ſeine lebendige anregende Perſönlichkeit übte einen befruchtenden Einfluß auf ſeine Umgebung und er war allgemein aufgeſucht, verehrt und geliebt. Mit Eifer ging er auf die neuen Ideen und geiſtigen Richtungen der Zeit ein; damals ward er auch Mitglied des Freimaurer- und Illuminatenordens, von welchem manche große Dinge für die Weltverbefſerung erwarteten, ſchrieb (1777) ſeine geiſtreichen Betrachtungen über das Univerſum und eine Reihe anderer kleiner Schriften, unter denen beſonders die über das Verhältnis zwifchen Moral und Statzkunſt (1786) beachtenswert iſt. Die Erfurter Akademie nützlicher Wiſſenſchaften gewann unter ihm neues Leben; er ſchuf ihre veraltete Verfaſſung zeitgemäß um und ward nicht bloß ihr Präſident, ſondern auch eines ihrer leiſtigſten Mitglieder. Im Jare 1787 zum Koadjutor und Nachfolger des damals regierenden Kurfürſten von Mainz Friedrich Karl Joſeph erwählt, machte er auf einer Reiſe nach Wien die perſönliche Bekanntschaft des Kaiſers Joſeph, woraus ſich ein Briefwechſel über Reformen der deutſchen Verfaſſung entſpann, in welchem Joſeph ihm einſt erwiderte: „ich bin einſtimmig mit Ihnen, daß nur ein enges Band des Kaiſers mit dem deutſchen Statzkörper und ſeinen Mitſtaten das einzige Mittel ſei; aber bis dahin zu kommen — hierin liegt der Stein der Weiſen“. Dalberg war ſchon durch ſeine Anwartschaft auf das Kurfürſtentum Mainz auf dem Weg, eine bedeutende Stellung unter den deutſchen Reichsſtänden einzunehmen, und bald darauf fielen ihm noch weitere Würden zu; im Juni 1788 wurde er zum Koadjutor des Biſtums Konſtanz ernannt, im Auguſt darauf zu Bamberg zum Erzbischof von Tarfus geweiht, und 1797 zum Propſt des Domkapitels in Würzburg erwählt.

Bei der Bedrängnis Deutschlands durch die vordringenden Franzoſen im Jare 1797 trug Dalberg auf dem Reichstage zu Regensburg auf ein allgemeines Aufgebot der ſüddeutſchen Reichskreiſe an, und ſprach ſich auch ſpäter mit Wärme für Erhaltung des Reichsverbandes aus; als aber Napoleon ſich bemühte, den geiſtreichen Fürſten für ſeine Zwecke zu gewinnen, konnte er der angebotenen Gunſt des imponirenden Tageshelden nicht widerſtehen und ſchwankte nun zwiſchen patriotiſchen Anläufen und unterwürfiger Bewunderung Napoleons. Die Regierung des Biſtums Konſtanz trat er 1799 an, mußte aber ſchon nach drei Jaren die weltliche Gewalt in die Hände der Franzoſen niederlegen. Den mainziſchen Kurſtat fand er nach dem Tode des Kurfürſten im Jare 1802 durch die Übergriffe der Franzoſen um mehr als die Hälfte verkleinert und erhielt nun an dem Biſtum Regensburg, auf welches die Würde des Reichserzkanzlers übertragen wurde, dem Fürſtentum Aſchaffenburg und der Reichsſtadt Weßlar eine keineswegs entſprechende Entſchädigung. Eine reichere ſollte ihm aus der Gunſt

Napoleons erwachsen, der, durch den General Sebastiani auf den geistig hervorragenden Fürsten aufmerksam gemacht, ihn 1804 nach Mainz und dann nach Paris zur Kaiserkrönung einlud, bei welcher Gelegenheit ihm am Pariser Hofe viele Auszeichnung erwiesen, er auch von der französischen Academie zum Mitgliede ernannt wurde. Doch bewarte er damals noch seine Selbständigkeit gegenüber von Napoleon und wagte es sogar nach der Kapitulation von Ulm, einen Aufruf an das Reich zu festem Zusammenhalten wider Frankreich und Erhaltung der Reichseinheit zu erlassen. Dieser Aufruf wurde ihm von Napoleon sehr verübelt und er sagte ihm in München, wohin er ihn berufen hatte, um die Trauung des Herzogs von Leuchtenberg mit der bayerischen Prinzessin Auguste zu vollziehen, harte Worte. Doch wußte er ihn zu versöhnen, indem er Napoleons Oheim, den Kardinal Fesch, den 18. Mai 1806 zu seinem Koadjutor annahm. Einige Wochen später unterschrieb sein Gesandter in Paris, wie behauptet wird, ohne sein Vorwissen, die Rheinbundsakte, worin er zum Primas des unter französische Protection gestellten Deutschlands und in den Besitz der Stadt Frankfurt und einige anderen Gebiete eingesetzt wurde. Er weigerte sich zwar eine zeitlang, seine Ratifikation zu erteilen, aber es ist dies kein Beweis, daß er an dem ganzen Plane unbetheilt gewesen, sondern nur die Vermutung wird dadurch begünstigt, daß die Franzosen die mit Dalberg verabredete Form wesentlich geändert hatten. Sederfalls fügte sich Dalberg schließlich und nahm Frankfurt in Besitz, ließ sich auch gefallen, als Napoleon 1810 ihn zum Großherzog machte und ihm Hanau und Fulda schenkte, trat überhaupt in die ihm angewiesene Stellung ein und dienete hinfort den napoleonischen Interessen auf eine Weise, welche ihn in der öffentlichen Achtung, die er früher in so hohem Grade besessen hatte, sehr heruntersetzte.

Nach der Leipziger Schlacht versuchte er bei den verbündeten Monarchen eine Rechtfertigung seines politischen Benehmens, aber ohne Erfolg; das Großherzogtum Frankfurt wurde unter die provisorische Centralverwaltung gestellt; Dalberg legte nun zwar die großherzogliche Regierung nieder und erklärte sich bereit, sich auf die geistliche Verwaltung seines Erzbistums Regensburg zurückziehen zu wollen, aber ernannte zugleich den ihm bereits seit dem 3. März 1810 von Napoleon substituirtcn Bischof von Italien, den Prinzen Eugen, aller Abmanung seiner Freunde unerachtet, zu seinem Regierungsnachfolger, was natürlich unter den veränderten Verhältnissen von keiner rechtlichen Wirkung mehr sein konnte. Er selbst zog sich nach Regensburg zurück, wo er sich angelegentlich seinem geistlichen Berufe widmete, unermüdet Bistätigkeit übte und endlich am 10. Februar 1817 als 74-jähriger Greis starb. In der Domkirche zu Regensburg, wo er begraben liegt, ließ ihm sein Neffe, der einst von Napoleon zum Herzog und Pair ernannte Emmerich Joseph von Dalberg, ein schönes Denkmal aus carrarischer Marmor errichten. Vgl. Bernh. Aug. Krämer, N. Th. v. Dalberg, Leipzig 1821; Jakob Müller, N. Th. v. Dalberg, Würzburg 1874; Allgem. deutsche Biographie, Bd. IV, S. 703 ff.

Dallaeus (Daille Jean) einer der bedeutendsten Theologen der reformirten Kirche ist 1594 zu Châtellerault geboren. Zu Saumur Theologie studirend besuchte er Cameracum (s. die Art.), befreundet mit Amyraut, Cappel (s. die Art.) fand er Aufnahme in's Haus des Gouverneur, des berühmten Du Plessis-Mornay als Erzieher seiner Enkel und genoß sieben Jahre dessen Umgang. Mit den Schülern reiste er 1619 durch Italien, wo er in Venedig den berühmten Paul Sarpi kennen lernte, durch die Schweiz, Deutschland, Holland und England. Dann 1623 examinirt wirkte er als Schloßprediger bei Du Plessis, dessen bald erfolgtes Absterben er in den Dernières heures de Mornay beschrieben hat. Nachdem er die von diesem hinterlassenen Mémoires geordnet, wurde er 1625 Pastor in Saumur und schon im folgenden Jahr in Charenton, d. h. für die Pariser Gemeinde, wo er vierzig Jahre lang durch seine Predigten und Schriften hervorragend gewirkt hat bis zu seinem 1670 erfolgten Tode. An den nur selten noch bewilligten Nationalsynoden galt sein Ansehen viel, die letzte, 1659 zu Loudun, wählte ihn zum Präsidenten. Sein einziger Sohn, seit 1657 sein Kollege, ist als Refugie in Zürich 1690 gestorben. Unter Daille's Schriften (in Schröckh's Kir-

hengegeschichte seit der Reform. T. 5, aufgezáhlt) wird besonders die De usu patrum gescháht, welche das vom Anglikaner Wilh. Cave katholischend verherrlichte Christentum der drei ersten Jahrhunderte richtiger würdigt. Die Unechtheit der Schriften des Dionysius Areop. sowie der apost. Konstitutionen hat Daille in besonderen Schriften nachgewiesen. Seines Freundes Amyraut Lehrweise verteidigte er in den Synoden und die Milde dieser selbst in der Apologia pro duab. Synodis nat. adv. Spanhemii exercit. de gratia universali, Amsteld. 1655, und mußte noch Vindiciae Apologiae nachfolgen lassen. Vgl. m. Gesch. der Centraldogmen der ref. K. II, S. 386 f. und Haag, La France protestante IV, S. 180 f.

A. Schweizer.

Dalmatica, f. Kleider, geistliche.

Damasus, Päpste dieses Namens. Damasus I., geboren 306 wahrscheinlich in Rom, seit 355 Erzdiakon der römischen Kirche, war römischer Bischof vom Jahre 366 bis 384. Die zwischen ihm und dem Diakon Ursicinus zwiespältige Walgab, obgleich Valentinian I. sich für jenen entschied, Anlaß zu blutigen Streitigkeiten und zu einem langwierigen, auch in andere Provinzen hinüberreichenden Schisma. Um die schismatischen Geistlichen nicht den weltlichen, damals größtenteils noch heidnischen Beamten preiszugeben, welche bisweilen gegen jene sogar die Tortur in Anwendung brachten, verordnete Gratian, daß der römische Bischof das Recht haben sollte, über die aus Rom nicht vertriebenen Geistlichen der feindlichen Partei die richterliche Entscheidung zu fällen (378), und gewährte ihm auf den Antrag der römischen Synode in demselben Jahre die dazu nötige Unterstützung der weltlichen Behörden. Nach außen bekämpfte D. den Arianismus, und hielt 368 eine Synode in Rom, welche die beiden illyrischen Bischöfe Ursacius und Valens verdammt, und eine zweite ebendasselbst 370, welche über B. Laurentius von Mailand das Urteil sprach. Auch verwendete er sich für die Beilegung der antiochenischen Kirchenspaltung und trat der allgemeinen Kirchenversammlung in Konstantinopel 381 bei. Derselbe stand in enger Verbindung mit Hieronymus; auf seine Aufforderung hin unternahm dieser die Verbesserung der lat. Bibelübersetzung. Er ließ sich auch die Bewahrung, Ausschmückung und Erweiterung der römischen Katakomben sehr angelegen sein. Von ihm rühren viele Inschriften der Gräber in denselben her, u. a. auch die auf dem Grabe der heiligen Agnes: ut Damasi precibus faveas precor in eluta virgo. S. Kraus, Roma sotterranea, 299 und passim. Nach seinem Tode wurde er kanonisiert, und sein Fest auf den 11. Dez. festgesetzt. Seine Schriften (besonders Briefe und Gedichte) erschienen zu Rom 1638, ebenfalls zu Rom 1754, zu Paris 1840.

Damasus II., Bischof von Brigen, 1048 zum Papst erwählt, unter dem Einflusse Heinrichs III., starb schon 23 Tage nach seiner Thronbesteigung; die Vermutung, daß er durch Gift umgekommen, wird nur von einem minder glaubwürdigen Berichterstatter erwähnt.

Herzog.

Damianistinnen, f. Franz v. Assisi.

Damianus. In der Geschichte der christlichen Kirche sind besonders drei Männer dieses Namens zu nennen.

1) Damianus, der Heilige, meist zusammen genannt mit seinem Bruder, dem heil. Cosmas (daher in den Kalendern die Angabe 27. Sept. „Cosmas und Damianus“). Beide lebten und wirkten als Ärzte in Sizilien bis zur Zeit der diocletianischen Christenverfolgung, in welcher der Statthalter Lysias, da auch sie im Verdacht standen, heimliche Christen zu sein, verlangte, sie sollten öffentlich den Göttern opfern, was sie aber entschieden verweigerten, worauf er sie martern und dann enthaupten ließ (303). Um ihres Märtyrertodes willen wurden sie als Heilige verehrt; in Rom, wohin ihre Leichname gekommen sein sollen, ward ihnen eine Kirche geweiht, und noch jetzt wird der 27. September als ihr Gedächtnistag durch eine Messe gefeiert, bei welcher zugleich mit Rücksicht auf ihre ärztliche Kunst Luc. 6, 18—23 als Evangelienlektion verordnet ist. Das ganze Mittelalter hindurch galten sie als Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker, und auf Bildern machen Apotheker-Apparate, Arzneigläser und chirurgische Instrumente sie kenntlich. — Ihnen zu Ehren hieß auch ein geistlicher Ritterorden (im 11. Jar-

hundert) der Cosmas- und Damianus-Orden, der in ähnlicher Weise wie der Johanniterorden den Zweck hatte, Pilgern nach dem gelobten Lande ritterlichen Schutz und ärztliche Pflege zu gewähren, aber durch die Ungunst der Verhältnisse bald wider unterging.

2) Damianus, ein monophysitisch gesinnter Patriarch von Alexandrien († 601), der hinsichtlich der Trinitätslehre ziemlich äntlich, wie früher Sabellius, sich dahin erklärte: die Gottheit (*θεότης*) des Vaters, Sohnes und des h. Geistes sei eine Wesenseigenschaft (*ἰσπαφίς*), welche unter alle drei geteilt sei, so daß sie nur zusammen, nicht aber jedes für sich (*καθ' ἑαυτὸν*) Gott sind, und in dieser ihrer Vereinigung das eine göttliche Wesen (*μία οὐσία καὶ πρόσωπον*) ausmachen. Seine Anhänger hießen nach ihm Damianiten, sonst auch wol von dem Angelium, ihrem Versammlungsort in Alexandrien, Angeliten; die Gegner nannten sie spottweise Tetraditen (*Τετραδίται*), weil sie, schlimmer noch, als die Trithheiten, vier Götter annahmen: Vater, Son, heil. Geist und jenes höhere Wesen, das von Natur (*πρόσωπον*) und an und für sich (*καθ' ἑαυτὸν*) Gott sei.

3) Damianus oder Damiani, Peter, wurde im Jare 1007 zu Ravenna geboren. Nachdem ihm die Kindheit in harter Behandlung und unter vielen Entbehrungen vergangen war, nahm sich ein älterer Bruder Namens Damianus seiner an. Peter ist ihm sehr dankbar gewesen und hat sich dem Bruder zu Ehren (änlich wie Eusebius zu Ehren seines Freundes Eusebius Pamphili) Petrus Damiani genannt. Er erhielt die Mittel, die freien Künste zu treiben, und studirt in Ravenna, Faenza und Parma. Bald trat er in seiner Vaterstadt als Lehrer auf, hatte großen Erfolg und erwarb sich Ehre und Vermögen. Aber in einem Alter von ungefähr 30 Jaren verließ er plötzlich Heimat, Lebenssphäre und Wirkungskreis und wurde Eremit. Romualds, seines Landsmanns, Beispiel mag ihn angezogen und die Ausgrabung und Verehrung des Leichnams desselben mag seinen Entschluß zur Nachfolge im heiligen Leben befördert haben. Er hatte schon vorher mit Einsiedlern von Fonte Avellano bei Gubbio Verkehr gehabt; jetzt begab er sich, allen sehr unerwartet, in diese Eremitengemeinde, welche um das Jare 1000 von Ludolf, einem Genossen Romualds, gestiftet worden war. Hier zeichnete er sich bald so aus, daß er zum Prior, später zum Abte gemacht und in den Einsiedeleien und Klöstern der ganzen Umgegend als Lehrer und Buchtmeister begehrt wurde. Damals herrschte unter den Eremiten ein sehr hitziger Geist der Buße. Man entkleidete sich vor dem ganzen Konvent oder in der einsamen Zelle und schlug sich selbst nach dem Takte des Psalters, dieses Pulses aller Mönchsastese, mit Ruten oder später lieber mit lebernen Riemen. Man gab sich unter je 10 Psalmen 1000 Hiebe, also während des Hervagens des ganzen Psalters 15,000 Hiebe. Weiter setzte man fest, daß 3000 Hiebe ein Bußjar aufwögen und daß man also mit einem von 15,000 Hieben begleiteten Psalter eine Strafe von 5 Jaren abbüßte. So wurde es keine zu schwere Aufgabe, nach und nach mehrer hunderte von Jaren abzubüßen und auch den größten Bußtagen für eigene und fremde Sünden zu genügen. Diesem verdienstlichen Geißeln gab man sich in jene Zeit mit glühendem Eifer hin. Am weitesten brachte es darin Dominikus, der zu größerer Plage auf dem bloßen Leibe einen eisernen Harnisch trug und deshalb der Beharnischte (*loricatus*) genannt wurde. Um die Streiche schneller aufeinander folgen zu lassen, sprach er die Worte der Psalmen nicht mehr aus, sondern betete sie nur in Gedanken. So absolvirte er einst an einem Tage 12 Psalter und geißelte sich endlich zu Tode. Dominikus war der Schüler Damiani's, von dem jedoch die beschriebene Büßungsart nicht erfunden (Dominikus soll sie vielmehr erst den Damiani gelehrt haben), aber allerdings in Schwung gebracht worden ist. Sie fand freilich auch Gegner und Damiani mußte sie in Schriften verteidigen. Er fand es aber auch für gut, die Geißelwut unter seinen Schülern zu mäßigen. Er verordnete, daß niemand gezwungen würde, sich zu geißeln, und daß sich in der Regel jeder Geißler mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben, auf einmal begnügen sollte. Damiani vergrößerte und befestigte die Eremitenkongregation von Fonte Avellano (welche nach ihrer vollständigen Verweltlichung im Jare 1570 mit der Camaldulenserkongregation von S. Murano vereinigt worden

ist) und gab ihr durch seinen Ruhm einen großen Glanz. Bald erzählte man sich Wundertaten von ihm, Wundertaten, denen ähnlich, welche beim Auszuge der Israeliten aus Ägypten geschehen sind, und denen, die der Heiland selbst vollbracht hat. Und in sehr kurzer Zeit erhob er sich auf einen hervorragenden Platz in der Kirche Italiens, indem er das Haupt und der Wortführer des neuen strengen Mönchtums und in Folge dessen auch der ganzen energischen Partei wurde, welche eine durchgreifende Verbesserung und eine schonungslose Sichtung des ganzen Klerus forderte. Damiani wurde wie der Panegyriker so der Nachfolger Romualds, vor dem sich Papst und Kaiser geneigt hatten. Als Heinrich III. nach Italien kam, stand Damianis heiliger Ruf in seiner Blüte und der Kaiser tat wol daran, daß er seine reformatorischen Unternehmungen durch die Mitwirkung des verehrten Eremiten vollkümlich zu machen und zu befördern suchte. Heinrich trat in unmittelbare Verbindung mit Damiani und stand wahrscheinlich in demselben Verhältnis zu ihm, in welchem Otto III. zu Romuald gestanden hatte. Wir dürfen vermuten, daß die Synode von Sutri nicht ohne Damianis Einverständnis und Beirat abgehalten worden ist. Heinrich empfahl ihm seinen neuen Papst und bat ihn inständig, sich nach Rom an die Seite Clemens II. zu begeben und diesem zu sagen, was in den Angelegenheiten der Kirche Italiens getan werden müßte. Aber Damiani begnügte sich damit, daß er an ihn schrieb, wie er schon an Gregor VI. geschrieben hatte. Auch an das Or des Papstes Leo IX. ließ er seine rauhe Stimme aus der Wüste erschallen. Er schrieb für ihn sein Buch von der gomorrhäischen Lasterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus). Leo IX. bezeugte dem schriftstellerischen Volksheiligen Italiens seine Achtung, nahm das seltsame Buch mit außerordentlicher Freude an und entschied sich für das darin aufgestellte Prinzip von dem gänzlichen Herausfallen der Zuchtlosen aus dem Klerus. Dem Hildebrand war Damiani jedenfalls schon unter Gregor VI. bekannt geworden, jezt trat er unter Leo IX. wider in den Gesichtskreis der hildebrandischen Reformpartei. Sie erkannte, belächelte und überwachte seine Schwäche, erkannte aber auch seine Stärke, ehrte sie hoch und benutzte sie mit tünem Vertrauen. Damiani trat mit Montecassino in Verkehr und übte einen entscheidenden Einfluß auf das ganze italienische Mönchtum, das sich seiner abenteuerlichen Asefe, seinem ausschweifenden Wunderglauben und seiner Begeisterung für die unumschränkte Gewalt des Papstes nicht lange entziehen konnte. Diese Begeisterung wuchs, seitdem in Folge des Todes Heinrichs III. von dem Verufe des Kaisertums zur Beaufsichtigung und Reformation der Kirche nicht mehr die Rede war. Der erste gegenkaiserliche Papst, Stephan X., rief im Jare 1058 den Damiani aus der Einsiedelei an den päpstlichen Hof und zwang den heftig Widerstrebenden, als Bischof von Ostia an die Spitze des Kardinalkollegiums zu treten. Aber er war seiner neuen Geschäfte schon müde geworden, als Nikolaus II. Papst wurde und ihn sogleich in den offenen Kampf für das System Hildebrands schickte, indem er ihn 1059 zum Legaten für Mailand ernannte. Mit Hilfe der „Patarenen“ wurde der Nachfolger des Ambrosius dem Nachfolger Petri unterworfen. Damiani ließ alle Kleriker, den Erzbischof nicht ausgenommen, die Simonie abschwören, legte ihnen insgesamt Kirchenbuße auf und bestätigte endlich die Gelehrten und Sittlicheren in ihren Ämtern. Nun zog er sich aber in seine Einöde zurück, freilich nicht, um immer da zu bleiben und sich einzig mit dem Psalter und der Geißel zu beschäftigen und hölzerner Löffel zu schnitzen, denn er war nun einmal für die Büsserzelle zu groß geworden und sein Denken und Tun war nun einmal mit der großartigsten kirchlichen Entwicklung verflochten worden. Er mußte noch oft der Stimme Hildebrands folgen, welche ihn aus der Einsamkeit des Klosters in die vordersten Reihen der Kämpfer für die römische Sache rief. Nikolaus starb im Jar 1061. Da wagte Hildebrand die selbständige Wahl eines Papstes. Diese hätte auf Damiani fallen müssen, wenn man die hervorragendste und populärste Persönlichkeit dieser Partei hätte wählen wollen. Aber sie wurde auf Anselm, Bischof von Lucca, gelenkt, der geschmeidiger, gewandter und klüger, als Damiani, war und als Alexander II. inthronisirt wurde. Die oberitalienische Gegenpartei stellte den Bischof Cadalous von Parma auf, der als Papst sich Ho-

norius II. nannte. Damiani wurde der Verteidiger Alexanders, stellte sich, obgleich er jetzt ganz entschieden seinem Bistume entsagte, der römischen Kurie ganz zur Verfügung und war in außerordentlicher Mission sehr erfolgreich für Rom tätig. Wir finden ihn in Florenz, in Montecassino und in Cluny. Er wurde aber auch der Beichtvater der verwitweten Kaiserin Agnes, welche sich im Jahre 1062 in das römische Kloster S. Petronella zurückgezogen hatte. Dieses Verhältnis und das frühere zu Heinrich III. machte ihn besonders geschickt, die Forderungen der Kirche gegen den jungen König geltend zu machen. Der König wollte seiner kaum erst gehehlchten Gemalin ledig werden und der Erzbischof Sigfrid von Mainz war erbötig, zur Scheidung zu helfen, wenn Heinrich die Thüringer zur Zahlung des Zehnten zwingen würde. Aber die Sache gehörte vor des Papstes Gericht und dieser nahm dieselbe Partei, die alle seine Vorgänger in ähnlichen Fällen genommen hatten. Rom konnte in dieser Sache keinen bessern Repräsentanten schicken, als den alten, ehrwürdigen, sittenstrengen und unerschütterlichen Damiani, denselben, vor dem sich Vater und Mutter des Königs gebeugt hatten. Er wurde im Jahre 1069 aus seiner Klause im Apennin gerufen und nach Mainz und Frankfurt entsandt. Heinrich wurde bezwungen. Das war die letzte große That Damiani's. Dageheim war er unablässig tätig, in Briefen und Traktaten den Papst, die Karbinäle, viele Bischöfe und Mönche und einige ihm nahestehende Laien zu ermahnen und zu belehren. Auch poetischen Abungen lag er ob. Er dichtete geistliche Lieder, aber auch Spottverse. An Hildebrand sind seine gelungensten Epigramme gerichtet. Mit Papst Alexander war er nicht immer ganz im Frieden. Der Papst hatte sich nämlich unter irgend einem Vorwande das gomorrhische Buch geben lassen und hatte es zurückbehalten und unter Verschluss gelegt. Zuletzt mußte Damiani von Alexander noch unangenehme Worte vernehmen über die wahrscheinlich vernachlässigte Verwaltung der ihm überlassenen Kirche von Subbio. Da rechnete ihm Damiani vor, was er für den Papst getan und gelitten hätte, und klagte bitter über die ihm zu teil gewordene Behandlung. Aber gern widmete er auch seine letzten Kräfte dem römischen Dienste. Der schismatische und simonistische Erzbischof von Ravenna war gestorben und Rom mußte eilig eingreifen, um mit Hilfe der Pataria die Kirche von Ravenna in seinen Gehorsam zu bringen. Damiani wurde zu diesem Werke ausersehen. Er vollbrachte dasselbe in seiner Vaterstadt schnell und glücklich. Auf der Rückreise kam er krank nach Faenza und starb daselbst am Fieber am 23. Februar 1072. Erst im folgenden Jahre sollte die Tragödie beginnen, in deren Vorspiele Damiani eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Damiani's Leben beschrieb schon einer seiner Schüler, der Mönch Johannes. Er schöpfte aus frischer Mönchs- und Familientradition, aber leider hatte er einen sehr beschränkten Gesichtskreis und schilderte uns nur den Helben der Einöde (Acta SS. mens. Febr. III. 406 sqq. Acta SS. ord. S. Ben. sec. VI, p. II. 245 sqq.). Eine vollständigere Kenntniss verschaffen uns die Annalen und Chroniken des 11. Jahrhunderts und besonders Damiani's eigene zahlreiche Schriften. Sie gab zuerst vollständig gesammelt Constantinus Cajetanus von Montecassino in vier Foliobänden in Rom seit 1606 heraus. Spätere Ausgaben erschienen zu Paris 1610, 1642, 1663 und zu Venedig 1743. Am weitläufigsten handelte von Damiani der Oratorianer Jacob Laderchi in dem Buche Vita S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis, Episcopi Ostiensis, in VI Libros distributa, TT. III. Romae 1702, 4^o. Sonst ist Mabillon in den Annalen des Benedictinerorden (T. IV, V), Giesebrechts deutsche Kaisergeschichte, Neufirchs Das Leben des P. D., Göttingen 1876, 1. Band, und des Unterzeichneten Vortrag über P. D., Jena 1856, zu vergleichen. Albrecht Vogel.

Dan, s. Israel.

Danacus, Lambert (Daneau), geb. 1530 nicht in Orleans sondern zu Beaugenny, wie das Register der zu Genf als Bürger aufgenommenen Fremden beweist studirte das Recht in Orleans bei Anne du Bourg, dessen standhafter Märtyrertod ihn bewog, die Theologie zu ergreifen und 1560 Genf aufzusuchen. Dort ordinirt

wurde er Pastor in Chien, mußte 1563 der Verfolgung weichen, und zurückgelehrt nach der Bartholomäusnacht 1572 nochmals sich flüchten. Bald als Professor und Pfarrer in Genf angestellt und 1581 ins Bürgerrecht aufgenommen, folgte er dann einem Rufe nach Leyden, mußte es aber als Parteigänger Leicester's bei dessen Sturz wider verlassen und fand Zuflucht im Königreich Navarra als Pastor zu Orthes, seit Okt. 1593 in Castres, wo er auch Professor wurde und 1595 gestorben ist. Die Menge seiner Schriften über exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatische, ethische, polemische Gegenstände ist verzeichnet in Haag, la France protestante IV, S. 194 f. Seine christliche Ethik wird als erstes Beispiel der von der Dogmatik getrennten h. Moral betrachtet. Vgl. die Übersicht der reformirten Ethiken in den theol. Stud. und Krit. 1850, S. 22 f. von A. Schweizer.

Daniel. Die Person Daniels ist auch außerhalb des Buches, welches seinen Namen trägt, als geschichtlich bezeugt. Ezechiel nennt ihn 14, 12 ff. mitteninne zwischen Noah und Hiob als hervorragenden Gerechten und 28, 3 als hervorragenden Weisen, indem hier vom Fürsten von Tyrus gesagt wird: „Siehe du bist weiser als Daniel, keinerlei verborgene Dinge sind dir dunkel geblieben“. Jene erste Nennung steht in dem aus dem J. 592 und diese zweite in dem aus dem Jahre 587 datirten Teile der Weissagungsammlung Ezechiels. Ist Daniel nach Dan. 1, 1 ff. im 3. J. Jojakims (d. h. wie dies nach 2 Kön. 24, 1 gemeint zu sein scheint, im 3. J. der Unterwerfung dieses Königs unter die chaldäische Herrschaft), also schon im J. 606 nach Babel gekommen, so waren im J. 592 seit seiner Deportation vierzehn Jahre verflossen, und da aus Dan. 1, 4 zu schließen ist, daß er, als er nach Babel verpflanzt wurde, bereits das Knabenalter überschritten hatte, so war er zur Zeit jener ersten Rede Ezechiels ein ungefähr Dreißigjähriger — ein Alter, welches vollauf ausreicht, es begreiflich zu finden, daß er schon damals eine unter den Exulanten allbekannte Persönlichkeit war. Das Buch stellt ihn ganz so dar, wie ihn Ezechiel charakterisirt: als Gerechten und das Verborgene durchschauenden Weisen. Um dieses Buch richtig zu beurteilen, hat man in betracht zu ziehen: 1) daß es durch kein Selbstzeugnis den Anspruch erhebt, von Daniel selbst verfaßt zu sein. Es zerfällt in zwei Teile; der erste Teil c. 1 bis 6 erzählt danielische Geschichten, der zweite Teil c. 7—12 danielische Gesichte, und auch dieser zweite Teil führt 7, 1 f. 10, 1 die folgenden danielischen Gesichte in rückblickendem Gesichtston ein. Die Weissung 12, 4: „Verbirg die Worte und versiegele das Buch“ meint nicht das vorliegende Buch, sondern die vorausgegangene Offenbarung von dem Ende der Dinge und den es anbahnenden Ereignissen. Sodann 2) daß es nicht unter den Rebiim steht d. i. den Büchern prophetenamtlicher Geschichtschreibung und Predigt, sondern unter den Kethubim (Hagiographen) d. i. den nicht von Propheten verfaßten Schriften; die Klagelieder standen ursprünglich hinter Jeremia und sind nur aus liturgischem Grunde unter die Kethubim versetzt worden, damit die fünf Megilloth, nach dem Festkalender geordnet, beisammen ständen. Ein Schluß auf die Entstehungszeit des Buches läßt sich aus dieser seiner Stellung in der letzten Abteilung des Kanons nicht ziehen, sie setzt aber voraus, daß Daniel, obwol ein mit Seherblick in die Verborgenheiten der Zukunft begabter Weiser, doch nicht Prophet dem Lebensberufe und Wirken nach war und daß auch das Buch kein eigentlich prophetisches ist — es ist eine Apokalypse d. h. ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von reiner Prophetie unterscheidet, daß es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundirung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt; auch der Prophet (דניאל) als solcher ist ja im biblischen Sinne nicht nur Verkündiger des Künftigen, sondern auch geistliche Kritik übender Historiker. Mag das Buch Daniel in der Zeit des Exils oder in der Zeit des Antiochus Epiphanes entstanden sein, immer hat man an dasselbe diesen apokalyptischen Maßstab anzulegen, wie an die neutestamentliche Apokalypse, mag diese unter Nero oder unter Domitian entstanden sein. Eine andere Voraussetzung, mit der wir an das Buch Daniel herantreten, ist die, daß es aus danielischen Überlieferungen erwachsen ist. Das Recht dieser Voraussetzung ergibt sich daraus, daß Daniel schon in Ezechiels Zeit als דניאל und als

in das Verborgene blickender דן berührt war, und dass man also von Bewä-
rungen seiner Frömmigkeit und seines Tiefblickes wissen mußte; daraus dass, wie
die apokryphischen Zusätze zum B. Daniel zeigen, seine Person ein Lieblings-
gegenstand der späteren Hagada war, und daraus, dass im Unterschiede von die-
sen vier Erzählungen (Rettung der Unschuld Susannas, Entlarbung Bels und sei-
ner Priester, Tötung des Drachen, Spreiung Daniels in der Löwengrube durch
den dorthin entrückten Habakuk) die Erzählungen des Buches selbst durch ihre
majestätische Einfachheit und ihre Fülle babylonischen und persischen Wissens auf histo-
rische Grundlagen zurückweisen. Man kann sagen: es schildert die schon weiter
rückwärts liegende babylonische Zeit mit persischen Farben, es enthält soviel alt-
persisches Sprachgut, dass die Sprachwissenschaft noch lange mit dessen Enträt-
selung zu tun haben wird. Aber auch über Altbabylonisches zeigt sich der Verfasser
besser unterrichtet, als man gemeinhin meint. Oppert (in seiner *Expédition scientifi-
que en Mesopotamie* t. I, 1863) und Lenormant (in seiner Schrift *La divination et la
science des présages chez les Chaldéens* 1875) räumen dies willig ein. Mögen ihre
Ehrenrettungen mißlungen sein, so ist doch keinesfalls verächtliches Aburteilen
schon jetzt an der Zeit. So unterscheidet das Buch z. B. die Namen בלשאצר
und בלשאצר, jenes = balatsu usur bedeutet: sein Leben behüte und dieses = bel
sar usur Bel, den König behüte. In ersterem Namen ist bel zu balatsu hinzu-
zudenken und so 4, 5 zurechtzulegen. Auch die Wunder, die das Buch erzählt, sind,
wenn man das Wunder nicht im Prinzip verwirft, keine Beweise seiner Ange-
schicklichkeit; sie lassen sich mit Caspari (Vorträge zur Einl. in d. B. Dan. 1869)
als Erfüllung solcher Weissagungen wie Mi. 7, 15 ansehen. Und auch dass über-
lieferte Visionen Daniels vorwiegend politischen und mantischen Charakters sind,
begreift sich. Er war Staatsmann und bekommt als solcher die zukünftigen Kon-
flikte der weltgeschichtlichen Staaten und die darein verflochtenen Gesichte des Volkes
Gottes zu schauen. Einigermassen vergleicht sich Bileam, der Zauberer aus Pethör
d. i. Pitru = Gargamis (Margamis), dessen Fernblick bis in die Zeit der über
das Meer heranziehenden, schließlich aber auch selbst zu Grunde gehenden Macht
des Abendlandes reicht.

Innerhalb beider Hälften des Buches c. 1—6; 7—12 ist, von neuem an-
hebend, chronologische Folge. Die Sprache ist bis 2, 4^a hebräisch; hier geht sie
auf Anlaß der aramäischen Antwort der Chaldäer mit einem Male ins Aramäisch
über und bleibt aramäisch bis c. 7. Die universalgeschichtlichen Visionen bis hie-
her hat der Verf., nachdem er einmal ins Aramäische übergegangen war, ara-
mäisch verzeichnet; mit c. 8 tritt wie unwillkürlich das Hebräische ein als die ge-
eignete Sprachform für die Visionen, welche speziell sein Volk angehen. Das
Hebräische behauptet sich von c. 8 an bis zum Ende des Buches. Es schließt sich
hie und da an Ezechiel an (vgl. עק יר 11, 35. 40; 12, 4; 8, 17 mit עק יר
Ez. 21, 30. 34; 35, 5; בן ארם als Anrede des Sehers 8, 17 wie durchweg be
Ez.) und auch an Habakuk (vgl. 11, 27. 29. 35 mit Hab. 2, 3), mit welchen
(s. über Habacuc discophorus meine Schrift *de Habacuci prophetae vita etc.* 1842
die Legende ihn in Verbindung bringt; das Gesamtgepräge gleicht dem Hebräisch
des Chronisten, der gegen Ende der persischen Zeit nahe der griechischen schrieb und
ist, sowol mit dem antiken als mit dem mischnischen Hebräisch verglichen, voll sti-
listischer Sonderbarkeiten und Härten. Das Aramäische hat vieles Eigentümliche,
wodurch es sich von dem Targumischen unterscheidet: das noch nicht zu 7 ver-
kürzte יר, das flectirte Peil z. B. jehibath, sie ist gegeben worden, das Fut
לדרא (wie auf dem Stein von Carpentras, s. Beer, *Inscriptiones et Papyri ve-
teres semitici* 1833, p. 18—21), Hafel, Hitpeël, Hithpaal statt Afel u. s. w.
eine sonderbare Vorliebe zu segolirten Verbalformen wie amereth sie sprach für
amrath — man hat kein Recht, mit Cheine (Art. Daniel in der *Encycl. Britan-
nica*) die überlieferte Textgestalt, welche übrigens in unseren Druckausgaben von
Fehlern wimmelt, als eine willkürlich mit dem Hebräischen uniformirte anzusehen,
die Sprache hat wie in den Formen so in der Syntax, besonders der durchaus im
hebräischen Wortstellung, ihr eigenartiges und, wie sich schon aus Luzzattos Ele

menti grammaticali del Caldeo Biblioico 1865 (deutsch von Krüger 1873) ersehen läßt, konsequent geregeltes Kolorit, dem palästinischen Aramäisch Verwandtes fehlt gänzlich, es ist neben dem Aramäischen des B. Ezra (dessen *om* statt *on* als Suffix der 3. pl., vgl. Jer. 10, 11, sich als ein Anzeichen höheren Alters ansehen läßt) das älteste uns erhaltene ostaramäische Denkmal. Sonderbar ist der Übergang aus dem Hebräischen ins Aramäische 2, 4. Lenormant faßt *רררר* als Zwischenbemerkung, welche besage, daß was folgt einer aramäischen Grundschrift entnommen sei, was auch Cheine ansprechend findet. Aber diese Annahme ist hier wie Ezr. 4, 7 willkürlich. Der Verfasser läßt die Chaldäer aramäisch sprechen; das biblische Aramäisch heißt deshalb in der Masora des Onkelos-Targums *לשון כדש*. Man braucht daraus nicht zu folgern, daß ihm 1, 4 „Schrift und Sprache der Chaldäer“ als aramäisch gelten; die babylonischen Eigennamen, welche vorkommen, sind ja nicht aramäisch, wie er sich selbst sagen mußte. Aber welcher anderen Sprache hätte er sich bedienen sollen, um jüdischen Lesern einen Eindruck des Fremden Idioms zu geben, in welchem die Priesterkaste mit dem Könige Babels verhandelte? Das Aramäische war wirklich neben dem Babylonisch-Assyrischen Hauptsprache des Reiches. Die Inschriften nennen unter den Staatsbeamten neben dem *aba assurai* einen *aba armaai*, einen aramäischen Staatschreiber (II. R. 31, 64—65).

Das Buch ist durchaus gleichartig. Die von Lenormant für die erste Hälfte und von Zöckler für die zweite angenommenen Erweiterungen und Interpolationen einer Grundschrift sind künstliche Rettungsmittel der Authentie, welche kritischer Begründung ermangeln und nicht leisten, was sie bezwecken. Das Buch als eine Apokalypse der Seleucidzeit hat mehr Recht auf Kanonizität, als wenn es ein von jüngeren Händen seiner Urgestalt entfremdetes Produkt der Achämenidenzeit wäre. In die Seleucidzeit scheinen es die mitten unter babylonischen und zalreicheren altpersischen Wörtern in c. 3 vorkommenden drei griechischen Instrumentnamen *קיתרס*, *κίθαρς*, *סרמניה*, *συμφωνία*, und *ססנתרון*, *ψαλτήριον* zu verweisen. Daß sie aus dem Griechischen stammen, beweisen schon ihre griechischen Endungen. Auch bei *סרמניה* (vgl. ital. *zampogna*, in Kleinasien *sambogna*, Sackpfeife, Dudelsack) ist an semitische Herleitung nicht zu denken. Möglich wäre es, aber, wie auch Lenormant einräumt, sehr unwahrscheinlich ist es, daß diese drei griechischen Instrumente schon in dem Babel Nebukadnezars heimisch geworden. Dagegen wissen wir aus Polybius (bei Athenäus X, 52), daß gerade die *συμφωνία* am Hofe des Antiochus Epiphanes beliebt war. Oder ist das etwa ein so neckischer Zufall, wie in bezug auf das mit griechischem *γοφεῖον* zusammenklingende *ספרין* Hohesl. 3, 7, daß bei einem Festzuge des Antiochus hunderte von Frauen in gold- und silberfüßigen *γοφεῖα* dahergetragen wurden (Athenäus V, 5)? —

Was die Geschichten des B. Daniel betrifft, so ist das Urteil sachmännischer Assyriologen darüber bescheidener als anderer. Je öfter ich das Buch lese, sagt Lenormant, und mit den Keilschriften vergleiche, desto stärker wird der Eindruck der Geschichtlichkeit, den es auf mich macht. Oppert glaubt in der babylonischen Ruine *el-muchattat* die Bodenerhöhung entdeckt zu haben, welche dem Kolosse c. 3 als Piedestal diente. Die Feuerofen-Straße illustriert Talbot in vol. II (1873) der biblisch archäologischen Transactions aus Inschriften. Was 3, 31 — c. 4 von Nebukadnezars siebenjähriger *insania zoanthropica* erzählt, hat für diese Forscher günstige Parallelen bei Verosus (in Josephus' c. Ap. I, 20), welcher nicht sagen würde, daß Nebukadnezar *ἐμπέσων εἰς ἀβύσσους* gestorben sei, wenn diese Erkrankung nicht eine absonderliche gewesen wäre, und bei Abydenus (Euseb. praep. IX, 41; Chron. I, 59), welcher erzählt, daß er von dem Dache seines Palastes herab den Untergang Babels durch ein medopersisches Erobererpaar verkündigt und dann plötzlich verschwunden sei. Indem das Buch drei babylonische Herrscher zählt, läßt es Mittelglieder aus, aber der Name *Bel-sar-usur*, Sohn *Nabo-nahid's* (*Αβύνητος*, Son des *Αβύνητος* bei Herodot I, 188) ist jetzt auf einer Prismaschrift aus Mugheir aufgefunden. Übrigens ist nicht zu vergessen, daß das auf der Geschichte Babels von Nebukadnezar bis zur Katastrophe liegende Dunkel

durch die Denkmäler nicht gelichtet wird. Nebukadnezar, Neriglissor und Nabone-
reden in den bis jetzt bekannten Inschriften nur von ihren Bauten (s. Ménant,
Babylone et la Chaldée, 1875). Es ist wol zu beachten, daß 5, 30 nur von der
Ermordung Belsabars spricht, nicht von der Endschaft des chaldäischen Reiches,
obchon die Gottesfingerschrift auch diese in Aussicht stellt; es scheint so, als ob
Belsabars Tod vorerst nur das Ende des Hauses Nebukadnezars wäre, und wenn
5, 30 diesen Sinn hätte, so wäre Belsabar mit Labosordach des Berofus zu ider-
tifiziren, welcher noch sehr jung zur Regierung kam und nach neunmonatlich-
Mißwirtschaft ermordet ward. Darius der Meder, welcher der nächste Erbe da-
in Xenophons Cypripädie eine Stütze seiner Geschichtlichkeit. Daß dieser Dari-
ein von Cyrus eingesetzter Unterkönig von Babylon gewesen, wie Lenormant ve-
mutet, steht im Widerspruch mit dem Buche, welches auf die chaldäische Dynastie
eine medische folgen läßt. Sie hat zwar nur einen Regenten und bildet nur den
Übergang zur persischen des Cyrus, aber sie zählt doch mit in der Monarchie-
Reihe, sie ist ein integrierendes Glied der Kette, und wenn bis jetzt der Nachwe-
is der Geschichtlichkeit nicht gelungen, so ist doch andererseits ein so durchgreifend-
Frrtum des Verfassers schier undenkbar. Bemerkenswert ist es, daß Cyrus in
den Inschriften aus seinem 1. und 2. Jare „König der Völker“ und erst vom
3. Jare an „König Babels, König der Völker“ genannt wird.

Die Erzählung des Traums Nebukadnezars von dem Monarchieenbilde, sagt
Ménant, macht Wort für Wort den Eindruck der Paraphrase eines Keilschrift-
tes. Nach der immer noch herrschenden traditionellen Deutung (Hengstenberg, Sa-
pari in der Abh. über die vier daniel. Weltmonarchien, Luth. Zeitschr. 1841;
Hofmann in Weisf. und Erfüllung 1841, Bündel in den Kritischen Unters. 1851,
Auberlen in „Der Propb. Daniel und die Offenb. Joh.“ 1857, Aufs. 2; Kliefoh,
Züller, Keil in ihren 1868 — 1869 erschienenen Komm.) ist das goldene Haupt
das chaldäische Reich, die silberne Brust mit den silbernen Armen das medo-
persische, der kupferne Bauch mit den kupfernen Beinen das griechische ptolemäische,
selenucidische, die eisernen Schenkel mit den aus Ton und Eisen gemischten Füßen
das römische Reich, welches in das ost- und weströmische zerfiel und in kleineren
aus römischen und eingedrungenen barbarischen Volksbestandteilen gemischte Reiche
endigte. Dieser letzten Gestalt des Weltreiches macht ein Weltherrscher ein Ende,
dessen Reich kein Ende nimmt — ein Stück Fels, nicht von Menschenhand los-
gerissen, schlägt dem Wilde an seine Füße und zermalmt es zu Staub und wi-
ein großer Fels, welcher die Erde erfüllt. Daß dieses schließliche Reich das rö-
mische ist, leuchtet ein*). Fraglich aber ist, ob das vierte Reich wirklich das rö-
mische sei. Nach der Ansicht des Bertholdts in seinem Komm. 1806 — 1808, welche
Böckler in dem seinigen 1870 neu zu begründen gesucht hat, ist das 1. Reich das cha-
ldäische, das 2. das medopersische, das 3. das Reich Alexanders, das 4. das Reich
der Diadochen; nach der Ansicht Eichhorns, v. Lengernes in seinem Komm. 1832
Ewalds, Bleeks, Kranichfelds in seinem Komm. 1868, Westcotts ist das 2. Reich
das medische, das 3. das persische, das 4. das griechische. In der Haupt-
sache findet sich Ähnliches: „

*) In dem Bahman Jesch (Handschrift des Prof. Spiegel) findet sich Ähnliches: „
aus dem Stützer offenbar ist: Zertuscht verlangte von Ormuzd Unsterblichkeit, dann je-
Ormuzd die allwissende Weisheit dem Zertuscht, er sah dann einen Baum mit solcher Wur-
daß vier Bäume daraus entstanden waren, ein goldener, ein silberner, ein eiserner, ein
ner... Dann sprach Zertuscht: Herrscher, der Himmlichen und Irdischen Größter, ich habe
Wurzel eines Baumes gesehen, von dem vier Bäume entstanden sind. Es sprach Ormuzd
dem heiligen Zertuscht: dieses eines Baumes Wurzel, die du gesehen, (ist die Welt), und
vier Bäume sind die vier Zeiten, die da kommen: diese goldene, wenn ich und du uns
halten und Kstagg-shah das Gesetz annimmt und der Leib des Dävs zerbrochen wird
sich verbergen; dieser silberne ist die Herrschaft des königlichen Artaschtir, der eiserner die
schaft des Anoshérevân-Khosru, Son des Kobat; der von Eisen geschmiedete die
Herrschaft der Dävs“ etc. Nach dieser Herrschaft der Dävs kommt laut persischer Lehre Son
der Heiland.

treffen diese zwei Ansichten zusammen: der Horizont des Buches gilt ihnen als griechisch.

Mit c. 7 beginnt das Buch der Gesichte und von 8, 1 an redet Daniel als Verf. des Buches unmittelbar selber. Die Folge der Gesichte ist diese: c. 7 das Gesicht von den vier Tieren, dem kleinen Horne und dem Menschensohn; c. 8 das Gesicht vom griechischen Reich und der Verflechtung der Gesichte Israels in dessen Geschichte; c. 9 der göttliche Aufschluß über die 70 Wochen nach Ablauf der 70 jeremianischen Jahre; c. 10—12 das Gesicht von dem Kampfe zweier dem Volke Gottes freundlicher und der göttlichen Heilsverwirklichung dienender Engel mit den Engeln Persiens und Griechenlands und von Israels bevorstehendem Leiden und schließlich Erlösung. In c. 7 erscheinen dieselben Weltreiche, welche in c. 2 als Glieder einer Menschengestalt versinnbildet waren, unter den Symbolen von Tiergestalten, welche aus dem überstürmten Weltmeer aufsteigen: das chaldäische als geflügelter Löwe, das medopersische, wie nun auch hier die traditionell-kirchliche Auslegung annimmt, als ein Bär mit drei Rippen im Rachen (dem Lydischen, dem ägyptischen und dem babylonischen Reiche), das griechisch-macedonische als ein Parder mit vier Flügeln auf dem Rücken und vier Köpfen (Antigonus, Ptolemäus, Pythimachus und Kassander, Alexanders Nachfolger), das römische als das grausigste Tier mit eisernen Zähnen, ehernen Klauen und zehn Hörnern, zwischen denen ein erstes hervorkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegstößt; dieses kleine Horn, dessen Ansehen dann größer ist als der andern, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu streiten und unterjocht sie, aber der Alte der Tage macht dieser letzten Weltmacht ein Ende und setzt der Bedrängnis seiner Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menschensohn, der in des Himmels Wolken daher kommt, alle Gewalt gibt. Der Verfolger der Gemeinde ist hier nach obiger Auffassung natürlich nicht Antiochus Epiphanes, sondern eine aus dem römischen Weltreiche der Endzeit hervorgehende antichristliche Herrschaft. Bis hieher läßt sich die Ansicht, daß das vierte Weltreich das römische sei, gegen manche dagegen aufsteigende Bedenken aufrecht halten, aber in c. 8 erstarken diese Bedenken in auch jetzt noch mir unwiderleglich scheinender Weise. In dem Gesichte c. 8 (geschaut in Susa am Flusse Eulaios) erscheint nämlich die medisch-persische Macht unter dem Bilde eines Widlers und die griechische unter dem Bilde eines Ziegenbocks; der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches sich bis an den Himmel streckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker und besonders das Volk der Heiligen mißhandelt. Daß hier der Ziegenbock das Reich von Savaan abbildet, sagt die Deutung Gabriels selber; das eine ansehnliche Horn zwischen des Ziegenbocks Augen ist also Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Westen gekommene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieses große Horn zerbrochen, an dessen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden hin hervorzuwachsen, sind vier aus der Monarchie Alexanders entstehende Reiche (das macedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden und das thracische im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird uns das heilige Volk bis zur Abstellung des täglichen Abend- und Morgenopfers (Thamid) und Verstorung des Heiligtumes unterdrückt, ist also Antiochus Epiphanes. Die traditionell-kirchliche Auslegung gibt dies auch zu. Der Endpunkt der 2300 Abend-Morgen ist die Widereinweihung des Tempels im J. 164 v. Chr., welche seitdem von den Juden als ein achttägliches Fest (Chanukka oder das Lichterfest), beginnend in Übereinstimmung mit 1 Makk. 4, 52 am 25. Kislev, gefeiert wird. Fraglich bleibt, ob die 2300 כַּרְבָּן von 2300 Morgen- und Abendopfern, also 1150 Tagen oder von 2300 *νοχθήμερα* gemeint seien. Das erstere ist wahrscheinlicher, da sich die Weissagung um die gewaltsame Inhabirung des Thamid und deren Endschaft dreht. Von der Aufrihtung des *βδελύγιου ἐρημώσεως* am 15. Kislev 145 seleucidischer Ara bis zum 25. Kislev 148 sind zwar 1287 Tage, womit die 1290 in 12, 11 zusammentreffen, aber die Wandlung des Tempels in eine Kultusstätte des Zeus Olympios war ja nur der Gipfel der Greuel, welche das antiochische Religionsedikt für das jüdische Volk zur Folge

hatte, die 1150 Tage fixiren einen vom 15. Nislev 145 etwas weiter rückwärts innerhalb 1 Raff. 1, 43—56 gelegenen Ausgangspunkt.

Hier fassen wir Fuß und fragen: ist es wahrscheinlich, daß das kleine, hoch sich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in e. 8 der aus dem getheilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Epiphanes ist, und dagegen in e. 7 ein aus dem römischen Weltreich hervorgehender König? Die Charakterschilderung beider in ihrem Verhalten gegen Jehovah, sein Volk und dessen Religion stimmt zusammen. Es ist beidemal der Antichrist, welcher dargestellt wird, der letzte Erzfeind der Gemeinde; die Farben sind gleich stark und schließen vor- und gegenbildliches Verhältnis zweier Personen aus. Die Symbolik in e. 7 und 8 deckt sich insoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn ist, welches über drei andere emporkommt. Ist es wahrscheinlich, daß diese drei andern in e. 8 nachalexandrische griechische Herrschaften seien, in e. 7 aber römische? Läßt sich nicht erwarten, daß das, worin die Abbildung variiert, ebensowenig auf zwei verschiedene Personen füre, als die abweichende Abbildung der vier Weltreiche in e. 2 und 7 auf immer je zwei verschiedene? Ferner: das Wüten des Erzfeindes wärt nach 7, 25 „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit“. Tun wir einen Blick vorwärts, so wärt auch nach 9, 27 die äußerste Bedrängnis $\frac{1}{2}$ Woche = $1 + 2 + \frac{1}{2}$ Jar, und auch 12, 7 kehrt gleiches Zeitmaß wider. Wie unwahrscheinlich, daß es verschiedene Ereignisse sein sollen, welche mit so gleichem Zeitmaße gemessen werden! Und doch liegen sie in der Anschauung, die dem Daniel aus der Offenbarung entstehen muß, nicht weit auseinander. Denn von einem langen Geschichtsverlauf zwischen jener antiochischen Bedrängnis und einer endzeitigen verlautet nichts. Vielmehr wird die eingestandenemaßen bis zur Wegtilgung des Antiochus reichende Weissagung e. 8 mit den Worten eingeleitet B. 19: „Siehe, ich tue dir kund das, was geschehen wird am letzten Ausgange des Hornes, denn es fällt in die Endzeit“. Gibt es nun etwa für Daniel noch eine Endzeit hinter der Endzeit? Es möchte sein, wenn die Visionen, welche, wie man annimmt, hinter das Reich Alexanders noch als viertes ein römisches mit seinen Bedrängnissen stellen, jünger wären als die andern mit seleucidischem Gesichtskreis. Aber im Gegenteil der Traum vom Monarchienbilde e. 2 und das Gesicht von den 4 Tieren aus dem Meere e. 7 sind aus früherer Zeit als die Gesichte e. 8 und 9.

Ist aber der Gesichtskreis des Buches überall der gleiche, was onehin bei der Gleichartigkeit des Stoffes und der Einheit des Planes das wahrscheinlicher ist, so kann das vierte Reich in e. 2 und 7 nicht das römische sein, und die von Hofmann u. a. vertretene Auslegung, nach welcher es das römische ist und doch nicht allein 8, 9 ff., sondern auch 9, 26 f. von der antiochischen Bedrängnis verstanden werden soll, muß uns als eine halbwegs stehen gebliebene Beseitigung einer irrigen Auffassung erscheinen. Ferner: ist das vierte Reich nicht das römische, sondern das griechische, so ist das dritte das persische und das zweite kann, da das erste one allen Zweifel das durch Nebukadnezar repräsentirte chaldäische ist, nur das medische sein. Der Einwand, daß das B. Daniel nur ein auf das chaldäische gefolgte medopersisches Reich kenne, in welchem erst Medien, dann Persien die Hegemonie hatte, ist unbegründet; denn das B. Daniel unterscheidet Meder und Perser durchweg, one מדר in מרס aufgehen zu lassen, durch besondere Nennung beider neben einander, und zwar so, daß immer מדר dem מרס vorangeht, 5, 28; 6, 8. 12. 15. Es hebt an Darius mit offener Absichtlichkeit hervor, daß er ein Meder aus medischem Samen, 6, 1; 9, 1; 11, 1, und dagegen an Cyrus, daß er ein Perser war, 6, 29. Statt 6, 29 zu sagen: unter der Regierung des Darius und des Cyrus sagt es absichtlich „unter der Regierung des Darius und unter der Regierung des Persers“; es zählt also die מלכות des Darius und die מלכות des Cyrus als zwei, nicht als eine. Cyrus heißt 10, 1 מלך מרס; so heißt Darius nüngens. Und obgleich in dem Gesichte e. 8 das medisch-persische Reich in der eine Gestalt des Widders erscheint, so werden doch auch da B. 3 beide Reiche unterschieden als zwei Hörner, deren eines größer und später gewachsen als das andere, nämlich das persische Horn im Verhältnis zum medischen. Wie wichtig ab für Daniel die Herrschaft des Darius ungeachtet ihrer kurzen Dauer ist, zei

11, 1. Michael und der Engel, der ihm half, waren Darius' Beistand und Hort. Denn das erste Jar des Darius ist das Jar der Erlösung Israels vom babylonischen Drucke. Mit der medischen Herrschaft heiterte sich Israels Geschichte auf und gewann eine lichtere Aussicht.

In der Symbolik des Monarchieenbildes läßt die Beziehung der eisernen Beine mit den theils eisernen, theils tönernen Füßen auf das griechische Reich nichts zu wünschen übrig. Daß der Stoff der Füße verschiedenartig ist, bedeutet die Teilung des Stammeiches, wodurch diese Ausläufer von Reichen entstanden, 11, 4; daß der Stoff Eisen und Ton ist, bedeutet die Obmacht des einen stärkeren Reiches über das gebrechlichere andere, zunächst des ägyptischen über das syrische, 11, 5; daß Eisen und Ton gemischt sind, ohne doch zu verschmelzen, bedeutet die Verschwägerung der beiden Reiche, die doch zu keiner rechten Einigung fürte, 11, 6. 17. Wir haben zum Verständnis dieser Gestalt des Monarchieenbildes in c. 11 den befriedigendsten Schlüssel. Und wie zwanglos ergibt sich nun weiter die Beziehung der silbernen Brust und Arme auf das medische und des ehernen Bauchs mit den ehernen Lenden auf das persische Reich! „Nach dir — sagt Daniel B. 39 zu Nebucadnezar — wird erstehn ein anderes Reich, niedriger als deines.“ War denn das persische Reich niedriger als das chaldäische? Man wird erwidern: ja, in seinem medischen Anfange. Aber welche Berechtigung gibt denn der Text, כַּחַם מֵרַם von dem Anfangscharakter und nicht von dem Wesen des zweiten Reichs zu verstehen? Es ist das medische Reich, über welches die Deutung, weil es überhaupt unbedeutender ist, mit wenigen Worten hinweggeht. Vom dritten dagegen sagt sie, daß es über die ganze Erde herrschen werde. Das ist das persische Reich. Erst dieses ist wider ein Weltreich im vollsten Sinne, wie das chaldäische. Das medische dazwischen, schwächer als beide, leitet nur über von dem einen zum andern. So erscheint es auch in dem Gesichte Sacharjas c. 6. Die roten Rosse, deren Geschäft schon längst vorüber, sind die chaldäischen. Die schwarzen Rosse, die gegen das Nordland (Babylonien) ausziehen, sind die medischen (wobei man sich der Bärengestalt der medischen Herrschaft Dan. c. 7 erinnert); hinter ihnen drein (das zu vollenden, was sie begonnen) kommen weiße, d. i. die persischen (weiß wegen der edlen Gesinnung Persiens gegen Israel). Die gesprenkelten starken Rosse des vierten Wagens entsprechen dem vierten Reiche bei Daniel, dem griechischen. Allerdings aber scheint hier das Gespann des vierten Wagens sich im Verlaufe des Gesichts in zwei verschiedene Gespanne zu scheiden, so daß die gesprenkelten Rosse, die gegen das Südländ (Aegypten) ziehen, die griechische (seleucidische) Macht in ihrer Mischung von Abend- und Morgenländischem und die starken die römische in ihren Weltoberungszügen versinnbildeln.

In dem Gesichte c. 7 zeigt uns gleich das erste Bild, wie wichtig der Weisung die Herrschaft auch schon eines Königs ist, um versinnbildet zu werden; denn der Löwe, dem man die Adlersflügel austraut, der sich aber wider erholt, aufrecht steht wie ein Mensch und ein Menschenherz bekommt, ist Nebucadnezar, der gewaltige Eroberer und Herrscher, welcher am Ende seines Lebens ein demüthiger Bekenner des Einen Gottes geworden. So wird es also nicht nötig sein, daß der Bär ein Reich mit einer langen Königsreihe versinnbildet; es ist Darius der Meder. Es fehlte seinem Reiche die volle Selbständigkeit; darum ist der Bär nur einseitig aufgerichtet. Es war in drei Hauptatrapien geteilt, 6, 3, war also dreitheilig; darum hat der Bär drei Rippen zwischen den Bänen. Und man sagt dem Bär: Steh auf, friß vieles Fleisch, weil Darius' Reich eine große Zukunft hatte, one sie für sich allein verwirklichen zu können; es blieb beim conatus. Es ist doch auch viel sachgemäßer, daß das nun folgende persische Reich durch den sinken Parder versinnbildet wird, als durch den schwerfälligen Bären. Dieser Parder ist Cyrus. Seine vier Flügel sind Persien, Medien, Babylonien und Aegypten; seine vier Köpfe sind Cyrus' vier Nachfolger, denn das B. Daniel kennt nach Cyrus laut 11, 2 nur noch 4 persische Könige (Cambyses, Smerdis, Darius Hytaspis und den letzten), indem die Personen des Kerzes und Darius Codomannus in eine verschwimmen, was sich dafür geltend machen läßt, daß die Entstehungszeit des Buchs diesseit des Ablaufs der persischen Geschichte liege,

Es folgt nun viertens das ganz verschiedene graufige und starke Tier mit großen eisernen Zähnen, welches alles frisst, zermalmt und was übrig ist zertritt. Es ist die erste, von den asiatischen Herrschaften ganz verschiedene, abendländische: das Reich Alexanders, aber insofern gewissermaßen mit Einschluss des römischen, als in dieser vierten Gestaltung sich für Daniel alle Weltmacht bis ans Ende der Tage konzentriert. Dieses vierte Tier hat zehn Hörner und ein kleines dazwischen hervorsprossendes stößt drei von den zehn ab. Dieses kleine und dann große vieläugige und großmäulige Horn ist Antiochus Epiphanes; nur zufällig vielleicht deutet סלקת ברירין auch schon dem Klange nach auf ihn, den Seleuciden. Aber die zehn Hörner? Es sind laut der Deutung 7, 24, vgl. 8, 20 zehn Könige, deren drei dieser erste zu Falle bringt. Wie das gemeint ist, lässt uns 11, 21 erraten, wonach Epiphanes, der dort mit Anspielung auf diesen seinen Namen ברירין heißt, auf Schleichwegen zum Thron gelangte. Dass man die Reihe der Zehn nicht wie Sitig mit Alexander dem Großen anheben darf, hat schon v. Lengerke (vgl. Joel, Notizen zum B. Daniel 1873) erwiesen; das Thier selbst ist ja Alexander und sein Reich, die zehn Hörner sind Könige, deren Herrschaft im Reiche Alexanders wurzelt. Dass alle zehn zusammen neben einander sichtbar sind, bringt die Vision mit sich und berechtigt nicht zur Folgerung der Gleichzeitigkeit aller; drei aber müssen gleichzeitig mit Antiochus sein, da sie vor ihm weichen. Wir zählen mit Bidaux, Bertholdt, v. Lengerke folgendermaßen: 1) Seleucus Nikator (312 bis 280); 2) Antiochus Soter (279—261); 3) Antiochus Theus (260—246); 4) Seleucus Callinicus (245—226); 5) Seleucus Ceraunus (225—223); 6) Antiochus der Große (222—187); 7) Seleucus Philopator (186—176); 8) Heliodorus, welcher nach Vergiftung Seleucus Philopators 11, 20 faktisch den Thron inne hatte; 9) der als Geißel statt des Antiochus Epiphanes nach Rom geschickte Demetrius, welcher nach dem Tode seines Vaters Seleucus Philopator der erberechtigte Thronfolger war; 10) Ptolemäus VI. Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleucus Philopator und Antiochus Epiphanes, den syrischen Thron beanspruchte. Die letzten drei stieß Antiochus Epiphanes von dem syrischen Throne, auf dem sie sich festsetzen wollten, herunter, 7, 24. Heliodor wurde von den Pergamenern Eumenes und Attalus zu Gunsten des Antiochus vertrieben. Demetrius, auf welchen als berechtigten Thronerben 11, 21 hingedeutet wird, wurde bei Seite geschoben. Ptolemäus Philometor kam nicht allein nicht auf den syrischen Thron, sondern er verlor an Antiochus auch Cäsarien und Palästina, und wurde in seinem eignen Lande von Antiochus aufs Haupt geschlagen, 11, 22—28. Diese Ereignisse, durch das Geschick der drei Hörner nur angedeutet, liegen alle, wie c. 11 zeigt, im Gesichtskreise des B. Daniel. Indes befriedigt diese erfüllungsgeschichtliche Deutung nur notdürftig. Nach Analogie des Monarchieenbildes 2, 41 ff. sollte man meinen, dass die Zehn (entsprechend den Fußzehen dort) Seleuciden und Ptolemäer, nicht bloß Seleuciden seien. Da die Erfüllung des Geweißsagten sich in eine vorbildliche und gegenbildliche auseinanderlegt, so ist immer möglich, dass die letztere es vollständiger und zutreffender zur Verwirklichung bringen wird, als die erstere. In der Anschauung des Buches Daniel aber liegen die beiden Erfüllungen als Eine ineinander.

So auch in den siebenzig Wochen c. 9. Diese werden in $7 + 62 + 1$ Woche zerfällt. Im Beginn dieser einen Woche wird der Tempel ausgerottet, das Volk einer verheert Stadt und Tempel, überschwemmungsartig bricht das damit herbeikommende Ende herein, und bis zum Ablauf des Krieges ist Verwüstung verhängt. Aber viele harren bundestreu diese Woche aus, in die Mitte derselben fällt die gewaltsame Unterbrechung des Opfertums, und zwar ob verwüstenden Greuelstiftigs (der sich über Altar und Tempel breitet), und es wärt dies, bis das verhängte Verderben niederschmilzt auf den Verwüster. Dass diese Woche die Zeit der antiochischen Verfolgung ist, kann bei Vergleichung von 7, 25, auch 12, 7 und in Zusammenhalt mit 1 Makk. c. 1 nicht zweifelhaft sein; die halbe Woche, in welcher die Verfolgung gipfelt, entspricht den $3\frac{1}{2}$ Zeiten der Parallelstellen. Und was man voraussetzen hat, dass die שבועות im Unterschiede von Taghebenten (10, 2), Jarhebenten oder Sabbatperioden seien, bestätigt sich an der Erfüllung.

geschichte; denn nachdem im Jar 176 Onias III., der Hohepriester (נשיא), gefallen war, plünderte Antiochus Epiphanes im Jare 170 den Tempel, mebelte an 40,000 Juden nieder, schleppte nicht weniger hinweg und war hinfort entschlossen, Israel und dessen Religion gänzlich auszurotten. Von da bis zu seinem Todesjare 164 sind sieben Jare (שבע), in deren Mitte das Jar 167, die Abtuetung des Opferkultus und die Einfürung des olympischen Zeus in den Tempel fällt. Über die erste Woche sind wir also im Reinen. Ihr gehen 62 Wochen voraus, während welcher (B. 25^b Accusativ der Dauer) Jerusalem wider gebaut wird, aber in kümmerlicher Zeit. Rechnet man diese 434 Jare vom J. 170 (dem Beginn der ersten Woche) rückwärts, so gelangt man zu dem J. 605, und das ist das vierte Jojakims, das erste Nebucadnezars, das Jar der Schlacht bei Carchemisch, welche wie über das Geschick Agyptens so auch über das Jerusalems entschied. Dieses Ergebnis ist um so überraschender, je epochemachender dieses vierte Jar Jojakims gerade im Buche Jeremias (c. 25) erscheint, auf dessen Anlaß Daniel als Er-
 hörung seines Gebets den Aufschluß über die 70 Wochen erhält. Bis hierher stimme ich mit Hofmann überein, und nun auch weiter mit ihm und Wieseler (s. Hübigs Komm. S. 174) darin, daß die sieben ersterwähnten Wochen den 62 + 1 nicht vorausgehen, sondern folgen, sodasß also die Entfaltung der 70 sich rückgängig bewegt. Das Ende der 62 + 1 Woche ist ja das Borngericht über den Verstörer, also nur erst die ferne Ermöglichung des Heils; das Ende der 70 Wochen aber ist laut B. 24 schließliche Erlösung und Weissagungserfüllung und Weihe des Allerheiligsten — also fällt das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zusammen. Sodann: wenn das Ende beider zusammenfiel, was für ein kümmerlicher Trost Daniels auf sein Gebet wäre dies, daß Jerusalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften widererstehen, also doch nur notdürftig widererstehen werde? Der Sinn des Aufschlusses, wenn er dem Gebete Daniels und dessen Anlaße entsprechen soll, kann doch kein anderer sein, als dasß in den nächsten 63 Jarwochen von den siebzig, zu denen sich die 70 Jare Jeremias erweitern, Jerusalem zwar widererstehen wird, aber noch nicht so, dasß sich damit die Weissagung Jeremias und der älteren Propheten erfüllt, dasß aber sich diese dennoch erfüllen wird. Die Wiederherstellung Jerusalems, von welcher B. 25^a redet, ist die schließliche, die, von welcher 25^b, nur eine vorläufige; die Worte sind hier recht darauf berechnet, dieses vorläufige Widererstehen Jerusalems als ein allmähliches Werden wie jeder andern Stadt zu bezeichnen. Drittens ist es höchst unwahrscheinlich, dasß נשיא Cyrus sein soll mit Rückbezug auf Jes. 45, 1. Ist נשיא B. 26 der Hohepriester (nach Lev. 4, 3 u. ö.) und נשיא ebend. ein König (Antiochus), so bezeichnet נשיא den, welcher nach Sach. 6, 12 f. Priester und König in einer Person ist, also den Christus. Dasß dieser Priesterkönig es ist, welcher den rechten Tempel baut und also Jerusalem schließlich widerherstellt, sagt auch Sacharja a. a. O. Der Sinn von B. 25^a ist also, dasß von da an, wo (nach Beseitigung des ärmlichen Vorspiels und der von der Weltmacht kommenden Hindernisse) das Wort, d. i. die Freudenbotschaft, von Gott ausgeht, dasß Jerusalem nun endlich widerhergestellt werden soll, bis zu dem Hohenpriester und König (Jesu Christo), in welchem die Herrlichkeit des neuen Jerusalems sich vollendet, 7 Wochen versfließen werden. Es entsteht nun freilich die Schwierigkeit, dasß man mit 49 Jaren von 163 an nicht bis zur Geburt Christi, geschweige bis zur Schließlichen, noch immer zukünftigen Herrlichkeitszeit herabreicht. Wieseler begegnet dieser Schwierigkeit dadurch, dasß er für die sieben Wochen den allgemeinen geistlichen Sinn eines großen Jubeljares in Anspruch nimmt. Befriedigender sagt Hofmann, dasß nach Ablauf der 63 Wochen, als nach den ebenso gemeßenen sieben das Geweissagte nicht eintrat, diese sieben ein Gegenstand des *געווען* für die Gläubigen wurden, von wo aus auch die 63 in ein neues Licht für sie treten konnten. Denn nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, sondern als quadratische Sabbathperioden, so sollen vom vierten Jare Jojakims bis auf Christum (dessen Parusie als eine gedacht ist) $70 \times 49 = 3430$ Jare versfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum vierten Jare Jojakims verslossene hinzuaddirt, die ansprechende Summe einer ungefär (nur um 25 Jare zu ver-

kürzenden) 7000jährigen Weltzeit ergeben. Wie man aber auch das Räthelhafte der sieben Wochen lösen möge, unzweifelhaft ist dies, dass die Weissagung 7 Wochen, die mit der schließlichen Herrlichkeit enden, und 63 Wochen, die in die äußerste Drangsal auslaufen, deren Gipfel die Mitte der 63 ist, unterscheidet, und dass die 7 Wochen so gewiss auf die 63 folgen, als die Herrlichkeit nicht diesseit, sondern jenseit der Drangsal und des Gerichtes zu erwarten ist. Die Ansicht Auberlens, welche Gräse in seiner Schrift über die 70 Jarwochen 1875 gutheißt, dass der Anfangspunkt der 70 Wochen die Rückkehr Esras nach Jerusalem im J. 457 und ihr Endpunkt der Märtyrertod des Stephanus und der Übergang des Evangeliums zu den Heiden im J. 33 n. Chr. sei, beruht auf der unhaltbaren traditionellen Ansicht, dass 26^a vom Tode Christi gemeint sei. Das Zeugnis des Herrn Matth. 25, 14 gilt auch uns als heilige Gewähr für den prophetischen Charakter des Buches Daniel. Es sagt uns aber, dass Dan. 9, 26 f. eine Weissagung auf die Enthüllung des Tempels im römischen Kriege ist, nicht dass es eine Weissagung ist, welche damals zum ersten Male sich erfüllte. Es erfüllte sich damals zum zweiten Male, und die apostolischen Weissagungen vom Antichrist (vergl. 2 Thess. 2, 4) lassen uns erwarten, dass es sich noch einmal in überschwenglicher gegenbildlicher Weise am Ende der Tage erfüllen wird. Denn es ist ein Gesetz der Heilsgeschichte, dass die Erfüllung einer Weissagung, wenn sie das eine Mal nicht erschöpfend war, so lange in immer neuen Schwingungen sich fortsetzt, bis der Tatbestand des Verwirklichten die Erschöpfung der Weissagung ist.

Der Aufschluss über die 70 Wochen c. 9 fällt in das erste Jahr Darius' des Mebers und die letzte Offenbarung c. 10—12 in das dritte Jar des Cyrus, vielleicht das Jar erstmaliger unfreiwilliger Unterbrechung des Tempelbaues. Nach dreiwöchentlichem Trauerfasten erhält hier Daniel durch englische Vermittelung über den weitem Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes minder räthelhafte genaue Unterweisung. Von Cyrus aus verfolgt die Weissagung in wenigen Worten die persische Geschichte bis Xerxes' Zug gegen die Griechen, kommt hier nach dem Gesetze perspektivischer Verkürzung sofort auf Alexander und den Zerfall seines Reiches zu sprechen, und erzählt dann die ptolemäisch-selencidischen Kriegsläufe bis auf Antiochus Epiphanes, welcher schon nach dem misratenen Versuche, Agypten durch Bruderkrieg (Ptolemäus Philometors mit seinem Bruder Ptolemaios) sich selber aufreiben zu lassen, der Religion Israels (dem „heiligen Bund“) zu großen beginnt, dann aber, als ein neuer Feldzug nach Agypten durch eine römische Flotte (Schiffe der Chittim) vereitelt wird, seinen ganzen Ingrimm an dem Heiligthum, dem Gottesdienst und den standhaften Bekennern des Bundesvolkes auslässt. Erst hier 11, 18 (Luc. Scipio Asiaticus im J. 190) und 11, 30 (C. Popilius Lanas im J. 168) tritt Rom, aber nur von ferne, in den Gesichtskreis; ein Blick über das griechische Reich hinaus ist allerdings dem Seher gegeben, das bei Bileam unter dem Gesamtnamen $\overline{\text{DNR}}$ zusammengefasste abendländische Weltreich beginnt hier sich zu einem griechischen und römischen zu verdoppeln, ähnlich wie das vierte Wagengespann bei Sacharja. Die „kleine Hülse“ 11, 34 ist die makabäische. Die Alten meinten, dass 11, 36 von Antiochus zum Antichristen, seinem Gegenbild, übergegangen werde. Das ist, so äußerlich angesehen, unhaltbar; denn der König, dessen Geschichte von 11, 36 an bis zu seinem hilflosen Untergange 11, 45 erzählt wird, kann kein anderer sein, als der, welcher seit 11, 21 die Hauptperson des Zukunftsbildes ist: Antiochus Epiphanes, in ihm aber, indem das Bild des Typus in das des Antitypus verschwimmt, der letzte Erzfeind des Reiches Gottes. Denn die vierthalb Zeiten 12, 7 sind identisch mit den vierthalb Zeiten 7, 25 und mit der halben Woche (= $3\frac{1}{2}$ Jare) 9, 27, und die 1290 Tage 12, 11 haben den Tod des Antiochus zu ihrem Endpunkt; die 1335 (in welchen die 1290 mit enthalten sind) nachzurechnen, ist uns wie bei den 1160 Tagen 8, 14 wegen unzulänglicher Kenntniss der Zeitgeschichte unmöglich. Jedem falls liegt für Daniel die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Man ist uneingeweiht in das Wesen der Propetie, wenn man die ses Zusammenrücken und Zueinandergehen des Näherzukünftigen und des End-

zeitigen nicht als vorhanden anerkennen will oder befremdend findet. Alle Prophetie ist komplex, d. i. sie schaut zusammen, was die Geschichte auseinanderrollt, und alle Prophetie ist apotelesmatisch, d. i. sie schaut dicht hinter der nächstkünftigen epochemachenden Geschichtswendung gleich den Gipfel des Endes.

Ein sicheres Anzeichen der Entstehung des Buches in der Seleucidenzeit ist es an sich nicht, daß es von Antiochus Epiphanes aus in eschatologische Ausichten übergeht. Nach solchen Schlussfolgerungen beurteilt, würde sich die Geschichte der gesamten Weissagungslitteratur verschieben; die Weissagungsreihe Jes. c. 7—12 würde mitten in den assyrischen Drangsalen, nicht im Anfange des syrisch-ephraimitischen Krieges, geschrieben sein müssen, weil sich da unmittelbar mit dem Falle Assurs die Anschauung der schließlichen Herrlichkeit verbindet. Wir verkennen die Macht der Gründe nicht, welche dafür sprechen, daß es ein Gottesmann der mittleren Jarzehnte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts war, welcher in dem B. Daniel überlieferte babylonisch-perfische Geschichten und überlieferte danielische Weissagungen zu einem Trostbuche für die damalige Konfessoren- und Märtyrergemeinde verarbeitete hat, aber das Geheimnis des Buches ist auch bei dieser Annahme nicht völlig enthüllt. Denn da der Herr selbst Matth. 24, 15 den Weissagungscharakter des Buches bekräftigt und da dessen Zweck zu trösten weissagende Tief- und Fernblicke in die Zukunft fordert, so entsteht die Frage, welches denn nun der zeitgeschichtliche Standort des Sehers sei. Nimmt man mit Hoffmann in seiner Monographie über Antiochus IV. Epiphanes 1873 an, daß das Buch im J. 165 ans Licht getreten sei, als Antiochus von einem (nach Porphyrius anzunehmenden) vierten Feldzuge gegen Aegypten zurückgekehrt war und im folgenden Jare sein Tod bevorstand — er starb nach einem verunglückten Raubzuge gegen Elymais in der perfischen Stadt Tabä — so schrumpft das Geweissagte auf die Katastrophe des Antichrist und das dahinter Liegende zusammen. Was über die Wiederherstellung des entweichten Heiligtums (im Dezember 168) gesagt wird, wäre Bericht in Weissagungsform, nicht Weissagung. Aber dann hätte, als das Buch erschien, die schwerste Drangsalzeit bereits rückwärts gelegen und die makkabäische Erhebung, welche dem im 1. B. der Makk. vorliegenden Berichte nach Mut und Zuversicht aus dem B. Daniel schöpfte, wäre damals bereits in siegreichem Gange gewesen. Auch wenn man die Abfassung in der Achämeniden-Zeit aufgibt, fordert die Abzweckung des Buches seine Abfassung bald nach dem schmachvoll abgelauenen dritten ägyptischen Feldzug des Antiochus und dem Überfalle Jerusalems durch Apollonius, auf welchen die Ethnisirungsversuche folgten, also im Winter 168. Jedenfalls ist von da an, wie wir mit Böckler sagen, sowol der Scharfblick des göttlich erleuchteten Sehers als die Trostfülle seiner wundersamen Geschichten und Gesichte offenbar geworden, und noch steht eine Zeit bevor, die sich gegenbildlich zur antiochischen wie zur neronischen verhalten und noch weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird.

Frz. Delitzsch.

Dann, Christian Adam, hat als Prediger, Katechet, Seelsorger und astetischer Schriftsteller in der württembergischen Kirche eine bedeutende Wirksamkeit ausgeübt.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsaffessor und Bürgermeister Jakob Heinrich Dann, dessen unbefleckliche Rechtllichkeit und löne Freimütigkeit sich auf den Son vererbt hat. Im J. 1777 trat dieser in das Tübinger Stift ein und schloß sich vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit, die kräftigsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwarheit empfangen zu haben rühmte. Im Jare 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen, 1794 eine Stuttgarter Helferstelle. Hier übte er sein Predigt- und Seelsorgeramt mit außerordentlicher Treue und Hingebung und sammelte namentlich die weibliche Jugend um sich. Seine Schülerinnen hingen mit unbeschreiblicher Verehrung und Liebe an ihm. Um seine Freimütigkeit war es unter der furchtbaren Despotie König Friedrichs eine gefährliche Sache. Im J. 1812 ersuchte ein geheimer Komiker des Theaters, Weberling, Dann auf dem Sterbebette, öffentlich

zu bezeugen, mit welcher Beschämung und Trauer er auf seine Laufbahn zurückblickte. Einem Manne wie Dann war das nicht vergeblich aufgetragen; die Leichenrede, so maßvoll sie gehalten war, hatte die Folge, daß er plötzlich auf eine Pfarrei in einem entlegenen Alb-Ort, Deschingen, versetzt wurde. Bald darauf fing seine Gattin zu kränkeln an und starb nach langen schweren Leiden im J. 1817. Er widmete dieser vortrefflichen, namentlich durch aufopfernden und erfindarischen Wohlthätigkeitsinn ausgezeichneten Frau eine Schrift: „Die dürstende Pilgerin an der Quelle“, Stuttg. 1819. In letzterem Jahre ward er auf die angenehmere Pfarrei Wössingen versetzt. In beiden Gemeinden steht er im dankbarsten Andenken, und an dem sanften Kirchengesange ist heute noch seine kultivirende Hand zu erkennen. Bei der Nähe von Tübingen kamen allmählich immer mehrere Bewohner dieser Stadt, und namentlich Studenten, in seine Kirche, und viele traten auch persönlich in Verkehr mit ihm. Manchmal, wenn er solche Gäste unter seiner Kanzel sah, richtete er one weiteres auch an sie sein Wort. Endlich im J. 1824 gelang es den Stuttgartern, ihn sich für ihre Stadt zu erbitten. Hier bekleidete er zuerst das Archidiaconat an der Stiftskirche, sodann von 1825 an die Stadtpfarrstelle zu St. Leonhard. Alle seine ehemaligen Arbeiten nahm er jetzt wider auf. Zu einem alten Übel — einem räthselhaften peinigenenden Schmerz im kleinen Finger — kamen nachgerade andere immer schwerere Leiden, namentlich Steinbeschwerden; bis Ende des Jahres 1836 ließ er sich dadurch nicht hindern, seinem Berufe obzuliegen, aber nun ward dies unmöglich und am Palmsonntag, den 19. März 1837, erlag er seinen Leiden. Er war eine imposante Erscheinung: eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes aber geistbelebtes Antlitz, ausgestattet mit dunklem, feurigem Auge, mit einer ebenso wolklingenden als starken, metallreichen Stimme — so trat er vor die Gemeinde; und auch solche, denen sein Prophetenernst unbequem war, konnten sich doch des Gefühls der Ehrfurcht nicht erwehren. Predigten sind von ihm nicht gedruckt außer seiner Abschieds- und Antrittspredigt vom J. 1812. So schlagend, so originell auch seine Themen waren (seine letzte Predigt am 3. Advent hielt er „über den edlen Sonderling Johannes“), so meisterhaft er die individualisirende Anwendung und Paränese handhabte, so wenig fügte er sich einer regelrechten Disposition; die Strömung der Gedanken während der Predigt überflutete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entschädigte er sein Auditorium durch die Klarheit und Kraft seines martigen Wortes, daher ihm daselbe bis an sein Abtreten treu blieb. Wie die geistliche Pflege der Jugend überhaupt, so war ihm insbesondere die Konfirmation ein wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, sodas das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katechese und freien Bekenntens wurde (s. seine Schrift: „Meine Konfirmationsfeier“, Stuttg. 1824). Die Seelsorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbesuche und Beratungen aller Art, sondern namentlich auch durch kleine Schriften, die er an seine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verschenkte. Der Jahresanfang, die Fastenzeit, die Konfirmation und Kommunion — alles das waren ihm Anlässe zu solchen Aussprachen; bei Steinkopf in Stuttgart sind solcher Broschüren 68 erschienen, eine kleinere Anzahl bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm sind Kommunionbücher und seine „Anleitung zum Nachdenken über Konfirmation, Kommunion und frühe Gottseligkeit“ (Tüb. 1822). Unter diesen Schriften (auf deren Titel er nie seinen ganzen Namen, sondern nur die Buchstaben E. A. D. setzte) finden sich auch zwei gegen die Tierquälerei („Bitte der unschuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren“ zc. und „Nothgedrungenen Aufruf . . . zur Vinderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere“, 1833). Das religiöse Interesse war in ihm die den ganzen Mann ausfüllende Macht, sodas auch in seinen Briefen und Gesprächen jeder Gegenstand sogleich nach dieser Seite gewendet wurde, aber die Lebendigkeit des Mannes, sein tiefes Wohlwollen ließ jene Ausschließlichkeit nie zu einer langweiligen, geschmacklosen Erbaulichkeit werden. Ein besonderer Zug an ihm war die Anlage zu Wiß; er hielt sich aber gerade in dieser Beziehung außerordentlich streng im Baume, und nur wo ein beifendes Wort das rechte Salz in sich trug, hielt er es nicht zurück. (Er war es 3. B.,

der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen sich weigerte, weil er von sich nicht sagen könne: „Ich armer Sünder“ — den Rat gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmütiger Schneider.“)

Um ihn jedoch auch nach seiner theologischen Stellung zu charakterisiren, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storrs hielt er, so sehr er auch den lutherischen Katechismus zu schätzen wußte, den Standpunkt eines verständigen, mehr biblischen als kirchlichen Supernaturalismus fest, der auch von der pietistischen Art zu reden sich durch eine gewisse Konformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterschieden hat. Einzelne seiner Ausführungen haben das nüchterne Gepräge des rationalen Supranaturalismus, während daneben die Wärme und Innigkeit seiner Rede den Übergang bildet zu dem stärkeren Pathos eines Hofacker und Knapp. In seinen Kommunionsschriften sucht man vergebens einen dogmatisch bestimmten Begriff vom Abendmal, obwohl er darüber klagt, daß „man in unserem Zeitalter die Frage: was ist das hl. Abendmal? zu leicht und es für ganz unbedeutend hält, was sich jeder für eine Vorstellung von dieser Stiftung mache“, und daß „manche unter dem Vorwand der Liebe die Wahrheit preisgeben“. Was er über die zukünftige Welt sagt, hält sich ziemlich auf der Linie von Klopstocks „Aufersteh'n, ja aufersteh'n"; auf Chiliaistisches vollends und Theosophisches hat er sich nie eingelassen. — Aber auch von jenem Supernaturalismus selbst hat er nicht die Neigung angenommen, alle Kraft auf die Frage über Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder zu werfen; diese Dinge sind ihm so zum Voraus gewiß, daß er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen das alles erst in Frage steht, sich aber auf eine Diskussion darüber nicht einläßt. — Mit Storrs hat er auch das gemein, daß ihm bei jedem Satze Schriftstellen in Menge präsent sind, die er jedoch immer nur für die praktischen Zwecke der Beruhigung und Beredlung des Herzens, zur Belebung christlicher Gesinnungen und Entschlüsse verwertet. Dabei stand ihm eine Kraft der Phantasie zu Gebote, die seinen Reden und Schriften eine ungemein lebendige Farbe gab. Wo ein Anderer eine Definition oder einen Beweis geben würde, drängt sich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache ins Licht setzt. Eben daher ist ihm das, was er sagen will, häufig nur eine „Ansicht“, ein „Gesichtspunkt“, ein „Eindruck“, von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. s. w. „beleuchtet wird“.

Dieser praktische Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche, so entfernt er auch von allem forcirenden Methodismus war, seinem Wort eine ganz besondere Schneide und oft etwas Rigoroses gab. Es war eine Art von Befehlichkeit, unter der er selbst am meisten zu leiden hatte. Er machte sich nicht nur eine sehr strenge Haus- und Lebensordnung, die er unerbittlich beobachtete, sondern hatte auch immer viel mit Gelübden zu tun, die durch ihren Konflikt mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten und innere Kämpfe bereiteten. Derselbe Zug gab sich auch darin zu erkennen, daß er über Theater, Tanz und geselliges Leben, über Vergnügungen und Kleidermoden ungemein strenge Ansichten hatte. Selbst die Aufführung von Händels Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart machte ihm nicht die Freude, die bei seiner großen Empfänglichkeit für Musik zu erwarten war; er mußte dabei immer daran denken, daß „daneben die Leute den wahren und wirklichen Messias so wenig hören wollen“.

Ein Lebensabriß von ihm wurde von W. Hofacker veröffentlicht in dem „Denkmal der Liebe“ (1837 bei Steinkopf); eine ausführliche Biographie hat A. Knapp gegeben in dem Fargange 1847 seiner Christoterpe. Dieselbe ist neu abgedruckt in „Sechs Lebensbilder von M. Albert Knapp, Stuttgart 1875“.

Palmer † (Durl).

Dannhauer, Konrad, im Jare 1603 im Breisgau geboren. Nach siebenjährigen philologischen Vorstudien in Straßburg begann er 1624 das theologische Studium, verließ jedoch Straßburg schon im folgenden Jare, um mit einem ansehnlichen Stipendium versehen, auf anderen lutherischen Universitäten, Marburg (damals noch lutherisch), Altorf und Jena, seine theologischen Studien fortzusetzen. Es waren die Choragen des rein lutherischen Bekenntnisses, an

welche er sich in diesen Universitäten anschloß: Menzer, Windelmann in Marburg, König in Altorf und namentlich Major und Joh. Gerhard in Jena. Nach Straßburg 1628 zurückgekehrt, stieg er binnen fünf Jahren von der Professur der Beredsamkeit zu der der Theologie auf und wurde 1638 Pastor am Münster und Präses des geistlichen Konvents. Als Professor wie als Pastor und Prediger hochgeachtet, starb er im Jahre 1666.

Unter den Theologen seiner Zeit wird er als eine der ersten Größen und namentlich als theologischer Lehrer Speners genannt. Es war damals die Stellung zum synkretistischen Calixtinismus, welche als Prüfstein der Reinheit in der lutherischen Lehre angesehen wurde. In diesem Stücke blieb denn auch Dannhauer nicht hinter den Vorkämpfern der Orthodogie, Hülsemann und Calov, zurück, wie Sebastian Schmidt an Vebel in Leipzig schreibt, daß Dannhauer für Straßburg sei, was Hülsemann für Leipzig. In einem Briefe an die Wittenberger vom J. 1662 wünscht ihnen Dannhauer, daß es ihnen gelinge, die calixtinischen Streitigkeiten ebenso durch eine Synode zu erledigen, wie einst die cryptocalvinistischen durch die Formula concordias — also durch Ausschluß der putrida membra. Mit den schärfsten Waffen streitet er auf der einen Seite gegen die Breisgauer Katholiken in seiner *Hodomoria spiritus papae* und *Hyaena Friburgica*, wie auf der anderen gegen die psälzischen Calvinisten in seiner *Hodomoria spiritus calviniani* und seinem „Reformirten Salve“. Gegen die Synkretisten schleudert er sein Mysterium *syncretismi detecti*. „Von allen vier Winden her, schreibt er an die Wittenberger, wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calvinischen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her.“ Dieser Geist war nicht der Spenersche. In Dannhauers Schule erzogen, war indes auch er von dem konfessionellen Zelotismus desselben nicht unberührt geblieben. Er sagt es selbst, daß es Dannhauers Geist gewesen, der ihm die feindselige Polemik gegen die Calvinisten eingegeben, mit welcher er in seiner Frankfurter Zeit austritt. Spener zeigt indes auch in seinen Schriften, in denen er öfter des Joh. Schmid als seines „Vaters in Christo“ Erwähnung tut, an Dannhauer keine Anhänglichkeit; er führt ihn nur als seinen „Lehrer“ an, und bei dessen Tode weist er ihm ein kühles Skazon.

Dannhauers zelotische Orthodogie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrsamkeit und auf Gewissensüberzeugung. Auch gibt sich bei aller seiner Streittheologie ein großer praktischer Ernst zu erkennen. Von seiner persönlichen Frömmigkeit fñrt Spiezel in seinem *templum honoris* den Beweis an, daß der vielbeschäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zahl der von ihm ausgegangenen theoretischen und praktischen Schriften ist groß. Unter ihnen sind die vornehmsten die den beiden Fächern der systematischen Theologie gewidmeten: die *Hodosophia* und die *theologia conscientiarum*. Zu der ersteren verlangt er eine *theologia affectiva* und *effectiva*. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wählt die symbolische Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Kausalmethode, sondern der analytischen und geht vom *finis* der Theologie aus, welcher ist: durch die rechte Heilserkenntnis zum seligen Leben zu gelangen. Dies erklärt den Namen, welchen er seiner Dogmatik gibt: *Hodosophia*. Dieser symbolischen Bezeichnung gemäß handelt die erste Abteilung von dem Lichte des Weges der hl. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, das ist der dreieinige Gott u. s. w. Demgemäß sollte man nun auch eine einfach erbauliche und praktische Auslegung erwarten. Allein der Verfasser wollte den ganzen überlieferten scholastischen Stoff in diesem Schema verarbeiten, und dies war nicht leicht. Dazu kommt die äußerst nervöse und kompreßte Ausdrucksweise des Verfassers und die schwülftig-rhetorische Sprache. Treffend ist die Charakteristik bei Goh (Geschichte der Dogmatik I, 319): „Das religiöse Bedürfnis des Lesers wird durch den Titel angesprochen. Aber wie grell kontrastirt mit diesem Namen die äußerst subtile und formalistische Ausführung! Wir finden uns wie von einem Netze umspinnen und geleitet an einer enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt.“

Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigentümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm. — Auch seine evangelische Kasuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung wert. Auch hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, beredt, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannigfaltigkeit eines weit hergeholtten Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urtheil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie andere der Moral überhaupt, ein medizinisches Schema. Der erste Teil ist der iatrische mit den Unterabteilungen: Physiognomie des Gewissens, Pathologie, Semiotik. Der zweite Teil, die Therapeutik, hat die Unterabteilung: Hygiaina generalis und specialis. Diese specialis behandelt er in dialogischer Form. Vielsach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatisch-ethische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches ebenfalls der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein Collegium decalogicum, ein Seitenstück zu den bekannteren Praelectiones in c. XX. Exodi des reformirten Theologen Rivetus.

Nicht weniger rüdig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, daß nach der Zeit des Krieges auch bei manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei Dannhauer. Das Wort Augustins: Ubi male creditur, ibi male vivitur — das credere im Sinne der notitia und des assensus genommen — war der Walspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die Anwendung und auf Rührung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrthümern wolberwarte Erkenntnis anlegt, in der Zuversicht, daß diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismusmilch“ füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er, unter Anführung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Köhlich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche, 1855, II, S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681, p. 274). — Vgl. Tholud, Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts, Bd. II, S. 126 ff. Viele Briefe von ihm und an ihn auf der Hamburger Stadtbibliothek. Tholud. †

Danobius, Ernst Jakob. Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Bidler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam ins Sinken. Die Hal der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältnis. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wider herzustellen, Ernst Jakob Danobius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Son des Predigers zu Redlau oder Kleintag (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloß er sich besonders an Vertling an, in Helmstädt an den Wolfianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Ves. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Söhnen, im Jare 1765 nach Greißwald und wurde von hier zum Rektorat an die Johannischule zu Danzig berufen. Auf Vertlings Empfehlung, welcher die Vakation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Köchers Tod in eine ordentliche Professur ein. Danob war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den

zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps“. Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuleugnen. *Percellere neminem debeat, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitantes enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse?* Er erklärt die Erbsünde bei Adams Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identifizirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inkonstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis ans Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Wohlthat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorher sah, daß sie nicht bis ans Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewißheit seiner Rechtfertigung“. Als Danovius diese Lehrmeinung in zwei Weihnachtspredigten (1774 u. 75) vortrug, hielt sich die theologische Fakultät in Erlangen für verpflichtet, durch ihren Dekan Georg Friedrich Seiler öffentlich zu widersprechen. Die herkömmliche Lehre mit ihrer Scheidung von Rechtfertigung und Gnadenwahl alterire keineswegs die Unveränderlichkeit Gottes. Was in aufeinanderfolgenden Zeiten beim Menschen geschieht (wenn also der Mensch seinen Glauben ändert und dadurch die Rechtfertigung wider verliert), das bedingt noch keine Veränderung in Gott. Denn Gott hat ja von Ewigkeit her gewußt, in welches Verhältnis jeder Mensch zur Genugthuung Christi treten werde. *Judicia quidem Dei sunt aeterna, sed relatio eorum ad obiecta actualia tempus admittit.* Durch Danovs Lehre werde die Freude, Gemütsruhe und der Friede der Seelen bei den Gläubigen aufgehoben, und damit falle der stärkste Triebgrund der Heiligung, nämlich die kindliche Liebe, die Dankbarkeit und freudige Ergebung in Gott hinweg. Danovius hat dagegen in mehreren Schriften (drei Abhandlungen von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Jena 1777. Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778) sich verteidigt (Referate über diese Kontroverse finden sich in *Acta hist. eccl. n. t. IV, 713* und in den *Neuesten Religionsbegebenheiten 1778, S. 265*). Sein Herz war für die Wiedervereinigung mit den Reformirten, aber er scheute die reformirte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinfälligkeit der verdienstlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müßte (Über die Religionsvereinigung, Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperorthodoxie“ ist er immer ein Greuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät überall ihm Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdefürungen bei den Höfen. So rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: *Semlerum meum conviciis lacerant.* Man hat auf dieses Wort als eine *propositio male sonans et piarum aurium offensiva* eine Anklage begründet. Daher der Kehlermanach auf das Jar 1787 von ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daß ihm der Morgenstern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten“. Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danovius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stolzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Kontrast steht sein so unendlich schwerfälliger und mühsam sich fortschleppender Stil. Es ward ihm so sauer, so ängstlich zu Mute, wenn er etwas zu schreiben hatte.

Hier bis fünfmal änderte er im Manuskripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an seinem (nach J. D. Heilmanns Compendium entworfenen) Lehrbuche der Dogmatik (*Theologiae dogmaticae institutio*, Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis sieben Jahre lang gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt und ein gezwungenes Wesen verriet sich in allen Zeilen. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vorkommenden Sal 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, es schiene ihm damit weiter nichts besonderes zu sein. Seine Resultate wollte er im Osterprogramme des Jahres 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über ein solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Kolleg gegen den Selbstmord geeifert, als am 18. März morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt. Der Sektionsbericht von Hofrat Justus Christian Voder erklärt die Selbstentlebung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen wesentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und *Melancholia, est balneum Satanae*. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, daß meine hinterlassene bedauernswerte Witwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlasses sei. Man lasse ihn statthaben, soweit es unter den Umständen nur immer sein kann. Wüßte die Bedauernswerte mich doch ganz vergessen können, und es wirklich tun. Geschrieben Montags nach Jhdica 4 $\frac{1}{2}$ Uhr früh 1782. Ernst Jakob Danovius.“ J. W. Schmid, der theologische Kantianer in Jena, der mit Danovius in engem Verkehr gestanden, schreibt in seiner Selbstbiographie: „Die Heftigkeit seines Temperaments verleitete Danovius zuweilen zu Handlungen, die er selbst hernach wider bereute, und diese ist vermutlich auch die Ursache seines unglücklichen Endes gewesen, über dessen eigentliche Veranlassung nur die Ewigkeit einen völligen Aufschluß geben kann. Seine Asche wird immer gesegnet bleiben“.

Außer den oben erwähnten Schriften und einer Anzahl Programme exegetischen und dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, dessen neuere Streitigkeiten betreffend, Jena 1770. — *Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata*, 1780. — Er hat ferner Heilmanns *Opuscula* herausgegeben und eine Übersetzung von A. J. Roustans (Prediger an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der christlichen Religion, Halle 1783.

Sein Leben beschrieb sein Schwager Christian Gottl. Friedr. Schüz (Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten Werke von Roustan und auszüglich in *Acta hist. oec. n. t. IX*, 375). — Vgl. auch Baur in der *Allgem. Encyclopädie I*, 23, 33 und die „Geschichte des Nationalismus“ (Leipzig 1875, S. 111 ff. S. 127 f.) von G. Franl.

Dante Alighieri, geboren zu Florenz zwischen dem 18. Mai und dem 17. Juni 1265, keinenfalls aber am 14. Mai, an welchem man im Jar 1865 durch ganz Italien das Säcularfest feierte (Par. XXII. 112—120), daselbst getauft in der St. Johanneskirche (Par. XXV. 9—12) und gestorben zu Ravenna am 14. September 1321, hat zwei volle Jahrhunderte vor der Kirchen-Reformation gelebt, aber er gehört insofern zur Vorgeschichte der Reformation, als er einesteils, gleich gar manchen ernstern Katholiken des Mittelalters, gegen die Verweltlichung, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen, vor allen der Päpste und der hohen Würdenträger der Kirche in glühenden Worten eifert und anderenteils als die ware Glaubensquelle das Evangelium, den Traditionen der Kirche und den päpstlichen Satzungen gegenüber, nachdrücklich geltend macht. — Es ist nicht one Bedeutung, daß von Dantes Leben nur die erste Hälfte der Heimat angehörte. Die zweite verfiel dem Exile, dem Elende, welchem wir viel, namentlich die göttliche Komödie verdanken, und er selbst das Beste verdankt, denn „Anfechtung lehret

aufs Wort merken". Nach vielfältiger Beschäftigung im vaterländischen Dienste, auch im Kriegsdienste, nicht lange nach seiner zweimonatlichen Priorats-Verwaltung im Sommer des Jahres 1300, erging am 27. Januar 1302 das erste Straf- und Verbannungsurteil gegen ihn, den Abwesenden, am 10. März desselben Jahres folgte das zweite durch Androhung des Feuertodes geschärft, im Oktober 1315 das dritte, das ihn zur Enthauptung verurteilte. Der eigentliche Grund war weltlicher Parteihaß, der päpstliche Anteil daran ist unverkennbar, aber den äußerlichen Vorwand gab eine Anklage auf Vandalie, auf untreue Amtsverwaltung zum eigenen Nutzen; es ist dasselbe Verbrechen, welches der Dichter in der göttlichen Komödie (Inf. XXII, 53, 87, 136, XXI, 41) unter demselben Namen in den Abgrund der Hölle verdammt hat. Die Anklage widerlegt sich selbst; es ist auch niemals ein Beweis dafür nur versucht worden; die späteren Verbannungsurteile abstrahirten selbst von solchen Anschuldigungen und gründeten sich lediglich auf die Kontumaz. So mußte Dante das Vaterland, die Gattin (Gemma de' Donati) und sieben Kinder verlassen, von welchen nur vier, Pietro, Jacopo, Imperia und Beatrice, den Vater überlebt haben. Die Nachkommen haben bis zu unseren Zeiten fortgedauert, und zwar zu Verona, wo auch der Flüchtling seine erste dauernde Zuflucht fand (Par. XXII, 70), aber nur in weiblicher Linie unter dem Namen der Grafen Serego Alighieri, welchen demnächst viele Schriften über die Werke des Anherrn gewidmet worden sind*). War doch auch einft von weiblicher Seite der Familienname Alighieri gekommen (Par. XV, 138), während der ursprüngliche Name der männlichen Abstammung dem Dunkel verfallen ist (Par. XVI, 43—45). — Dantes ganzes Leben war recht eigentlich dem State und der Kirche zumal gewidmet, und in beiden Beziehungen ebensowol der spekulativen Erkenntnis oder dem kontemplativen Marien-Dienste, als der praktischen Tätigkeit, dem Martha-Dienste; aber die Blüte seines Lebens war die Poesie, in welcher sich all sein Denken und Tun, all sein Wissen und Wollen, sowie die ganze Zeit samt der Vorzeit nach allen ihren Beziehungen konzentriert und krystallisiert. Ihm ist kein Zweig menschlicher Tätigkeit und Erkenntnis fremd geblieben; er ist nicht allein christlicher Theolog und Philosoph, das Evangelium zu predigen, sondern auch Staatsmann, Kriegsmann, Jurist, dem Gesetze die Ehre zu geben, die ihm gebührt, Historiker, der Mit- und Vorzeit ins Gesicht zu sehen und — den Spiegel vorzuhalten, Physiker und Astronom, um an der Natur, nämlich an der Schöpfung der Welt, Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit zu erblicken. Aber die Krone bleibt immer die Poesie, welche treulich nachschreibt, was der Geist diktirt und was das Auge des Geistes sieht (Inf. II, 8. Prg. XXIV, 52—54). Und der Poesie zur Seite sehen wie von seiner Jugend an einerseits Gesang und Musik, andererseits die zeichnende Kunst, daher einerseits das Ohr für alle Melodien und Harmonien im Paradiese (Prg. II, 112—114. Par. XXIII, 97—102), andererseits das Auge für die göttlichen Bildwerke im Purgatorium (Prg. X, 28—102, XII, 16—69).

Hiermit wenden wir uns sogleich zu Dantes litterarischer Verlassenschaft. Hierzu gehört 1) die *Vita nuova*. Das neue Leben ist das Jugendleben erster Liebe in unmittelbarem Glauben, welcher nicht zweifelt: hier sehen wir den Morgenstern seines Lebens wirklich auf- und wider untergehen. Beatrice ist die wirkliche, wahrhaftige Erscheinung im Fleische, und eben darum zugleich nach der ausdrücklichen Lehre des Dichters anagogische Allegorie, welcher leibliche Wirklichkeit zum Grunde liegt. Hier singt der Dichter nicht allein seine ersten Lieder, sondern er führt auch ein Tagebuch jener Liebe, welches darüber in nachfolgender Reflexion Rechenschaft gibt. In engster Verbindung mit der *Vita nuova* steht 2) das *Convivio* (Gastmal) sowol nach dem Inhalte, als auch nach der Form, welche die einzelnen Lieder historisch und wissenschaftlich erklärt. Das *Convivio* war auf 15 Trattati und 14 Canzonen berechnet, wovon nur

*) Vgl. Victor de Saint-Mauris, *La div. Comédie*, Paris 1853, Tom. I, p. 219. — M. Valeris, *Voyage historique et litteraire*, Tom. I, p. 293, 313.

4 Trattati und 3 Canzoni zur Vollenbung gekommen sind, wenn auch die dazu bestimmten übrigen Canzonen anderwärts sich finden und mit Wahrscheinlichkeit sich nachweisen lassen. In dem Gastmale geht der Stern der Liebe noch einmal auf, aber in anderer Gestalt und unter schmerzlichen Wehen, welche das Herz des Pilgers zwischen der oberen und unteren Gemeinde teilen. Dem ersten unmittelbaren kindlichen Glauben folgt jetzt die vermittelnde, den Zweifel des Verstandes zu überwinden bemühte Tätigkeit des Geistes (Par. IV. 124—132), die Glaubens-Erkennnis. An das Convivio schließt sich 3) der Canzoniere, in welchem sich die einzelnen Canzonen, Sonette, Ballaten, Madrigale nebst einer Sestine finden. Auch diese einzelnen Lieder, über deren Echtheit die Kritik nicht überall zum Abschluss gekommen ist, gehören wesentlich zum Verständnisse des Dichters und seines Hauptwerkes. Dazu kommen 4) zwei Bücher *de vulgari eloquentia* in lateinischer Sprache. Das Werk war ursprünglich auf mindestens drei Bücher berechnet: es handelt von der Sprache überhaupt, als dem Privilegium des Menschen, und von der italischen Muttersprache insbesondere, sowie von deren verschiedenen Dialekten, und demnächst von der durch die Sprache vermittelten Dicht- und Redekunst in ihren unterschiedenen Formen, bricht aber schon in der Erörterung der Canzone ab. Wichtig sind ferner 5) die *Epistolae* in lateinischer Sprache, deren die neueste Ausgabe von Fraticelli (1862) vierzehn enthält. Wir können daraus den Briefsteller nach allen seinen Beziehungen kennen lernen, namentlich den Staatsmann, den Theologen, den Dichter. Außerdem haben wir von ihm 6) eine *Quaestio de duobus elementis aquae et terrae*, welche er zu Verona, nach der gewöhnlichen Angabe im Jahr 1320, also ein Jahr vor seinem Tode gehalten haben soll. Hier wird in scholastischer Weise die von einigen Zeitgenossen bestrittene höhere Lage der Erde über dem Wasser, *elevatio s. emergentia terrae*, und deren Bedeutung, *causa finalis et efficiens*, als der verborgene Sinn, als die Welt-Allegorie nachgewiesen. Wichtiger ist 7) die berühmte lateinische Schrift *de Monarchia*, wenn auch über die Zeit ihrer Entstehung, die wol sicher noch in das dreizehnte Jahrhundert fällt, unter den Sachkundigen gestritten wird. Vindizierte Papst Bonifacius VIII. unterm 24. November 1302 in der Bulle *Unam sanctam* dem päpstlichen Stule die Oberhoheit über Kaiser und Könige als die Basallen und verdamnte er die Lehre von der Ebenbürtigkeit christlicher Reichsobrigkeit als manichäischen Dualismus, so beweiset Dante, dass beide Gewalten, als die beiden Schwerter, von Gott unmittelbar bestellt sind zu gegenseitiger Unterstützung und Überwachung, wie bereits der Sachsenpiegel hundert Jahre früher gleich zum Eingang als altes Recht verkündigt hatte. — Wie Israel, so lehrt näher der Autor, das Volk Gottes ist, seit Abraham ausermälet zur Vorbereitung und Erziehung für die allgemeine christliche Kirche, so ist das römische Volk seit Aeneas, ja seit Dardanus ausersehen zur allmählichen Entwidlung der Universal-Monarchie für das ebenso vorsehene römische Kaisertum (vgl. *Conv.* IV, 3—5). Von dieser Lehre wurde zeitig für die freie Stellung kaiserlicher Reichsobrigkeit Gebrauch gemacht. Damit im Zusammenhange steht die alsbald nachfolgende berühmte Schrift des Marsilius von Padua († 1328): *Defensor pacis*. Darauf beruht auch der berühmte Beschluss des ersten Kurvereins zu Menze von 1338. Dagegen wurde aber auch Dantes Schrift von dem Papste Johann XXII. zu Avignon durch den Kardinal-Legaten Bertrando de Poggetto nicht allein verboten und verdammt, sondern auch zum Feuer verurteilt, und zwar in direkter Opposition gegen den Kaiser Ludwig von Bayern und den von diesem beförderten Papst Nikolaus V. Diese für die Kirchen- und Staats-Verhältnisse gleich wichtige Schrift hat nach fast 200 Jahren (1467) Marsilius Ficinus († 1499) in die italienische und 1549 Johann Heroldt in die deutsche Sprache übersezt. — Mit Unrecht werden die sogenannten *Rime sacre*, nämlich die sieben Buch-Psalmen in Terzinen und das Credo in derselben Versart unserem Dichter zugeschrieben, während sie wol sicher dem Antonio del Beccajo aus Ferrara angehören. Unzweifelhaft echt sind dagegen 8) die bukolischen Eklogen in lateinischen Hexametern: ein poetischer, ein idyllischer Briefwechsel mit Johannes de Virgilio, welcher den Dichter nach Bologna einladet und ihm zugleich die klassi-

sche Sprache der Römer für die göttliche Komödie angelegentlich empfiehlt, worauf der Exulant aus Ravenna antwortet. Diese Briefe fallen in das Ende seines Lebens, sie klingen wie ein Schwanengesang; und so heißt es auch zuletzt: Dum loquor, en comites! et sol de monte rotabat.

Aber die reife Frucht seines ganzen Lebens, welche sich durch die ganze zweite Hälfte desselben hindurchzieht, ist 9) die *Commedia* oder, wie später hinzugefügt wurde, die *divina Commedia* in terze rime, und zwar in 100 Gesängen, wovon der erste unter ernster Erinnerung an den das Leben in seiner Mitte umschlingenden Tod die Einleitung zu allen folgenden Visionen enthält; und dann schildern 33 Gesänge die Hölle zur Selbst- und Sünden-Erkenntnis von der Vorhölle an bis zum Mittelpunkt der Erde hinab, wo die Empörung gegen Gott an Lucifer, der Hochverrat gegen Kirche und Stat an Judas Ischarioth und an Brutus und Cassius gestraft wird; 33 Gesänge den Läuterungsberg zur Buße und Läuterung von dem Vor-Purgatorium an bis hinauf zum irdischen Paradiese, wo wiederum der Dualismus der Kirche und des States, des geistlichen und obrigkeitlichen Amtes unter wiederholten Mahnungen für das Heil der eigenen Seele in großartigen Visionen dem Seher sich offenbaret; 33 Gesänge die Himmelfahrt zur seligen Gotteserkenntnis durch alle Sternensphären des himmlischen Paradieses vom Monde an bis hinan zum Empyrium, wo endlich das unruhige Herz Ruhe und volle Genüge, der Hunger und Durst der Sehnsucht Befriedigung findet, weil nunmehr der Seher, nach allen vorausgegangenen Prüfungen auf achttägiger Wallfahrt, Gott selbst in seiner Dreieinigkeit, und in der Mitte derselben die Gott-Menschheit im Menschenbitbe zu sehen, und die Kräfte der zukünftigen Welt vorab zu schmecken gewürdigt wird. — Erst hiermit kommt das inhaltreiche Leben des Dichters zu seinem Abschlusse: in der göttlichen Komödie konzentriren sich zugleich die zallosen Mythen und Legenden der Vorzeit von Wanderungen durch das Jenseits und von Visionen aus der unsichtbaren Welt zu ihrem poetischen Resultate, zu ihrer Verklärung. Das Leben ist nun zu seinem Ziele gekommen, *al fine di tutti i disii* (Pr. XXXIII, 46). Hatte in seiner Jugend das neue Leben mit einer wunderbaren Vision abgeschlossen, welche den Keim zu allen Gesichten der göttlichen Komödie enthält, und diese zum Voraus ankündigt; hatte das Gastmal, im Blicke von unten nach oben, nicht allein von dem dritten Himmel, von dem Gestirn der Liebe, sondern von allen Himmelsphären nach ihrer Reihe, Ordnung und Bedeutung gehandelt; hatten die Lieder in einzelnen Accorden ihres Heim- und Liebeswehes nur an die empfänglicheren und zarteren Seelen, an die Frauen sich gewendet, in sorgende Gedanken um die Not der Welt versunken, gleich der Frau, die sich auf ihre Hand lehnt, wie eine geknickte Rose, und aus dem Arme eine Stütze des Schmerzes macht, gerade wie 100 Jare zuvor Walter von der Vogelweide sich selbst schildert, indem er von dem darniederliegenden Rechte und Frieden singt; hatten die Bücher von der Volkssprache dieser zum voraus das Wort geredet; hatte unter den Briefen das Widmungsschreiben an Cane grande della Scala in Verona zur Erklärung der göttlichen Komödie, insbesondere des Paradieses, und namentlich des ersten Gesanges, die Ban gebrochen und den Weg gezeigt; hatte die lateinische Dissertation von dem Verhältnisse des Wassers und des Festlandes auf dem Erdglobus gehandelt, und hiermit den Blick von der östlichen Halbkugel zur westlichen gelenkt, wo dem Seher der Läuterungsberg mitten im großen Weltmeere sich zeigen sollte; hatten die drei Bücher von der Monarchie an das geistliche Hirtenamt des Evangeliums und an das obrigkeitliche Laienamt des Gesetzes, sowie an das geordnete Verhältniß dieses Dualismus erinnert; hatte endlich in den Eklogen zuletzt noch einmal das irdische Heimweh in den rührendsten Weisen dem waren, dem himmlischen Heimweh prälubirt: so fassen sich nun in der göttlichen Komödie alle diese Elemente zu tiefster Innerlichkeit, zur weltgeschichtlichen Allseitigkeit mehr und mehr zusammen, in fortgehender Hebung und Steigerung. — Es ist ein oberflächliches Vorurteil, welches eben wegen seiner Oberflächlichkeit immer wider neu auftaucht, daß das Inferno poetischer sei, als das Purgatorio und das Paradiso. Die Wahrheit ist, daß das Inferno nach seinem Gegenstande und

folglich auch nach der Form plastischer ist, aber wie das leibliche Bild des Todes, so daß in diesen Regionen die Poesie nur zuweilen, wie zur Erfrischung, zu Frühlingsbildern der Oberwelt sich erhebt (Inf. XXIV, 1—22), während sie in den Stationen des Purgatoriums als im besseren Farwasser die Schwingen neu erhebt und ihre Auferstehung vom Tode feiert (Prg. I, 1. 7), und zum letzten Werke, all' ultimo lavoro, an einer Höhe des Parnasses nicht genug hat, sondern beide Gipfel ersteigt, um im letzten Kampfe, nell' aringo rimaso, den Siegespreis zu erringen (Par. I, 1—36), denn zuletzt gilt es mehr und mehr, die Lehren christlicher Theologie poetisch zu durchdringen und zu erleuchten. Darum können auch nur die Leser, die wirklich ein- und durchdringen, die mit füllen und mit denken, zu einem gerechten Urteil sich erheben. Mit Recht ist gesagt worden, daß das Inferno das Gesicht, das Purgatorio die Empfindung, das Paradiso den Gedanken zu heben und zu schärfen bestimmt und geschickt sei, weil der Dichter selbst in der Finsternis sieht und mitfüllt, auf dem Berge steigt und mit betet, im Himmel fliegt und denkt und jubelt. — Nach dieser Stufenfolge dient erst Virgilius, der das Kaisertum prophetisch verherrlichende Sänger des römischen Volksepos und der römischen Eschatologie, der Dichter der vierten Ekloge, als Beatrices Missionar zum Führer und Wegweiser durch Hölle und Purgatorium bis an das irdische Paradies: aber von da an übernimmt Beatrice selbst die Leitung. Soviel den Lehrinhalt betrifft, so ist die Eschatologie die Grundlehre, in welcher sich das Gedicht vom Anfang bis zum Ende bewegt, sie wird auch ebenso dogmatisch als poetisch vorgetragen, namentlich im Purgatorium XXV. und im Paradiese XIV. — Mitten in der Engelwelt wird nächst der Lehre von den Engeln selbst, von der Engel-Natur und von den Engel-Ordnungen (Par. XXVIII) auch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung und von dem partiellen Engelfalle (Par. XXIX) in den Umkreis des Unterrichts gezogen. Vgl. Conv. II, 6. — Drei Gesänge des Paradieses (XXIV, XXV, XXVI) enthalten in der Form der Katechisation auf Grund bestimmter Schriftworte die Lehre von dem christlichen Glauben, seiner Quelle und seinem Inhalte, von der Hoffnung und dem Ziele derselben, von der Liebe und ihrem Ursprunge und Gegenstande, nebst einem Anhang über den Paradieses-Zustand und den Sündenfall des ersten Menschenpaares: zuletzt sieht der Pilger, was er glaubt, hofft, liebt (XXXIII). — Schon in der Sphäre des Mercurius hatte Kaiser Justinianus von der Bestimmung des römischen Reiches nach der Geschichte (Par. VI, vgl. Conv. IV, 4, 5) gezeugt, und Beatrice die Lehre von der Genugtuung Christi für alle Schuld des Menschengeschlechts gründlich entwickelt (VII): aber im Reichsadler des Jupiter-Sterns (XIX) wird es noch einmal wiederholt, daß allein in Christo und im Glauben an ihn das Heil ist, wogegen die mannigfachen Wege, auf welchen die Menschen lebend oder sterbend zu dieser seligen Erkenntnis kommen, unerforschlich und unergründlich seien. — Besonders wichtig, oft angedeutet, aber nirgends ausführlich dargelegt ist die Lehre von Licht und Liebe, als den beiden Faktoren der Welterschöpfung und Weltordnung (Par. XXVII, 112. XXX, 40, 42 u. f. f.), worauf gleichwol bis jetzt die Aufmerksamkeit der Leser noch am wenigsten sich gerichtet hat. Dagegen wiederholt sich in allen Weisen und Bildern bestimmt und gemessen die Lehre vom Gesetz und Evangelium sowie von den beiden Schwertern (Prg. XVI, 97 sq., XXXII, 43 sq.). — Merkwürdig ist auch die Lehre von der Höllenfahrt Christi (Inf. IV, 35 f. VIII, 124 f. XII, 37—45). — Die Lehre von den Sünden und ihrer Klassifikation und Progression finden wir teils im Inferno XI unter drei Kategorien, teils im Purgatorio (XVII, XVIII) wieder unter drei Hauptformen. So lehrt nicht minder Marco Lombardo (Purg. XVI), daß dem Menschen allein die Schuld alles seines Schadens und Verderbens zur Last falle, aber nicht ebenso seine Errettung und Heilung als Verdienst zuzuschreiben sei: doch besteht ein Verdienst des Menschen, so heißt es anderwärts (Par. XXIX, 65), schon darin, daß er die göttliche Gnade nicht verschmäht, sondern das ihm aus Barmherzigkeit angebotene Almosen annimmt: aber — die Menschen stoßen die Hilfe selbst von sich (Par. XXX, 141). An die Sünde mant alsbald das erste Gesicht von den drei Bestien, Pardel, Löwe, Wölfin (Inf. I, 32.

45. 49), mit dem unverkennbaren Fingerzeige auf Jeremias 5, 1—7. An den immer ärgeren Verfall aller Bucht und Ordnung unter den Menschen manet nicht minder, so scheint es, die von Virgil zu ganz besonderer Beherzigung empfohlene, ebenso räthelhafte als sinnreiche Sage von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV, 94—138), welche auf den Traum Nebucadnezars nach Daniels Schilderung (R. 2) und zugleich auf das erste Gesicht des Propheten Jesaias (1, 4—9) zu deuten scheint. — So begegnen wir auch überall Apostrophen und Digressionen über den sittlichen, socialen und politischen Verfall, auch über die Entadelung des Adels, wie zum Zeichen, dass er nicht aus dem sündigen Blute kommt, sowie über die Verweltlichung der Kirche und des päpstlichen Stuhles (Inf. XIX, 90—123. Prg. VI, 76—151. XVI, 46—141. XXXII, 109—160. Par. IX, 127—142. XVI, 1—9. XVIII, 88—136. XXVII, 40—148. XXIX, 85—126). Ja, wir sehen drei Päpste hintereinander (Inf. XIX) zur Hölle hinabstürzen, so dass einer von dem andern immer tiefer in den Abgrund gedrückt wird. — So hören wir auch gegen ungerechtfertigte Indulgenzen und Ablass (Par. XXIX, 120, 123) gewaltig eifern, und dann wider über den Vorrang klagen, welcher den päpstlichen Dekretalen vor der heiligen Schrift gestattet wird (Par. IX, 136—138). Die Theesen von 1517 sind mild gegen diese Apostrophen von 1300. — Wenn übrigens all dieses Sündenelend der Zeit einerseits auf die Ursache, nämlich auf den Sündenfall Evas und Adams, ja auf den ersten Engel-fall zur rückweist, an welchen sich zugleich die Dichtung von der Gründung der Hölle und von der Erhebung des Berges für das irdische Paradies und — für die Läuterung nach dem Falle (Inf. XXXIV, 121—126) mit tiefer Bedeutung anknüpft, so weckt es andererseits vorwärts die Hoffnung auf eine neue Errettung, auf eine gründliche Reformation an Haupt und Gliedern, welche der Dichter nicht von päpstlicher, sondern von reichsobrigkeitlicher Seite durch die Erhebung des Gesetzes erwartet, und unter den verschiedensten Bildern in Aussicht stellt (Inf. I, 101—111. Prg. VI, 118—123. XX, 10—15. 94—96. XXXIII, 34—54. Par. XVII, 76—93. XXI, 118—120. XXII, 14—18. 94—96. XXVII, 61—66, 142—148). Alle diese Weissagungen sind nicht allein im allgemeinen, sondern auch im einzelnen an der seitdem verflossenen Zeit zu messen. Hier sei zunächst nur noch bemerkt, dass sich mitten unter den Lehrgegenständen christlicher Theologie überall auch die politische und sociale Frage erhebt, sowie auch in den jenseitigen Sphären fort und fort die diesseitigen Sphären in Erinnerung kommen, indem bald eine von dem irdischen Schauplatz bereits abgetretene Generation in ihren Häuptern in die Scene tritt (Prg. VII, VIII), bald die gegenwärtigen Herren und Könige der Erde gestraft und an ihre Amtspflicht erinnert werden (Prg. XX, 70 sq., Par. XIX). Und wie die weltgeschichtlichen Größen, so concentriren sich in der göttlichen Komödie auch alle übrigen Höhen des dichtenden und denkenden Menschengewisses, wie in einem Spiegel. Darum hat F. W. Schelling gutes Recht gehabt, bereits zu Anfang dieses Jahrhunderts, auf die in dem Gedichte als in einem Individuum sich sammelnde Universalität als auf die urbildliche Form für die folgenden Jahrhunderte aufmerksam zu machen. Des deutschen Philosophen Zeugnis gehört auch mit zu den ersten Stimmen gegen die leichte Aufklärung jener Zeit in allen Zweigen der menschlichen Erkenntnis: wir nennen deshalb die Quelle: *Kritisches Journal der Philosophie*, herausgegeben von Schelling und Hegel, Tübingen bei Cotta, II, 3 (1803) S. 35—62.

Schon nach diesen Andeutungen ist es erklärlich, wenn einerseits dem Dichter nach seinem Tode die Ehre geworden ist, die ihm bei Lebzeiten versagt war, andererseits kirchliche Bedenken gegen seine römische Rechtgläubigkeit erwachsen sind. Nach jener Seite erhebt sich frühzeitig in Italien ein Lehrstul der g. A. nach dem andern. Dieselbe Signoria von Florenz, welche einundsiebenzig Jare zuvor den größten ihrer Bürger verbannt und die Tore seiner Heimat ihm nie wider geöffnet hatte, beschloß auf das Ersuchen vieler angesehenen Einwohner im August 1373, einen tüchtigen, in der Dichtkunst erfahrenen Mann mit der Erklärung der göttlichen Komödie zu beauftragen. Die Wahl fiel auf Giovanni Boccaccio, der schon ein Vierteljahrhundert zuvor seiner Begeisterung für den Dichter

in einem Lebensabriß desselben Worte geliebt hatte. Als Honorar wurden ihm hundert Goldgulden jährlich ausgesetzt. Die Vorlesungen, soviel bekannt die ersten öffentlichen über das Gedicht, wurden in der Kirche San Stefano gehalten, waren aber im Laufe eines Vierteljahres noch nicht über ein Sechstel des Werkes hinausgekommen, als Boccaccios Erkrankung sie unterbrach. — Dem Beispiel von Florenz folgten Bologna, das Benvenuto Rambaldi aus Imola, Pisa, das Francesco di Bartolo aus Buti, Venedig, das Gabriello (oder Gaspero) aus Verona, und Piacenza, das Filippo aus Reggio mit Erklärung der *Commedia* betraute. In Florenz selbst folgten auf Boccaccio Filippo Villani und nach längerer Unterbrechung Francesco Filelfo und der Predigermönch Domenico da Corella. Daneben und unabhängig von öffentlichen Vorlesungen entstanden zahlreiche Kommentare. Noch später wurde dem Dichter in Ravenna, wo seine Asche trotz aller florentinischen Auslieferungsgesuche ruhen blieb, 1483 durch Pietro Bembo ein Grabesdenkmal errichtet und 1780 durch Cardinal Gonzaga wesentlich erweitert. In Florenz war es dem großen Buonarroti nicht gewärt worden, auf eigene Kosten dem geistesverwandten Dichter ein Denkmal zu errichten. Erst 1829 fand ein von Stefano Ricci gearbeitetes Genotaph in der Gräberkirche Santa Croce eine Stelle. Auf Anlaß der Säcularfeier kam (1865) auf dem Plage vor der Kirche eine Marmorstatue hinzu. Eine zweite Bildsäule des Dichters steht schon seit der Mitte unres Jahrhunderts in der Säulenhalle der Uffizi. Auch andere italienische Städte haben dem erhabensten Dichter der Halbinsel Denkmäler errichtet, unter denen das von Zannoni für Verona gefertigte das gelungenste sein dürfte. Selbst im Vatikan zu Rom finden wir zweimal in den Wandgemälden von Raffael Sanzio, im *Parnas* und in der *Disputa del Sacramento*, Dantes Bild. So steht auch Michel Angelo Buonarottis jüngstes Gericht sichtlich unter dem Einfluß Dantescher Poesie. — Auf der anderen Seite wurden frühzeitig von der strengeren römischen Richtung viele Stellen des Gedichts verdächtigt, und nach Befinden unterdrückt. Aber als zu Kostniz im 15. Jahrhundert das Kirchenkonzilium Francesco sammelte zum behufe einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, da war angeichts dieses Berufes das Augenmerk eines Cardinals und zweier englischer Bischöfe auf Dante gerichtet: und der Bischof von Fermo in der Diözese Rimini, F. Giovanni Bertoldi da Serravalle, übersetzte zu dem Ende in dem Zeitraume vom 1. Febr. 1416 bis 16. Febr. 1417 die ganze g. A. unter Beigabe ausführlicher Erläuterungen in lateinische Prosa; eine Abschrift des erst neuerdings verlorenen Originals liegt in der vatikanischen Bibliothek. Aber als die Reformation nach 100 Jahren zum Durchbruch gekommen war, konnte den Reformatoren unter den vielen Zeugen evangelischer Wahrheit, welche in ununterbrochener Reihe durch alle Jahrhunderte der christlichen Ära gehen, der große italienische Dichter nicht verborgen bleiben. Matthias Flacius war es, der ihn in seinen *Catologus* von 420 testes veritatis evangelicae (1556), worunter 16 Päpste, förmlich aufnahm, und zwar unter wörtlicher Anführung zweier Stellen aus der göttlichen Komödie (*Par.* XXIX, 94 u. IX, 132) und aus anderen Schriften des Dichters. Nicht lange hernach (1586) versuchte ein französischer Edelmann, François Perot de Mezières, durch seinen *Avviso piacevole* mittelst der göttlichen Komödie Italien für die Reformation empfänglich zu machen: da trat alsbald Robert Bellarmin als Gegner auf, doch nicht gegen Dante, sondern gegen die evangelische Auslegung. Als gleichzeitig Philipp Mornay du Blesfis-Marly in seinem *Mysterium iniquitatis s. historia papatus* Dante als einen völlgültigen Gewährsmann gegen den Papismus und für die Reformation in den Kampf fürte, da erhob sich ebenfalls im heftigsten Eifer der Bischof Coeffeteau. Seitdem hat der Streit über die kirchliche Stellung des Dichters zwischen der römischen und evangelischen Kirche bis auf diesen Tag fortgedauert. Zwar suchte der Jesuit Pater Harduin (1727) den florentinischen Dichter von dem Vorwurfe der Häresie dadurch zu retten, daß er die göttliche Komödie einem Schüler Wicleffs zuschreiben zu können vermeinte; aber diese Erdichtung konnte selbstredend vor der historischen Kritik nicht standhalten; Italien wollte sich überdies den Stolz der Nation nicht rauben lassen: und darum wurde vielfältig und künstlich genug

die Umdeutung der Äußerungen Dantes versucht, um sie mit dem gangbaren römischen Kirchensysteme in Einklang zu bringen. Als selbst von katholischer Seite Ugo Foscolo (1823, 1827) auszuführen bemüht war, Dante habe nicht nur die Reformation vorausgeant, sondern sich selbst als den von oben berufenen Reformator bezeichnet, fand er an Gian Antonio Maggi und anderen Gegner; besonders aber haben die Franzosen Artaud de Montor, Ozanam und Descluze Dantes regelrechten Romanismus zu verteidigen gesucht. Als Rosselli (1832) abenteuerlich genug in Dantes Schriften und Gedichten eine geheime, weitverzweigte Verschwörung gegen die römische Kirche nachzuweisen suchte, so daß deshalb seine Schrift über den Spirito antipapale des Mittelalters römischerseits geächtet worden ist, hat A. W. Schlegel die Grundlosigkeit dieser Hypothesen ohne besondere Mühe zur Rechtfertigung Dantes, Petrarcas und Boccaccios nachweisen können, aber, wie er selbst sagt, nicht pour rétablir leur réputation d'orthodoxie. Als endlich K. Grail Dantes evangelische Vorblicke zu würdigen versucht hatte, ist der Somaske Giambattista Giuliani in seinem Discorso recitato il 27. Maggio 1844 nell' Academia Tiberina di Roma, der Erstlingschrift eines durch seine späteren Arbeiten hochverdienten Dantesforschers, nicht ohne Sophismen aufgetreten, um die segnaci dell' insolente Latero mit ihren Versuchen, den ersten christlichen Dichter evangelisch zu deuten, einz für allemal abzuweisen. — Aber lange vor diesen neuesten Kämpfen hat schon Pierre Bayle die Bemerkung gemacht, daß Dante sowol denen, die ihn gern zu einem guten römischen Katholiken machen möchten, als auch denen, die an ihm das Gegenteil wahrnehmen, Stoffes genug für ihre entgegengesetzten Behauptungen geliefert habe. Die Wahrheit ist, daß Dante Alighieri nach den Verhältnissen seiner Zeit, welche beide Richtungen noch nicht in zwei Teile geschieden hatte, an beiden Kirchen seinen Anteil hat, und daß er darum zwar nach Rom (Inf. II, 22), ja nach dem Vatikan (Par. IX, 139—142. XXXI, 104) weist, aber, im höheren Sinne, nach der Roma, onde Cristo è Romano (Prg. XXXII, 102). — Daß Dante gegen die schreienden Mißbräuche und Korruptelen der Kirche, sowie gegen deren förmliche Duldung und Sanction eifert und zürnt, wird allgemein anerkannt: aber darin allein liegt nicht der Schwerpunkt seiner kirchlichen Stellung. Wichtiger ist es, daß in ihm das Gemeinshaftliche beider Kirchen unvermischter, unbefangener, und von allen Zuthaten mehr abgelöst erscheint, als es die römische Kirche gut hieß und gut heißt. Und wo sich die Differenz herausstellt, da ist das Dogma zwar das katholische, aber der Gegensatz wird doch milder und elastischer, und verliert die Schärfe des Sauerteigs, welche den ganzen Teig verdirbt. So tritt dem Klerus das allgemeine Priestertum, der Hierarchie das obrigkeitliche Amt zur Seite. Die Jungfrau Maria ist, als die gebenedeiete unter den Weibern, die Rose, in welcher das Wort Fleisch ward, die Mutter ihres Schöpfers, die Himmelskönigin, die Erbarmungsreiche, deren Fürbitte der richtigste Weg ist, um zur Gnadenpende zu gelangen (Inf. II, 94. Prg. V, 101. X, 41. XX, 19. Par. XXIII, 88. XXXIII, 14); aber selbstverständlich doch auch ein Kind Adams. Wie aber die heilige Jungfrau die sie Anrufenden vor Gott vertritt, so tun es auch sowol die Heiligen als die selig Abgeschiedenen (Inf. XXVII, 112. Prg. XI, 24). Umgekehrt sind die Fürbitten der Lebenden (vorausgesetzt, daß sie sich im Gnadenstande befinden) für ihre verstorbenen Lieben wolgeeignet deren Bußen auf dem Läuterungsberge abzukürzen (Prg. IV, 133. VIII, 71. XI, 130. XXIII, 85). Der christliche Glaube beschränkt seinen Inhalt nach der Schrift auf die drei Artikel von der Dreieinigkeit (Par. XXIV); und dieser Glaube ist der Anfang des Heilsweges (Inf. II, 29, 30. Pr. XXIV, 44); der Glaube ist es, der die Seelen Gott angenehm macht (Par. XXV, 10). Werke allein helfen nicht (Prg. VII, 8. 25. XVIII, 48. XXII, 60. Par. XX, 104). Zu dem Glauben müssen aber, nach dem katholischen Briefe des Apostel Jakobus, gute Werke hinzutreten (Par. XXV, 68). Gute Werke sind es, welche die Abstufungen der im Glauben Abgeschiedenen bestimmen (Prg. XI, 133 sq. Par. III, 97. VI, 119. XXIX, 62. XXXI, 69). Verdienstlich sind auch die Bußübungen und die Erfüllung von Gelübden (Par. V, 25 sq.) Wirkungslos aber sind tote Werke. Die wirkamen sind so mit dem Glauben verbunden, daß schon

das Annehmen der göttlichen Gnade ein heilbringendes Werk ist (Par. XXIX, 65). Das Gebet ist die dem Christen verliehene Waffe (Prg. VI, 28—57. Par. XX, 94—99). Die Taufe ist des Glaubens wesentlicher Teil (parte), oder, nach einer anderen Lesart das Tor (porta) zu demselben, sie ist das Verlöbniß der Seele mit dem Glauben zur Ehe (Par. XII, 62). Die heilige Schrift ist Quelle und Norm der christlichen Wahrheit mittelst der Predigt in der Kirche (Par. V, 76—78. XXIX, 89, 90). Unter Berufung auf Evangelium Matthäi XV, 2. 3 führt Dante in dem Buche über die Monarchie (III, 3) aus, daß die Traditionen hinter den Beugnissen der heil. Schrift zurückstehen müssen. Schriftstellen und Kirchenlieder ziehen sich durch alle hundert Gesänge vom Anfang bis zum Ende. Alle diese Lichtstrahlen in der Finsternis sind um so höher anzurechnen, als sie in eine Zeit fallen, wo die Wahrheit, ihrer unverwüthlichen Kontinuität unbeschadet, in der mittelalterlichen Kirche vielfach verdunkelt erschien. In diesem Sinne konnte ein englischer Übersetzer der göttlichen Komödie, J. Ch. Wright, sagen: As a member of the pure, primitive, universal, apostolical Church, Dante was a Catholic. — Der Glaube ist es, durch den Petrus auf dem Meere gehen kann, der Glaube erteilt das Bürgerrecht zum Himmel, der Glaube ist mehr als Notitia und Assensus, er ist auch Substantia (Pr. XXIV, 39. 43. 64). Dem Ruhm eines Irlehrers im Sinne der katholischen Kirche, den Foscolo, Rosselli und andere für Dante in Anspruch genommen, haben französische Schriftsteller geglaubt, den eines Revolutionärs hinzuzufügen zu sollen. Es handelt sich um folgende zwei Schriften: Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révelations d'un catholique sur le moyen âge, par E. Aroux, ancien député; und: Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique. Révélation sur les Révelations de M. Aroux, et défense d'Ozanam, par Ferjus Boissard.

Aroux bewegt sich in jenen Banen, um in der Weise geheimer Polizei statz- und kirchengefährlichen Umtrieben, und desfalligen weitverzweigten geheimen Verbindungen förmlich nachzuspüren: er entdeckt eine durch die ganze Welt verbreitete grundsätzliche Opposition gegen Kirche und Stat, eine lange Reihe sektirerischer Verbrüderungen zum Umsturz alles Bestehenden und eine absonderliche geheime Zeichensprache für eben diese Umtriebe. Zu dieser zusammenhängenden Verschwörung soll nun vor allen andern der große florentinische Dichter gehört haben, als ein versteckter Häretiker, Revolutionär und Socialist, als ein Anhänger der Albigenser, als ein geheimer Tempelfreund, als ein in Unglauben verjunfener Verehrer des klassischen Heidentums, als ein provenzalischer Spötter, als Pantheist, als — Protestant vor dem Protestantismus und als ein Meister der geheimen Zeichensprache. Je weiter wir uns in die redselige Schrift hineinlesen, um so unheimlicher wird es einem zu Mute: unwillkürlich findet sich der Leser wie in ein — sehr gelehrtes — Irrenhaus versetzt; das heiterste Licht verfinstert sich, das geradeste Wort wird gekrümmt, die argloseste Äußerung verdächtigt, die tiefsten und höchsten Gedanken verkehren sich zu Zerrbildern, die holdesten Erscheinungen werden zu häßlichen Lügengestalten: die Inquisition lauert überall auf Fang. — Wirklich bestätigt sich hier, was einige Jahre zuvor ein ehrenwerter Engländer, Church, bei Gelegenheit der Anzeige der Carlyleschen Übersetzung des Inferno in einer Erörterung über die weltgeschichtliche Bedeutung der göttlichen Komödie kurz und gut angedeutet hat: Let no reader of fastidious taste disturb his temper by study of Dante. — The comedia is open to all the attacks that can be made on grotesqueness and extravagance. Aroux ist dieser Gefahr so wenig als Prof. Rosselli entgangen, der, wie Church bemerkt, den größten christlichen Dichter zu einem, Voltaire weit überbietenden, Spötter erniedrigt. Darüber sieht er alles durch gefärbtes Glas; seine Schrift ist zugleich ein warnendes Beispiel, wie leicht vorgefaßte Meinungen zu fixen Ideen und die Menschenföndlein selbsteigener Weisheit zu den wunderlichsten Selbsttäuschungen ausarten können. In noch größerer Ausführlichkeit hat Aroux, der schon 1842 eine Übersetzung des Div. Comm. veröffentlicht hatte, in einer neuen Bearbeitung derselben (1856) seine aegri somnia breitgetreten.

Schon zuvor war aber die Gegenschrift von Boissard erschienen, der mit

französischer Lebhaftigkeit über die falschen Interpretationen und Konjekturen, Allusionen und Phantasieen, über die „puerilen Chikanen“ des vormaligen Deputirten die Geißel schwingt, um unter Berufung auf das Urtheil aller Jahrhunderte, wogegen vereinzelt Einreden nie aufgekomen sind, Dantes Rechtgläubigkeit im Sinne der römischen Kirche zu verteidigen, während er den großen Dichter von revolutionären und socialistischen Tendenzen nicht freisprechen zu können meint, one ihm jedoch daraus ein sonderliches Verbrechen zu machen; denn nach dieser ultramontanen Vorstellung ist Revolution und Socialismus eben nur eine Revolte gegen menschliche Meinung, keine Empörung gegen Gottes Ordnung. Der Verfasser erklärt ganz undbesangen die Solidarität zwischen dem Glauben und zwischen den menschlichen Einrichtungen im Gebiete des Stats und der Verfassung für lächerlich, one nur zu anden, daß der wirkliche Glaube nach Röm. 13, 1 flg. und 1 Petr. 2, 13 auch im State Gottes Ordnung erkennet, wie er denn alle menschlichen Verhältnisse durchdringt und nach dem Worte Gottes richtet. Das eben ist Dantes politisch-kirchlicher Standpunkt.

Jedenfalls ist aber Dantes eigenste religiöse und politische Richtung von beiden Franzosen gänzlich mißverstanden. Wer vorurteilsfrei hinzutritt, wird vielmehr in Dante den Mann erkennen, der in Opposition gegen allen Socialismus Du und Ihr zu unterscheiden weiß (Pr. XVI, 10) und den Unterschied der Stände, ihre Rechte, ihre Pflichten, ihre Bestimmung nach Gottes Ordnung in Ehren hält (Par. XVI, 67), der in Reaktion gegen alle Revolution für die beiden von Gott geordneten Amtsgewalten auf Erden bis auf das Blut kämpft (Prg. VI, 97. XVI, 106), der unter Erinnerung an die alten guten Zeiten auf Restauration der Kirche und des States dringt. Kennt doch auch Boissard selbst den Dichter Guelfe contre les prétentions des Gibelins, Gibelin contre les fautes des Guelfes, Blanc contre l'ambition aristocratique des Noirs, Noir contre les excès démocratiques des Blancs. Überhaupt ist es verkehrt zu sagen, Dante sei infolge der Unbilden, die er von den Florentiner Guelfen erfahren, zum Ghibellinismus übergetreten, ja ihn im Parteisinn der Zeit auch nur einen Ghibellinen zu nennen. Seit er selbständig zu denken gelernt, wollte er, daß dem Kaiser gegeben werde, was des Kaisers ist. Wer noch als Florentiner Bürger das Buch über die Monarchie geschrieben und seine Tochter Imperia getauft hatte, brauchte nicht erst durch das Exil kaiserlicher Gesinnung zugeführt zu werden. Dagegen trübte keine Parteiverblendung ihm den Blick, wo es galt, denen die Farbe vom Gesicht zu ziehen, die sich Ghibellinen nannten nur um selbstsüchtige Zwecke zu verfolgen (Par. VI, 103. XVII, 62).

Hatten Rosssetti, Aroux u. s. w. in der göttl. Kom. eine Geheimsprache gefunden, in welcher insbesondere auch die Namen gebraucht seien, um damit ganz andere Personen und Ortschaften zu bezeichnen, als die namhaft gemachten, so hat der durchaus ultramontan gesinnte Graf Francesco Maria Torricelli zu Jossombrom in seiner Autologia und den Studj su Dante (1842 ff.) dasselbe Verfahren angewandt, um nach seinen Gesinnungen das Gedicht auszudeuten. Großen, wenn auch nutzlosen, Fleiß verwendet er darauf, Namen längst vergangener Zeiten, Erwähnungen weit entlegener Ortschaften, ja einzelne Silben und Buchstaben auf das Florenz zu Dantes Zeit und dessen Bewohner zu übertragen.

Noch wäre die unerschöpflich reichhaltige Litteratur seit Jacopo della Lana bis auf unsere Tage wenigstens nach den Hauptepochen und nach den unterschiedenen Nationen und Sprachen, in welchen Dante gelesen und studirt worden ist, im Grundrisse zu zeichnen; aber wir begnügen uns, auf die Bibliografia Dantesca des Vicomte Colomb de Batines (1845, 1846) und den zweiten bis fünften Band von Ferrazzis Manuale Dantesco 1865—71 zu verweisen, wiewol schon jetzt viele neu hinzugekommene Schriften von Bedeutung zu künftiger Bervollständigung vorliegen. Nächstdem müssen wir wenigstens im allgemeinen auf den deutschen Fleiß aufmerksam machen, welcher sich auf die letzten hundert Jahre zu beschränken scheint. Deutsche Übersetzungen, größtenteils mit Erläuterungen, erschienen in Prosa von Bachenschwanz zu Leipzig, 1767, 1768, 1769, und von D. Hörwarter und von Ent zu Innsbruck, 1830, 1831; in Terzinen von Kannegießer, 1814

bis 1821, zuletzt 1873, von Streckfuß 1824—1826, zuletzt 1877, von Bernd von Gusef 1841, zuletzt 1856, von Josefa von Hofinger 1865, von Krigar 1870, von Kotter 1871, 1872 und von Karl Bartsch 1877, in Famben one Reim von Heigelin 1836, von Philalethes (König Johann von Sachsen) 1839 bis 1849, zuletzt 1877, von Popisch 1842, zuletzt 1862, von Blanc 1865, von Citner 1865 und von Karl Witte 1865, zuletzt 1876, endlich in Hexametern von Baron 1870. Dazu kommen noch die teilweisen Übersetzungen, von Meinhard 1763 in den „Versuchen über den Charakter und die Werke der besten italienischen Dichter“, von Jagemann 1780, von A. W. Schlegel 1794 bis 1797, von R. Graul 1843, von Braun 1863, von Tanner 1865 und von Doerr 1867. Wollten wir auch sonst deutsche Namen dieses Jahrhunderts nennen, welchen irgend ein Verdienst, größeres oder kleineres, um Dante zukommt, — F. W. Schelling 1803, womit H. Leo in der Geschichte von Italien zu vergleichen ist, ferner Uhden, Ad. Wagner, F. C. Schloffer, Alexander von Humboldt, D. Blanc, B. R. Abeken, von Deynhäusen und Karl Förster, von Neumont, D. C. G. Carus, D. Sutterbed, D. C. B. Schlüter, Prof. R. Hegel, D. C. R. Arndt, Bähr, Wegele, Bel-lermann, Nordmann, Krafft, Grieben, Paur, Baur, Roderich Arndt, Delff, Pfele-derer, Boehmer, Derichsweiler —, so setzen wir uns der Gefahr aus, unter vielen Namen, die onehin viele Erklärung in Anspruch nehmen, unwillkürlich manche andere zu vergessen. Aber das dürfen wir nicht verschweigen, daß Dante, wie Shakespeare, gerade in Deutschland je länger je mehr ein tieferes Eingehen und Verständnis, als andermwärts, zu finden scheint. So fehlt es denn auch nicht an Ausgaben des italienischen Grundtextes, die in Deutschland erschienen sind. Die, nur einen Teil des Gedichtes umfassenden, mitgerechnet, sind es ihrer sechzehn. Unter den älteren zeichnet sich die von Fernow 1807 durch Korrektheit des Textes und durch verständige Auswahl von Erläuterungen aus. Unter den neuesten haben die beiden von Witte (1862) sich bestrebt, durch fleißige Benutzung alter Handschriften den vielfach unsicheren Text des Gedichtes zu berichtigen und fest-zustellen. Sie sind einer Anzahl seitdem in Italien erschienener Ausgaben zum Grunde gelegt worden. Mit dem gleichen Zwecke hat Scartazzini die Erklärung des oft so schwer verständlichen Wertes verbunden und in dieser Beziehung alles von seinen zallosen Vorgängern Gebotene um vieles übertroffen. Die Ausgabe, die bis jetzt nur Hölle und Purgatorium umfaßt, gehört schon als in Leipzig erschienen hierher; doch können wir auch deren Urheber, trotz seines italienisch lautenden Namens, als den Unsrigen in Anspruch nehmen, da er den größeren Teil seines Lebens in der deutschen Schweiz verbracht und mehr in unserer Sprache als in der italienischen veröffentlicht hat.

Zum Schluß nennen wir noch einige besonders auf den evangelischer Lehre verwandten Standpunkt des großen christlichen Dichters bezügliche Schriften, nämlich Dr. Baumgarten-Crusius, *De doctrina Dantis Aligerii theologica* (1836), und außer dem schon genannten R. Graul auch die *Evangelische Kirchenzeitung* (1841, Nr. 40—51, 57—60, 68—70; 1842, Nr. 10—12), sowie die seit 1834 erschie-nenen Schriften des zuerst Unterzeichneten.

[C. F. Göschel† und] Karl Witte.

Danz, Johann Andreas, einer der größten Hebräer (*communis praeceptor Hebraeophilorum*) seiner Zeit, war 1654 zu Sundhausen bei Gotha geboren, wo sein Vater, Sebastian, als Miterbe und Freisass des freien Siedelhofs lebte. Er besuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, studirte auf Kosten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleisch, Calovius und Th. Daffobius, einem heftigen Gegner der Pietisten, war auch zwei Jahre lang Schüler des Esdras Edzard in Hamburg, zu welchem damals alle wallfarteten, die des Hebräischen in höherem Maße kundig werden wollten. Das gothaische Konfistorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreise in England und den Niederlanden setzte er in Jena seine Lehrtätigkeit fort, wurde nach Frischmuths Tode Ordinarius in der philosophischen, 1713 in

der theologischen Fakultät, doch so, daß er zugleich Professor sacrarum et orientalium linguarum verblieb, und starb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meister in Israel, Jena habe einen Mann von solcher Wissenschaft auf seinem Katheder noch niemals aufgestellt gesehen. Begründer der philosophisch-demonstrativen Orientalistenschule, baute er seinen hebräischen „Nußbeißer“ (Nucifrangibulum, Jena 1686) *) auf das systema morarum („quae libet syllaba triplicem temporis moram requirit, non plures integras nec pauciores, nisi tonus adfuerit vel metegh“) als auf das unicum principium der hebräischen Sprachlehre. Über dieses Prinzipium de tribus ad quamcunque syllabam necessariis moris sive temporis momentis sagt Eichstädt (Praef. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aetatem a. 1812): „Danzius vel auctor vel certe post Altingium perfectior exstitit novae cuiusdam doctrinae morarum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixae. Quae doctrina dialecticae seu potius Rabbinicae subtilitatis maiorem atque iustioream quam veritatis laudem tulit“ **). Das Systema morarum blieb lange Zeit in Geltung. Noch im Jahre 1773 erschien eine neue Ausgabe des פתח עולם (d. i. Grammaticus) betitelten Danzischen Compendiums der hebräischen Grammatik; in Jena hielten sich noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Joh. Gottfr. Tympe und Joh. Friedr. Hirt innerhalb der Grenzen der Danzischen Schule, während Ernst Faber unter den Jenensern der Erste von ihren lämenden Fesseln sich frei machte. Mit Stolz pflegte der unsterblich große Danz zu sagen, Lutherus hätte nicht so viel Ebräisch verstanden, als einer von seinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegese an allen orthodoxen Voraussetzungen fest, wie sie seit Augustin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er one Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Esther von der göttlichen Absicht auf Christum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geschlechts Christi, dieses wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Messias herkommen sollte, also beide Bücher zur Befestigung der Wahrheit der Verheißungen von Christo notwendig gewesen. Gegen Hermann v. d. Harbt suchte er zu erweisen, daß die dapiferi Eliae ad Jordanem latentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Oreb gewesen. Nur durch seine Hypothesen über das Alter der hebräischen Vokalpunkte schien er einigen der Auktoriät der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jesum verliebte Herr Dr. Danz sagte mit Bernharbo „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum“, Jesus war ihm mel in ore, melos in aure, iubilus in corde; utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidquam indignius ferre poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten seiner verschiedenen exercitiorum pietatis mit angesehen. Dennoch scheint der „erhabene“ Danz kein allzu erbauliches Leben geführt zu haben. Die Universitäts-Visitationsprotokolle melden von ihm mancherlei Unrühmliches (siehe Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 1. Abth., S. 141 ff.; Derf., Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth., S. 183). Sein philosophischer Kol-

*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: *Literator Ebraeo-Chaldaeus, plenam utriusque linguae V. T. institutionem tradens und Interpres Ebraeo-Chaldaeus, omnes utriusque linguae idiotismos explicans*, Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dufaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler seinen großen Vorteil dabei gefunden“. Das cholem penacutum antea hat ihm sechs Wochen, das Wort penultima simplex drei Wochen gekostet.

**) Siehe Hezel, *Geschichte der hebr. Sprache und Literatur* S. 286 und Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, Leipzig 1815, S. 122. Kritik des Systems bei J. Seber, *Vater, Hebräische Grammatik*, Leipz. 1797, S. 12 ff. Ein hämischer Gegner unter den Zeitgenossen nannte seine Grammatik imperfecta, plagiararia, regulas erroneas suppeditans, innummeris fere scatens falsis. S. Michael Elienthals biblisch-exegetische Bibliothek, 2. Aufl., Königsb. 1748, S. 319 ff.

lege Schubart behauptete, der Danz habe wol viel Accente im Kopf, nur wäre der acutus weg. Aug. Herm. Franke schreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn Prof. Danzen hat es nimmer recht zu einer waren Verleugnung durchbrechen wollen“.

Litteratur: Leichenreden und Exsequias von J. F. Weissenborn, J. G. Walch, H. F. Teichmeyer, Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyclopädie I, 23, 91 und Siegfried in der Allgem. Deutschen Biographie, Bd. IV, S. 751.

G. Franke.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Seitenverwandter des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des weimariſchen Gymnaſiums wurde er Herders Liebling und war in deſſen Familie wogelitten. Noch im J. 1832 ſchreibt er irgendwo: „Herder ſpreche ich meine innigſte Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen“. In Jena (ſeit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griebſch, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneiſche Trias dieſer Univerſität. Im J. 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schläger befreundet, die Vorleſungen von Heyne und Eichhorn beſuchte, auch heimlich — Schläger durfte das nicht wiſſen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung ſeiner Studien wurde er Lehrer am Gymnaſium und Schullehrerſeminar in Weimar. Durch Herders Vermittlung ſiedelte er 1798 als Rektor der Bürgerschule nach Jena über, wo er 1804 auch Privatdozent bei der philoſophiſchen Fakultät und 1809 Diaconus wurde. Durch Eichſtadt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1810 eine außerordentliche Profeſſur der Theologie. Seit 1812 ordentlicher Profeſſor, waren Kirchengengeſchichte, Moral, theologiſche Encyclopädie und Bitterärgeſchichte ſowie die ſämtlichen Wiſſenſchaften des geiſtlichen Berufes ſeine Hauptfächer. Er verwaltete ſein akademiſches Lehramt bis zum Jare 1837 und lebte von da ab als Emeritus ſeinen Lieblingsſtudien bis an ſeinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologiſche Richtung war, wie die ſeines Kollegen Gadler, eine bibliſch-rationale, one daß dieſelbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, ſo ſcharf hervorgetreten wäre. Er ſagt nur in ſeiner Encyclopädie und Methodologie der theologiſchen Wiſſenſchaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Chriſtus' Sinn Religion iſt, kann der Rationaliſt ebenſogut üben, als der Supranaturaliſt: beide ſtehen ſich nicht als Chriſten, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, ſondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationaliſten nicht unvernünftigerweiſe die Supranaturaliſten für unvernünftig erklären und die Supranaturaliſten nicht unchriſtlicherweiſe die Rationaliſten als Unchriſten behandeln, hat der Streit weder eine religiöſe, noch eine kirchliche, noch eine politiſche Bedeutung.“ Er war aber ein bibliſcher oder chriſtlicher Rationaliſt. Denn „eine Behandlung, die das Poſitive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Ansprüche auf die Benennung einer chriſtlichen Dogmatik machen“. Charakteriſtiſch an Danz iſt, und er iſt darin mit Herder verwandt, ſeine große Univerſalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Litteraturkenntnis auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geiſt hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verſchiedenſten und heterogenſten Gegenſtänden lebendig affizirt zu werden und für ihre Darſtellung den rechten Ton zu treffen. In ſeinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und iſt er der logiſch klare, ruhige Dozent, in ſeinen Rezenſionen ſpielte der ſcharfe, ſchlagende Wiß, den mehr als einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu ſeinem Nachtheile, erfahren hat, in ſeinen litterariſtiſchen und philoſophiſchen Arbeiten herrſcht der penible Fleiß und die Akribie, in ſeinen, ſelbſt den ſpäteſten, Poëſieen blüht das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke ſind meiſt durch amtliches Bedürfnis, durch Zeitereignisſe, überhaupt durch äußere Veranlaſſungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtstätigkeit am Weimarer Schullehrerſeminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen ſeine Schriften: „Über den methodiſchen Unterricht in der Geſchichte auf Schulen“, (1798) „Prakt. Tagebuch für Landſchullehrer“ (1799) und die „Vorſchriften zu einer vollſtändigen Übung in der deutſchen Rechtsſchreibekunſt“ (2 Th. 1802, neue Aufl. 1807).

Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Übersetzung der Tragödien des Aeschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806—1809) sammelte „Herders Ansichten über das klassische Altertum“ (1805) u. Als Theolog war er, wie oben bemerkt, in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte“ (2 Th. Jena 1818—1826), davon des zweiten Teiles zweite Hälfte „Johann Wolfgang v. Göthe, dem edlen Freunde und Verehrer Luthers“ gewidmet ist, hat noch vor Gieseler die Quellenmitteilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefasste Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte“ (Jena 1824), einen tabellarischen Überblick seine „Kirchenhistorischen Tabellen“ (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue Ausgabe von Joh. Georg Walchs Bibliotheca patristica (Jena 1834), womit seine Initia doctrinae patristical (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1836), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition erteilt: „Depono iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et induo sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen continentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, iudicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte iudicat“. Gregor XVI. hat unseres Wissens dem jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwähnte Encyclopädie, mit welcher er Jünglingen dienen wollte zur näheren Bestimmung ihres Lebensweges, und sein sehr brauchbares „Universalwörterbuch der theologischen Literatur“ (Leipzig 1843. Ein Supplementheft dazu erschien in demselben Jahre). Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, faßte er in seinem „Grundriß der Wissenschaften des geistlichen Berufs“ (Jena 1824) zusammen. Außer einer Reihe Predigten, Reden, Rezensionen, Aufsätze, Übersetzungen (z. B. Pigaults kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französl. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig 1801) und kleineren Werken (z. B. De Eusebio ejusque fide historica recte aestimanda, Jen. 1815. Epistolae Ph. Melauchthonis ad Joannem Stigelium, Jen. 1824. Paraphrasis Cap. I et II. Epist. Pauli ad Romanos, cum adnotat. Jen. 1817. De loco Eusebii, qui de altera Pauli captivitate agit. Jen. 1819. Das Leben des Kanzlers Franz Burthard aus Weimar, Weimar 1825. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes, Jena 1847) erwähnen wir noch folgende Gelegenheitschriften: Nach Herders Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herders“, 1805 (in derselben rührt von Danz her der „Anthol. Spaziergang durch Herders Schriften“). Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien“, Jena 1808, 1816 seine „Beschreibung der Friedensfeier der Universität Jena“. Im J. 1830 erzählte er die Geschichte der augsb. Konfession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Kollegen H. A. Schott. Im Jahre 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche“ über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des tridentiner Konzils nach Paolo Sarpi. Die im Kenienstreite pseudonym erschienene witzige Schrift: „Aeakus oder Fragmente aus den Gerichtsakten der Hölle über die Kenien. Zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben von Johann Adolf Nebenstod. Deutschland (Leipzig) 1797“ (Auszug bei E. Voas, Schiller und Göthe im Kenienkampf, Stuttg. 1851, II, 119), als deren Verfasser von H. Döring Danz genannt wird, wird von E. Weller (die falschen und fingierten Druckorte, 2. A., Leipzig 1864, I, 167) vermutungsweise, von

B. W. Ebeling (Gesch. d. komischen Literatur in Deutschland, Leipzig 1869, I, 370 f.) bestimmt dem Adjunkten der philosophischen Fakultät in Kiel Wilhelm Friedrich August Mackensen († 1798) zugeschrieben.

Der Merkwürdigkeit wegen noch genannt werden: sein „Versuch einer allgemeinen Geschichte der menschlichen Nahrungsmittel“, 1. Bd., Leipzig 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologischen Salbaderei und Luftschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzuführen. Philologische Studien beschäftigten seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit seines Alters. Sein Antilexilogus enthält auch einen maskirten Ausfall auf einen seiner Gegner. Sein anonym erschienenen Gedicht: „Napoleon auf St. Helena“ (Leipzig 1838) ist frisch, ergreifend, mit großer stilistischer Vollendung geschrieben.

Danz ist wenig berührt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyclopädie und die Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertriffen gesehen. Aber er war ein fleißiger und kenntnisreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Onkes, des Oberappellationsgerichtsrates und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, mitgeteilter handschriftlicher Nachlass legt davon vielfaches Zeugnis ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. — Vgl. Annales academiae Jenensis edid. H. C. A. Eichstadius, Jen. 1823, p. 13 sq. und Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das J. 1851, Theil 1, S. 374—82. **G. Frank.**

Darius, im Alten Test. דָּרְיָוֹס, griech. Δαρειος, Dārajawus in den persischen (f. u.), Dariyavus (auch Darivus und Daariyahvus, vgl. Lond. Academy vom 16. Dez. 1876, S. 587) in den babylonischen Keilschriften. Die Deutung des Namens durch *εργετης*, der Halter (Lassen: Festhalter), bei Herod. 6, 98 wird bestätigt durch Skr. dhri, halten, tragen (cf. dhara, tragend), sowie durch neupers. dāra, „haltend“, als Bezeichnung Gottes oder eines mächtigen Königs (vgl. Vullers, lex. pers. I, 783). Von den verschiedenen Königen dieses Namens werden im A. T. erwähnt.

1. Darius der Meder, Dan. 6, 1 ff. 11, 1, Son des Achaschveresch (9, 1). Die alte Streitfrage über die Person dieses Darius hängt auf das engste mit der Frage in betreff des Belschazzar Dan. 5 und der Geschichtlichkeit des Buches Daniel überhaupt zusammen (f. die betr. Art.). Der exegetische Tatbestand von Dan. 6, 1 ff. vgl. mit 5, 28, läßt kaum eine andere Auffassung zu, als die, daß Darius der Meder als unmittelbarer Nachfolger des Belschazzar in einem Alter von 62 Jaren das Reich „empfang“ (vgl. 9, 1: der über das Reich der Chaldäer zum König gemacht worden war). Jedenfalls ist er als wirklicher Großkönig des ganzen medo-pers. Reiches gedacht (vgl. Dan. 6, 2. 8. 26), sowie als unmittelbarer Vorgänger Cyrus des Persers (6, 29). Diese medische Zwischenherrschaft zwischen dem letzten Chaldäer und Cyrus erscheint in unlösbarem Widerspruch mit den glaubhaftesten sonstigen Quellen über die Geschichte jener Zeit (vgl. die ausführlichen Untersuchungen von M. Dunder, Gesch. des Alterth. IV, 254 ff. der 4. Aufl., und G. Rawlinson, the five great Monarchies II, 418 ff.). Nach dem Kanon des Ptolemäus folgt auf den letzten Chaldäer Nabonadius (Nabu-nāhid der Keilschriften) sogleich Cyrus als erster Perserkönig in der Herrschaft über Babylon; Herodot berichtet, daß mit dem gewaltsam (I, 96 ff.) von Cyrus entthronten Astyages der Mannesstamm der medischen Könige ausgestorben sei (I, 109). Herodotus (bei Jos. c. Ap. I, 20) weiß gleichfalls nur von einem Königtum des Cyrus nach der Eroberung Babylons, ebenso Aetias, Alexander Polyhistor (bei Euseb. Chron. arm.; vgl. die Übersetzung in Niebuhrs Gesch. Assyrs und Babels S. 497), Strabo, Diod. Sic., Dionys. v. Halik, Justin. Im Einklang damit steht auch die Angabe des Ptolem. Kanon, daß Cyrus 9 Jare über Babylon geherrscht habe; da er 529 starb, so datirt demnach seine Herrschaft bereits von der Eroberung Babels (538) an. Diesen schwerwiegenden Zeugnissen gegenüber sind von

den Verteidigern der Geschichtlichkeit von Dan. 6, 1 folgende Instanzen ins Feld geführt worden (vgl. besonders Hengstenberg, Authentie des Daniel S. 48 ff. und die ausführliche Darstellung Keils im Kommentar zum Daniel, S. 137 ff. und 160 ff.). Ein Fragment des Abydenus in Euseb. chron. arm. (vgl. Niebuhr l. l., S. 504 ff.) hat nach dem Bericht über die Besiegung Naboneds von Babel und seine Verweisung nach Karmanien durch Cyrus noch den Zusatz: Dareh, der König, entfernte (ihn) etwas aus dem Lande. Dieser Zusatz fehlt in der Parallele bei Euseb. praep. evang. IX, 41. Aber auch abgesehen davon kann man diese räthselhaft abrupte Notiz schwerlich als ein historisches Zeugnis verwerten, wenn man den Charakter des Abydenus in Anschlag bringt (vgl. Niebuhr, kl. Schriften 187, 203). Übrigens ist nicht einmal die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Abydenus mit dem Dareh, der den Naboned verbannt habe, tatsächlich Darius Hystaspis meint (vgl. Gengerke, Daniel 216 ff.) oder daß er, wie sonst oft, direkt aus dem Alten Test. geschöpft hat. Nicht günstiger steht es mit den von Hengstenb. S. 51 besprochenen Notizen des Suidas und des Scholiasten zu Arist. Eccles. 602 (cf. ed. Bekker II, 410), daß die pers. Dareiken nicht nach Darius Hystaspis (wie z. B. Herodot ausdrücklich behauptet), sondern nach einem anderen älteren König benannt seien. Denn da Darius (s. o.) eigentlich ein Appellativum ist, so bleibt es das warscheinlichste, daß der Name jener Münzen die „Königsmünze“ überhaupt bezeichnete, wenn man überhaupt die Angabe des Herodot gegenüber jenen Scholiasten in Zweifel ziehen will. Allerdings kommt andererseits die Appellativbedeutung von Darius den Hypothesen über Darius den Meder zu Hilfe. Nicht darum handelt es sich, vor Cyrus einen König Namens Darius nachzuweisen, sondern um irgendwelches geschichtliche Zeugnis für eine medische Zwischenherrschaft in Babylon nach dem Sturz der Chaldäer; auf den betr. medischen König müßte dann der Darius Daniels als Appellativ bezogen werden, sollte er auch im Daniel selbst als nomen pr. gemeint sein.

Von den einschlägigen Hypothesen kann die Identifizierung Darius des Meders mit Astyages, dem Großvater des Cyrus, gegenwärtig als verschollen betrachtet werden. Schon Hieronymus gedenkt dieser Hypothese zu Dan. 5, 1 (ed. Basil. V, 581^a) als einer in Graecis voluminibus vorgesundenen; doch kann für dieselbe weder das Apokryph vom Bel und Drachen (Vers 1) angeführt werden, noch läßt sie sich chronologisch mit der Angabe Dan. 6, 1 vereinigen, indem Astyages damals (538) mindestens älter gewesen sein müßte, als 62 Jare, wenn er überhaupt noch am Leben war. Daher vermochte Niebuhr (Gesch. Assurs und Babels S. 91 ff.) die Astyageshypothese nur in der Form aufrecht zu erhalten, daß er der einjährigen medischen Zwischenherrschaft noch eine 20jährige Unabhängigkeit Babels bis zur Eroberung durch Cyrus folgen läßt. Nach alledem bleibt nur eine Hypothese übrig, die sich auf ein wirkliches Zeugnis aus dem Altertum stützen kann und die daher seit Josephus (Alterth. 10, 11, 4) die meisten Anhänger für sich gehabt hat, das ist die Identifizierung Darius des Meders mit Kyaxares II. in der Cyropädie Xenophons. Nach dieser Quelle war Kyaxares der Sohn und Nachfolger des Astyages, somit Oheim des Cyrus (Cyrop. 1, 5, 2). Unter seiner Oberhoheit kämpft Cyrus gegen die Lyder, nur für ihn erobert er Babylon. Dafür erhält er die Tochter des Kyaxares zum Weibe und Medien als Erbe derselben (8, 5, 19 ff.). Aus dem Umstand, daß Kyaxares II. somit eigentlich ein Scheinkönig Babylons von Cyrus' Gnaden gewesen wäre, erklären die Anhänger dieser Hypothese das חַבְרָן Dan. 6, 1 und das ܩܒܝܢܐ 9, 1 und weisen auf die Verwandtschaft der Namen Darius (Regierer) und Kyaxares (Uwakshatra, d. i. Selbstherrscher) hin. Allerdings müßte man eine gleiche Lizenz der Benennung dann auch für Achaschverosch, den Vater dieses Darius, in Anspruch nehmen, während Achaschverosch sonst nur als Umschreibung des pers. Khsyarsä, Kerges steht (daher LXX Dan. 9, 1 diesen als Vater des Darius einsetzen). Dagegen steht die Hypothese Hofmanns, daß der Kyaxares des Xenophon ein jüngerer Bruder des Astyages gewesen und von diesem als König über Babylon bestellt worden sei, ebenso mit dem Großkönigtum des Darius, wie mit Xenophon, dem einzigen Gewährsmann für Kyaxares II., in Widerspruch. Der ganze

Streit spitzt sich somit bei dem jetzigen Stande der Quellen zu der Frage zu, ob die Cyropädie bei ihrem bekannten Charakter (vergl. das Urtheil Niebuhrs, 1. 1. S. 61) auf eine Bevorzugung gegenüber Herodot, Herosios und dem ptolem. Kanon Anspruch machen dürfe, umsomehr, als derselbe Xenophon Anab. 3, 4, 8 die Anschauung jener Quellen über den Sturz des Mederreichs zu teilen scheint.

Die Anerkennung, daß mit dem Verweis auf Rhazares II. bei Xenophon die Streitfrage über Darius den Meder keineswegs gelöst ist, berechtigt indes nicht zu dem kritischen Gewaltstreich, dem letzteren jede geschichtliche Grundlage abzuspochen oder eine Verwechslung mit Darius Hystaspis anzunehmen. Nur soviel muß bei dem gegenwärtigen Stande der Quellen eingeräumt werden, daß die Ansetzung eines medischen Großkönigs in Babylon nach der Eroberung durch Cyrus und die Benennung desselben Dan. 6, 1 und 9, 1 nur aus einer mehrfach getrübbten Überlieferung zu begreifen ist.

2. Darius, Son des Hystaspes (Vistāspa, in den babylonischen Keilschriften Ustaaschi) aus dem Geschlecht der Achämeniden, König der Perser von 521 bis 486 v. Chr. — Die 10 bis jetzt bekannten meist trilinguen Keilschriften dieses Königs (d. h. persisches Original mit babylonischer und einer anderweitigen Übersetzung) finden sich aufgezáhlt von Schrader in der Zeitschr. der deutsch-morgentl. Gesellschaft Bd. 26, S. 7 ff.; ebendas. S. 339 ff. wird der assyrisch-babylon. Text derselben nebst deutscher Übersetzung mitgeteilt (vgl. auch Spiegel, Iranische Altertumskunde II, S. 304 ff.). Die wichtigste dieser Inschriften, die große Felseninschrift von Behistun, berichtet ausführlich die Entthronung des Magiers Gaumata (des Pseudo-Smerdes der Griechen) durch Darius und die sechs mit ihm verschworenen Fürsten, sowie die Bekämpfung anderer Empörer. Erscheint Darius in den Inschriften als ein Fürst von eifriger Religiosität, so wird ihm andererseits in den Prosanquellen die allseitige Hebung des pers. Reichs durch eine glückliche Regierung nachgerühmt. Aus dem 2. Jare dieses Darius sind die Orakel Haggais 1, 1 ff., 15 ff., 2, 10 ff. und Sacharjas 1, 7 ff. datirt, aus seinem 4 Jare Sach. 7, 1 ff. Nach Esra 4, 24 wurde im 2. Jare des Darius der unter Cyrus (4, 5) unterbrochene Bau des zweiten Tempels wider aufgenommen und in seinem 6. Jare (Esr. 6, 15) insolge seiner tatkräftigen Unterstützung (Esr. 6, 1—12; vgl. III Esr. 4) vollendet.

3. Darius Codomannus, 336—30 v. Chr., 1 Makk. 1, 1 als der von Alexander d. Gr. besiegte „König der Perser und Meder“ genannt. Auch Neh. 12, 22 kann nur an diesen Darius gedacht werden, wenn der mitgenannte Jaddua identisch ist mit dem *Ἰαδδοῦς*, welchen Jos. Alterth. 11, 8, 4 als Hohenpriester unter Alexander auführt. Kaußsch.

Datarius, s. Kurie, römische.

Daub, Karl, verdient als Repräsentant einer eigentümlichen Phase theologisch-philosophischer Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts und als eine ungewöhnlich geisteskräftige und sittlich-energische Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu werden, in die sein Name und seine Werke bereits verfallen sind. — Daub wurde den 20. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften für das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studirte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiebemann aufgenommen, Philosophie, Philologie (so namentlich auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im Jare 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Dozent in Marburg, als welcher er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines freieren, d. h. kantischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er aber schon 1795 verließ, einem Rufe an der Universität Heidelberg als Professor

der Theologie folgend. Hier erst hat er den ihm angemessenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jahre lang bis zu seinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode angehörte. So einfach dieser äußere Rahmen seines Lebens ist, so reich und bedeutend ist sein Inhalt; denn sehen wir zunächst noch ganz ab von seinen wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Werte, und fassen zuerst die sittliche Seite seiner Persönlichkeit ins Auge, so zeichnet sich Daub aus durch den heiligen Ernst, mit welchem er der theologischen Wissenschaft als Priester diente, durch den sich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von neuem in ihre schwierigsten Probleme sich hineinarbeitete, durch die gewissenhafte Treue, mit der er die Pflichten seines akademischen Berufes erfüllte, und durch die begeisterte Liebe, welche er der studirenden Jugend entgegenbrag. Jene Treue in seinem akademischen Berufe spricht sich eben so rührend als großartig aus in den Worten eines Briefes an seinen jungen Freund Rosenkranz: „Ferien, sagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein werter Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünschte womöglich docendo auf dem Katheder zu sterben“. Und dieser Wunsch ist ihm auch fast buchstäblich erfüllt worden; denn kaum hatte er in seinen Vorlesungen über die Anthropologie am 19. Nov. 1836 die Worte ausgesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld, — als er, vom Schlage gerührt, nach Hause getragen werden mußte, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien sogar er noch docirte, sein Leben auszuhauchen. Von seiner Liebe zur studirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden sittlichen Ernste getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub“ von seinem Schüler Rosenkranz ein schönes Zeugnis, und es verdient dies um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben bewies, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urtheil heraustreten ließ. Man hat diesen Eifer öfters zelotisch und rigoros gescholten, aber dabei nicht bedacht, daß darin eben auch die Entschiedenheit und Barrhesie der Überzeugung sich aussprach und er daneben doch auch wider eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen sittlichen Ernst zu erkennen vermochte. Freilich hat auch sogar die Lauterkeit und Konsequenz seines sittlichen Charakters starke Anfechtungen erfahren wegen der Wandlungen seines philosophisch-theologischen Standpunktes. Man hat ihn den Talleyrand der deutschen Philosophie und Theologie genannt, weil er „von der Kantischen Revolution zu Schellings Kaisertum und von ihm zu Hegels Restauration überging“. Diejenigen, welche ihm diesen Namen in Unehren angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die persönliche Ehrenhaftigkeit und Festigkeit, die mit der veränderten wissenschaftlichen Stellung nicht irgend welche egoistische Zwecke verfolgte in der Weise, wie der berühmte französische Diplomat es mit seiner veränderten politischen Frontstellung getan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, daß Daub in seinem persönlichen Glauben nie wankend geworden, daß er sich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wissenschaftlichen Auffassung desselben ein anderer wurde, vor allem aber haben diese Tadler nicht verstanden und verstehen wollen, wie die Veränderung seines Standpunktes sich stützte auf die wolbegründete subjektive Überzeugung eines notwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, auf die ernste Geistesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwicklung der Philosophie sich nicht verschließen wollte, sofern sie ihm dazu diente, der christlich-religiösen Überzeugung eine nach seiner Meinung strengere und vollere wissenschaftliche Rechtfertigung zu verschaffen, und welche eben darum die Mühen einer solchen nie stillstehenden Umbildung und die Schmach des Scheins der Unbeständigkeit und Unlauterkeit von seiten Aelwollender und Kurzsichtiger nicht scheute, die seit 1789 nichts gelernt und nichts vergessen haben.

Damit sind wir von selbst weiter geführt zu Daubs wissenschaftlichen Leistungen, welche wir in ihrer geschichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen,

weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daubs theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kantischen Philosophie, welche ihm kongenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntnis der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenenes „Lehrbuch der Katechetik“, in welchem er sich vollständig zu den Kantischen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens“ bekennt (daher er auch den Pauluschen Evangelienkommentar als Anfang der Wiederherstellung des Christentums zur ursprünglichen Reinheit einer moralischen Religion begrüßt). Aber es dämmert einerseits in dieser Schrift doch schon an einzelnen Stellen eine andere Anschauung von der Selbständigkeit der Religion und der Erkenntnis ihres Inhaltes auf, und andererseits enthält die ganz Kantische Ansicht von der Notwendigkeit der Accommodation an das Positive der Religion und des „Eingehens in die Selbsttäuschung der Gemeinde“ eine solche Halbheit, daß „eine so entschiedene Natur, wie die Daubs, nicht dabei stehen bleiben, entweder mit dem positiven Christentum vollends brechen oder sich inniger und wahrhafter an dasselbe anschließen mußte“ (s. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher, S. 57). Daub berichtet uns selbst, wie er zuerst durch Schellings und Hegels frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit dieser seiner in der Katechetik vorgetragenen Kantischen Ansicht veranlaßt worden, sich „späterhin ganz von ihr befreit habe“ und wider „zum Historisch-Positiven des Christentums gelangt sei“ (Vorwort zum „Judas Ischarioth“, erstes Heft); er spricht sich ebendasselbst nachdrücklich darüber aus, wie eine Apologie des Christentums gegenüber von „diesem einzig gründlich und konsequent durchgeführten Rationalismus“ nicht möglich sei, one daß man gegen den kritischen Rationalismus eine andere Philosophie, namentlich die eines Schelling, Hegel, Steffens, Baader u. anbiete, während „das Studium der alt- und neutheologischen Werke“ und die Berufung auf die Bibel und eine biblische Hermeneutik nichts gegen diesen kritischen Rationalismus „verfange“.

Seinen neu d. h. schellingisch umgestalteten Standpunkt sprach Daub in den gemeinschaftlich mit Kreuzer seit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien“ zuerst aus durch die Abhandlung: „Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den symbolischen Büchern“. Charakteristisch für diesen Umschwung der theologischen Anschauungsweise Daubs ist vor allem die Art, wie er hier gegenüber von der subjektivistischen Auflösung der Religion in Moral im Sinne Kants sich auf die gerade entgegengesetzte Seite stellend, die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffaßt, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigentum von Völkern und die Eigenschaft von Einzelnen wird und je nach der Verschiedenheit der Völker eine verschiedene Form annimmt, so daß nun in der Übereinstimmung mit der geschichtlich ausgeprägten Religion als Religion des Volkes die Orthodoxie in der Heterodoxie der geistigen Leiter und Organe derselben bestehen soll. Die christliche Religion, deren Vorzug darin besteht, daß allen Religionen gemeinsame überjüngliche ewige Wesen auch in der zeitlichen und sinnlichen Form zu bewahren (Studien Bd. 1, S. 120), prägt sich daher auch wesentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuellen und Doktrinalen (Kultus und Lehre) hat, wird auch das Christentum je nach der Verschiedenheit des Charakters der einzelnen Völker diese beiden Seiten in verschiedenem Mischungsverhältniß ausdragen. Indem Daub so die christlichen Konfessionsunterschiede je nach dem Übergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider schematisirt und dies wider in Zusammenhang mit dem Rationalcharakter bringt, spricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieser Unterschiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutschen Volkes, daß es als geteilt in Pro-

testantismus und Katholizismus die Seite des Aktuellen innerhalb des Katholizismus und die Seite des Doktrinalen innerhalb des Protestantismus in ein relatives Gleichgewicht gesetzt habe. Daher sollen nun auch die Versuche zur absoluten Vereinigung beider Kirchen Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalcharakters und der deutschen Nation selbst sein, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Bestehen habe.

So gedankenreich diese Auseinandersetzung nun auch ist, so klar ist doch, daß bei dieser Anschauung vom Wesen der Religion als Volksreligion, und bei dieser sozusagen ethnographischen Fixirung der konfessionellen Gegensätze, und der Orthodoxie und Heterodoxie die wahrhaft geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche nicht verstanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Formen nicht anerkannt werden kann. Wir haben hier die Übertragung der spinozischen ruhenden Immanenz der Gegensätze in Gott auf das religiöse Gebiet, wie sie ähnlich Schleiermacher in seinen Reden über Religion in seinen Aufstellungen über die Noexistenz der mannigfaltigen Religionsformen nebeneinander ausgesprochen hatte, und haben darin auch, so wenig Daub das will und sich selbst gesteht, den Anfang seines restauratorischen Positivismus, wie er in jener Zeit überhaupt schon hervortritt. Noch mehr ist dies zu erkennen in der Abhandlung über „die Theologie und ihre Encyclopädie im Verhältnis zum akademischen Studium beider“ (Heidelb. Studien Bd. 2, S. 1 ff.), von welcher Strauß mit Recht sagt: nicht bloß der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der absolut vernünftige vorausgesetzt, sondern auch von einer davon etwa zu scheidenden inadäquaten Form verlautet wenigstens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepsis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet. Auf der anderen Seite ist diese Abhandlung sehr anziehend durch den sittlichen Ernst und die hohe Würde, womit er hier den Studirenden die Bedeutung und die Forderungen des theologischen Studiums ans Herz und ins Gewissen legt, aber von „der Encyclopädie der Theologie“ ist wenigstens insofern, als sie den inneren Organismus der theologischen Disziplinen nachweisen soll, fast nichts zu finden, und man kann sogar sagen, das sei eben ein Mangel bei Daub überhaupt, daß ihm das innere Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen nie vollkommen klar geworden, was aber nicht nur ein formeller, sondern ein materieller Mangel ist, der mit seinem ganzen theologischen Standpunkte überhaupt zusammenhängt. Durchgeführt ist der in diesen Vorarbeiten eingenommene Standpunkt in den *Theologumena* vom J. 1806, womit zu verbinden ist die „Einleitung in das Studium der Dogmatik“ vom Jahre 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf die durchsichtige Analyse und eindringende Kritik von Strauß verweise, beschränke ich mich darauf, einige charakteristische Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet seinen Standpunkt hier einmal gegenüber vom Supranaturalismus, welcher die Wahrheit des Dogmas aus der Schrift als von Gott eingegebener erweisen wolle, während doch *tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit*, Theolog. p. 357, vgl. auch Einleitung in die Dogmatik S. 352, und so zuletzt die Historie, die nur zeitliche Wahrheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnisgrund der ewigen Wahrheit enthalten müßte (Einleitung S. 353); weiter sodann begründet Daub seinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Ursprung der kirchlichen Dogmen nachspüre (Theolog. p. 453) und die Schranken der menschlichen Vernunft als solcher als die Grenzen der Wahrheit und der Erkenntnis überhaupt betrachte und darum das übervernünftige Dogma entweder schlechtthin verwerfe oder es zum Vernünftigen herabziehe und damit seiner ewigen Wahrheit beraube. Der ware Standpunkt ist vielmehr nach Daub der spekulative; das heißt, man muß seinen Standort in der Idee Gottes selbst nehmen (Einleit. S. 365), und zwar so, daß man nicht bei der kantischen Entdeckung stehen bleibt, wonach die Vernunft nicht das erzeugende Prinzip derselben ist, sondern zu der Entdeckung weiter geht, daß die Idee Gottes in der Vernunft durch Gott selber sei; „die Vernunft ist nicht die Quelle, sondern das Organ der Erkenntnis Gottes; Quelle derselben ist die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der

Natur, und nicht in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst; Gott offenbart sich durch sich selbst in der Vernunft" (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als sein Wissen von sich; sie scheint im Menschen zu entstehen, eigentlich aber entsteht der Mensch für sie. Als menschliche geht sie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verschiedene im einzelnen Menschen wie in mannigfaltigen Formen, je nach dem verschiedenen Charakter der Völker und Zeitalter. Während nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannigfach getrübt sich darstellt, erscheint sie in der christlichen Religion am vollkommensten, man kann sagen, auf absolute Weise. Eine Theologie als Wissenschaft der Religion aber wäre an sich um dieser selber willen nicht notwendig, so lange diese ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. p. 12, Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben selbst als solchem läge, treibt zur Erkenntnis fort, sondern der entstehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, sagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie, das Verweilen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; es ist näher einerseits wider die spinozische Immanenz, welche die Differenzirung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererseits der romantische Zug der Zeit, welcher Religion und Philosophie, Glauben und Wissen in einander schmelzend, die selbständige Bedeutung eines vermittelten Wissens zu unterschätzen geneigt ist. Daub zwar erwehrt sich dessen in seinem mächtigen persönlichen Erkenntnisdrang möglichst, aber die Art wie er nun die Theologie und Philosophie als Wissenschaft in Verhältnis setzt, sie zwar unterscheidet, aber nicht scheiden will und schließlich die Sache in einer haltlosen und unklaren Schwebelage hängen läßt, erinnert doch noch zu sehr an die unkritische phantastische Weise der früheren Schelling'schen Philosophie, welche den Unterschied von Philosophie und Theologie, von spekulativer und geschichtlicher Betrachtung verschwemmt. Die Dogmatik soll zwar durch die Philosophie nicht erst begründet werden müssen, oder auch nur können, da sie in der Gewissheit des Religionsglaubens und der Wahrheit des religiösen Erkennens ihren eigentümlichen und höheren Grund habe, welchen die Philosophie nicht erst legen, sondern nur aufdecken und beleuchten kann. Die Philosophie soll für die Dogmatik eine notwendige Vorbereitungs-wissenschaft, eine geistige Gymnastik für die spekulative Erkenntnis des Theologen sein. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtsein ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund seines Glaubens hat, ist sie eine theologische, in Ansehung der spekulativen Erkenntnis von diesem Grunde aber ist sie eine philosophische Wissenschaft. Da aber auch die Philosophie von der Idee Gottes ausgehen muß (wie er denn auch von einem theologischen Element in den Wissenschaften überhaupt redet in einer besonderen Abhandlung der Heidelberger Jahrbücher vom Jahre 1808, S. 1—33), so kann er die Theologie von der Philosophie zuletzt nur durch die Behauptung unterscheiden, daß in der Dogmatik die Spekulation wesentlich mit der Reflexion auf die gegebenen christlichen Dogmen verbunden und dadurch das dogmatische Erkennen weder bloß ein *φιλοσοφείν*, noch bloß ein *ιστορεῖν*, sondern *θεολογεῖν* sein müsse. Das gegebene Christentum ist ihm aber doch zuletzt nur die symbolische geschichtlich begrenzte Form, in welche die ewigen spekulativen Wahrheiten so ausgeprägt sind, daß sie zu Lehren werden, die den unmittelbaren Glauben und das freie Handeln im Glauben ermöglichen, wie er in den Theologumena sagt: *symbolica a doctrina christiana proponuntur, quae absolute vera sunt*. Die Theologumena selbst aber sollten nach Daub noch nicht die Dogmatik sein, welche mit der Reflexion auf die zeitliche Entstehung und Gestaltung der christlichen Dogmen die Spekulation über deren ewige Begründung im Wesen Gottes verknüpft, sondern nur eine Einleitung, und zwar eine philosophische, die aber als solche auch schon auf das biblische Christentum Rücksicht zu nehmen habe, weil die Betrachtung der Religion an sich ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Verwirklichung, ein leeres Denken wäre, was um so sonderbarer erscheint, als Daub doch auch wider eine rein philosophische Theologie als Teil und höchstes Glied der Philosophie verlangt, die mit der historischen Untersuchung nichts zu schaffen haben soll; eine Un-

Klarheit, die an eine ähnliche in Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums erinnert. Was die Ausführung der Theologumena selbst in dem gedruckten Werke betrifft, so muß es, so wenig Daub und seine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei sein Bemenden haben, daß sie wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in spinozisch-schellingsche Philosopheme bestehe, die sich allerdings als solcher nicht klar bewußt ist, und im einzelnen über die Schranken des eingenommenen philosophischen Standpunktes hinausgreifend, auch manche treffliche, aus dem Wesen der christlichen Wahrheit selbst geschöpfte Gedanken herausarbeite. Im einzelnen ist besonders bemerkenswert, wie Daub ganz ebenso wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinozischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisierenden Vorstellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideen. Weil aber Daub von seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nüchtere, daß nur den Schein des Seins hat, womit aber in der Tat nichts erklärt, ebensowol zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gott und Abfall von Gott in der Tat keiner ist, wie bei Schelling, muß doch derselbe von Daub umsomehr betont werden, als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versöhnung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückführung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott ist zwar an und für sich der sich selbst genug Seiende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt tut er sich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat, p. 74. Die Welt als abgefallene, kann Gott nicht genügtun, nur Gott selbst kann der genügtuende sein; als der Gott genügtuende Gott ist er der Son, als der, dem genügtetan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versöhnung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch diese Versöhnung der Welt mit Gott geschehe, so erhalten wir die ächt pantheistische Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Daß dies eigentlich nur eine Versöhnung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versöhnung des Menschen mit Gott, hat Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Prozeß der Versöhnung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weitergeführt, wie Daub die Person und das Werk des historischen Christus eben im Verhältnis zu jenem metaphysischen Prozeß auffaßte. In dieser Beziehung ist es nun ganz bezeichnend, wie Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Person und Werk Christi nur wie symbolische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Prozesses handhabt, andererseits aber doch wider alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versöhnung hinstellt, wie er denn auch namentlich auf diesem Stadium seines Theologirens im Unterschied von seiner früheren positiven Kantischen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit desselben nicht apodiktisch will absprechen lassen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwerkraft der Prämissen ihn immer wider, one daß er es sozusagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbolischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher gesagt: „Daubs damalige Ansicht über das Verhältnis des Biblisch-Historischen und Kirchlich-Dogmatischen zum Spekulativen im Christentum war noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, oder genauer: beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältnis zu jenen ein schlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives sei, darauf wurde noch nicht reflektirt“. Dies ist gewiß ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfährt: „doch war das Übergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dogma wenigstens noch nicht als unerläß-

lich festzuhaltendes gesetzt“, so möchte dies wenigstens nicht als bewusste Ansicht Daubs gelten dürfen. Das ist vielmehr eben die phantastische Akrisie dieses Standpunktes, daß er der Konsequenzen seiner spekulativen Prämissen sich nicht bewußt wird und Faktum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten will. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Tatsachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daubschen Theologumena nur als Symbole gelten, aber obwol sie das einerseits im Sinne Daubs sind, sollen sie doch auch widerum nicht nur das sein; man vergleiche in dieser Hinsicht den äußerst bezeichnenden Satz Daubs in Theologumena p. 333: *ipso Christus non mythologicae sed historice, vita sua et morte homines docuit, genus eorum, quod a rerum inanitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse.* Weiter aber sagt Baur treffend: auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittelung des religiösen Bewußtseins notwendig sind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöse Leben im Glauben an den historischen Christus unter den Daubschen Voraussetzungen sich vollziehen soll, hat er sich in keine Untersuchungen eingelassen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit einem Worte auf seinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sondern auch und noch vielmehr das Böse, wie es als eine Macht im menschlichen Willen herrscht, nicht zu begreifen vermochte. Diese Achillesferse seines früheren Systems oder, wie Strauß es ausdrückt, dieser offene Winkel des Drudenfußes des Daubschen Systems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode seiner theologisch-philosophischen Entwicklung hinüberführte, welche in der 1816 bis 1818 erschienenen Schrift: *Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältnis zum Bösen* — sich darlegt. Auch diese Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwicklung der spekulativen Philosophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geistigem Verkehr blieb. Die ein Jahr nach den Theologumena erschienene „Phänomenologie“ Hegels studierte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einführung in die Dogmatik“ und im „Judas Ischarioth“ eine gewisse Einwirkung dieses Studiums sich mag erkennen lassen, so tritt dies doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erscheinung der Schellingischen Abhandlung „über die Freiheit“ auf Daub machte. Diese Schrift vermittelte für ihn den, wie bereits bemerkt, auch innerlich motivirten Übergang zu der Anschauungsweise, welche im *Judas Ischarioth* sich ausspricht. Diese kann nun gewissermaßen als das entgegengesetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der spekulativen Idee in die Ebene des historischen Christentums herabzukommen, so stürzt er sich nun hier, sozusagen, ganz in das Faktische der biblischen Geschichte und zieht das Spekulative in noch ganz anderer Weise, als dies in den Theologumena geschah, in die Haupttatsachen der evangelischen Geschichte hinein; und wenn ihm der Schlüssel zum Verständnis des historischen Christentums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Bösen hatte und finden konnte, so nimmt ihn nun der Begriff des Bösen als einer positiven Störung in solchem Maße in Besitz, daß er für ihn fast zu einem absoluten wird und ihn bis hart an die Grenzen eines gnostischen Dualismus fortreißt. Der Teufel, welcher in den Theologumena zum Mythologischen gerechnet wird, S. 333, erscheint hier sozusagen als das allerrealste, persönliche Wesen, als das Urböse, und er ist als solches sein eigener Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung (2. S. 98), das Gott aus Liebe duldet (2. S. 172), obwol es der Urheber des Bösen nicht nur in der Menschenwelt, sondern ganz besonders auch in der Natur, der Urheber aller der feindseligen, widerwärtigen Potenzen in ihr ist, die mit dem Wesen der Natur als göttlicher Schöpfung streiten; ja er ist in *Judas Ischarioth*, dem Gegenbilde Christi, sogar in Menschengestalt, „als das mit seinem Werkzeug identifizierte Böse“ erschienen. Es ist nicht nur die Einsicht in das Rätsel, welches zuletzt überhaupt im Dasein des Bösen als einer positiven Störung übrig bleibt, sondern persönlich bei Daub auch das Gefühl, wie schwer seine weitgreifenden Sätze über das Böse mit den Voraussetzungen der spekulativen Philosophie kollidiren, was ihn nun auch dazu

fortdrängt, dieses Böse für ein wirkliches, wenn auch falsches „Wunder“ zu erklären; aber diesem müssen nun auch ebenso auf der anderen Seite positive und ware Wunder entsprechen, welche in der Realität des Ursprünglich-Guten in Gott, in seiner abbildlichen Verwirklichung in der Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Wiederherstellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menschwerdung Gottes, und die absolute Unschuldigkeit Christi, des Menschensohnes, sich darstellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in diesem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensprozesse redet, und jetzt energisch gegen die Leugnung des Wunders überhaupt protestirt (Jud. Ischar. Bd. 2, S. 90). Die Darstellung der Christologie schillert zwar auch hier wider hinüber in eine ganz umfassende spekulativ-kosmische Bedeutung (Bd. 2, S. 289, 296 ff.); mit Origenes will er wagen zu sagen: der *lóyos* ist allen Alles, den Engeln ist er Engel, den Menschen ist er Mensch, näher der Armenisch und Urheber der Menschheit; als solcher hat er sich aber auch herabgelassen, ein Individuum unseres Geschlechtes zu werden und sich geschichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen sich selbst entäußernden Liebe; aber trotz dieser Erniedrigung und in dieser ist er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhaben, und den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er sich ihr unterwerfen will (Bd. 2, S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Bösen hier von Daub gehandhabt wird, gnostisch-phantastische Übertreibung finden, so ist doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen rätselvollen Wesens des Bösen der Wahrheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es später für eine Schmach der Philosophie erklärte, das Böse nicht begreifen zu können; ja er hat sogar in der These vom Naturbösen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Theologie, noch mit der Abschwächung einer spekulativen Konstruktion gelöst ist, tiefer in das allerdings „unheimliche“ Auge gesehen und in den seltsam lautenden Äußerungen über den Zusammenhang von Raum und Zeit mit dem Bösen wenigstens angestreift an die nicht unwichtige Frage über die ethische Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die schon in den Theologumenen hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anzuschauen und damit die Person oder Tatsache zu einer absoluten zu erheben, noch härter zusammengezogen“, und das Prinzip der Kritik des Biblisch-Historischen vollends ganz verleugnet finden (Strauß, Charakteristiken S. 106 und 120), so ist dies zwar alles insofern ganz richtig, als der pantheistisch-spekulative Hintergrund auch im „Judas Ischarioth“ noch nachwirkt, und damit das ganze Bestreben, dem Historischen eine absolute und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieses Bestreben selbst ist bei allen Fehlgriffen im einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, daß es Daub trotz alles Ringens nicht gelang, sich vollends aufzuschwingen in den Lichtäther des reinen Theismus, in welchem allein dieses ernstliche Suchen nach der Erkenntnis der Wahrheit des Christentums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht festgehalten, auf phantastische Nebenwege sich verirrend, so war er doch ganz gewiß gerade im Judas Ischarioth nicht in eine „Sackgasse“ geraten, aus welcher es einfach galt umzulehren, sondern es war erst sein Übergang zu Hegel, und die Art, wie er die Hegelsche Philosophie mit dem orthodoxen System amalgamirte, die Sackgasse, in welcher seine theologische Wissenschaft gefangen blieb, ohne die Erkenntnis der Wahrheit, nach welcher er so ernstlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Exzentrizität bleibt darum doch diese Schrift Daubs die geistreichste und tief Sinnigste aller seiner Schriften. Zunächst war sie freilich für den nüchternen rationalistischen Magen mancher Zeitgenossen eine gar zu starke und unverdauliche Speise (vgl. darüber die Rezensionen in der Leipziger Literaturzeitung vom J. 1816 Oktober, und Haller's Literaturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Mißtrauen gegen seine Bestrebungen, über das er schon in der Vorrede zur Einleitung in die Dogmatik scharf und bitter sich ausläßt, „als lehre er trübsinnigen Mysticismus oder gar einen im Trüben schwimmenden Pantheismus“. Man erinnere sich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik,

Symbolik und spekulativen Philosophie auch der Rationalismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagierte. Namentlich war es der rationalistische Grobschmid Voß, der in seinem banausischen Aufklärungsfanatismus solche Anschauungen, wie die Daubs, verfolgte und seit seiner Entzweiung mit Kreuzer, dem Freunde Daubs, diesen insbesondere wegen des „Judas Ischarioth“ des Rückfalls in das Papsttum und in das „Barbartum“ des Mittelalters beschuldigte und ihm die Absicht untersahob, eine „katholisch-protestantische Idealkirche“ begründen zu wollen, was im Jahre 1836 eine förmliche Untersuchung von seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günstiges, für Voß dagegen, den Daub später „seinen seligen Verleumder“ zu nennen pflegte, ein derb zurechtweisendes Urteil zur Folge hatte, mit dessen Mitteilung man aber den schon sterbenden Voß verschonte.

Unterdessen war die letzte Wandlung mit Daubs Standpunkt vor sich gegangen. Nachdem hauptsächlich auf Daubs Betreiben Hegel im J. 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte sich ein enges Band zwischen beiden Männern, aber erst seit Hegels Übersiedelung nach Berlin wirkte das System seines Freundes entschieden auf Daub ein. Wie schwer ihm aber der Kampf mit diesem System, es scheint ebensowol formell als materiell, geworden, das hat er selbst öfters ausgesprochen (Rosenkranz, Erinnerungen an Daub S. 14), wenngleich an sich betrachtet, dieser Übergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenso begreiflich war, als bei so manchen anderen. Das Resultat von dieser Kombination hegelscher Spekulation mit der orthodoxen Theologie war bei Daub dies, daß er in der letzten Wandlung als der vollkommene Nebenant eines mittelalterlichen Scholastikers erscheint; zwar ist es auch die gute Seite der Scholastik, an welche er mit seinen letzten Leistungen erinnert, aber ebenso gewiß auch die schlimme. Scholastisch ist sein Bestreben, das traditionell gegebene Dogma denkend zu durchdringen, es in seiner objektiven Wahrheit und Notwendigkeit zu begreifen und dabei in seinen feinsten Distinktionen und Konsequenzen zu verfolgen, scholastisch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, sondern auch der kirchlich ausgeprägten Form der christlichen Wahrheit, als einer im wesentlichen unantastbaren Voraussetzung, ohne einen wahrhaft unbefangenen Rückgang auf die ersten Wurzeln in der Schrift und frommen Erfahrung, und die allmähliche Entfaltung derselben in der dogmengeschichtlichen Bewegung; scholastisch ebendarum die dialektische Rechtfertigung des Gegebenen ohne eine wahrhaft kritische Reinigung und Fortbildung desselben, scholastisch die formalistische „Ergründungsbehaftlichkeit“ (Rosenkranz), die zwar oft gelegentlich ganz interessante Abschweifungen veranlaßt, aber auch nicht selten in das Gestrüppe von rein formellen Distinktionen sich verliert, und bei allem Scheine eines dialektischen Fortschrittes es doch zu keinem methodisch-durchgeführten, architektonisch-abgerundeten Ganzen bringt, scholastisch endlich die abstrakt schwerfällige und ungelente wissenschaftliche Sprache; tragen, sagt Strauß, die ersten Abhandlungen noch die Spuren des warmen Frühlingshauches der Naturphilosophie auch im Stil an sich, so verliert dieser mehr und mehr seine Flüssigkeit, ist im Judas Ischarioth verholzt (?), in den folgenden Arbeiten aber vollends versteinert. Um dieses Urteil zu belegen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Werke dieser letzten Periode.

Nach längerem litterarischen Schweigen ließ Daub zuerst in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jahre 1827 und 1828 — für welche Zeitschrift er sich lebhaft interessirte, eine Anzeige von Marheinecks Dogmatik, zweiter hegelsch gestalteter Ausgabe erscheinen, die selbst für den dadurch Gefeierten nach seinem eigenen Geständnis eine Hieroglyphe blieb; fünf Jahre später gab er sie wider heraus als Teil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Dem Andenken Hegels, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfolge gewidmet“. Man hat dieses Werk vielfach unterschätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verstund, allerdings auch durch seine eigene Schuld, wegen der oft maßlosen Schwerfälligkeit, Härte und abstrakten Undurchsichtigkeit der Darstellung; sagt doch Strauß, indem er die

Mängel derselben, welche keine ästhetische, sondern sämtlich sthetische seien, in Schutz nimmt, gleichwol: so muß der schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen sein, auch one Wirkung bleiben will. Auf der andern Seite aber haben freilich seine Gesinnungsgenossen das Werk auch überschätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigste Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie“ und Rosenkranz „eine Phänomenologie der Dogmatik“ nennt, und selbst Strauß bei aller Einsicht in seine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wissenschaft sein will, unweigerlich zuerkannt wissen will. Wir müßten, um das Urteil ganz richtig zu stellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich ist, verweisen daher als Einleitung in diesen Inhalt und Anreizung zum Lesen auf die sorgfältige und klare Exposition der Schrift bei Strauß, und beschränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub schneidet allerdings der herrschenden Theologie tief ins Fleisch und legt ihre Mängel, ihre Denkschwäche, Halbheit, Selbsttäuschungen oft sehr treffend bloß, und wenn er sie nun sogar als „selbstsüchtig“ anklagt, so ist das bei ihm nicht in dem niedrigen persönlichen Sinne zu verstehen, welcher nicht die Wissenschaft der Gegner angreift, sondern ihre moralischen Fehler, vielmehr erklärt sich dieser Ausdruck aus dem eigenen persönlichen Wesen Daubs, vermöge dessen er Wissenschaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen konnte und wollte, und ist insofern auch in Wahrheit berechtigt, als die Fehler der von ihm bekämpften dogmatischen Theologie wirklich auch in einem Mangel an sittlicher Tiefe und Entschiedenheit wurzelten. Aber es wird diese Anklage doch auch mehrfach zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatischen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entschuldigen, ja auch relative Berechtigung derselben an ihrem geschichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man das „Stück Servet gegen Calvin nur aus der Scheiterhaufensprache des 16. Jahrhunderts in die Büchersprache des 19. überetzt, in der Schrift über die Selbstsucht in der Dogmatik“ (Strauß), auch aus dem Ärger darüber erklärt, daß die Zeit nicht an diese Versöhnung der Theologie mit der Philosophie und an eine solche Wissenschaft, wie sie Daub fordern zu müssen meinte, glauben wollte. Auch das kann nicht one weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, daß sie nicht historische Namen und Gestalten nennt, sondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet“; denn wenn das die Kritik auch davor bewahren mag, persönlich zu werden, so wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und so die Gestalten zum Vorzug zuzurichten zum Totengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Wahrheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unleugbar an einem wahrhaft geschichtlichen Blick und an der kritischen Unbefangenheit, so fehlt in der That noch viel, um ihm mit Recht eine so durchschlagende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daubs, wie in den Stud. und Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitschr. f. spec. Theol. über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie 1836, sind echt scholastische Specimina theils eines ziemlich unfruchtbaren Spintifirens über das Bibelwort, theils der Art und Weise, wie man Kirchen- und Dogmengeschichte nicht schreiben soll, wenn außer den Olympiern des Begriffes auch noch sterbliche Menschen sie sollen lesen und verstehen können (vgl. Hofe, Vorwort zur Kirchengesch.), obwol auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingestreut sind. Erfreulicher und genießbarer sind die nach Daubs Tode von Marheinecke und Dittenberger seit 1838 herausgegebenen philosophischen und theologischen Vorlesungen. Sie sind vor allem ein Beweis, daß Daub „fasslicher sprach als schrieb“, obwol sein akademischer Vortrag, wenn auch sehr belebt und anregend durch Frische und Energie und das Salz seines Humors, strenge Methode und Maßhalten im Stoffe sehr vermiffen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik“ und die „Vorlesungen über die Dogmatik“ nach Marheineckes Compendium enthalten im einzelnen manches treffliche, wie die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, einzelne Erörterungen über das Wesen Gottes, die Schöpfung u. s. w. Aber nicht nur treten in methodischer Beziehung sehr wesentliche Mängel hervor, sondern auch im Sachlichen wird man

aufgehalten durch eine Menge unnötigen, oft ganz formalistischen Ballastes. Kein Wunder, daß er in seinen Vorlesungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hinauskam, und hätte er in der gleichen ausführlichen Weise die ganze Dogmatik behandelt, so wäre diese auch hierin den Summen und Sentenzenkommentaren der Scholastiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über diese dogmatischen Vorlesungen die treffliche Kritik von Zeller in seiner Zeitschrift 1842, 4. Heft, welche nur noch entschiedener neben den andern Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie sehr Daub über den wahren Sinn und die wahre Konsequenz der Hegelschen Philosophie sich getäuscht hat. Mit besonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologischen Moral; die Prolegomena zur Moral und diese selbst tragen im ganzen denselben Charakter an sich, wie die dogmatischen Vorlesungen; neben manchem weitschweifigen und unnötigen enthalten sie aber viele interessante Detailuntersuchungen, welche ein Zeugnis seines ausgebreiteten Wissens sind. Die schon vor seinem Tode als Teil seiner Vorlesungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: Über die verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als sie immerhin verdient, obwol sie das Problem weit mehr von der praktischen und psychologischen Seite auffaßt und in die eigentlich spekulative Seite fast gar nicht eingeht. Unstreitig das wissenschaftlich vollendetste und auch am meisten gelesene Werk des Nachlasses sind die Vorlesungen über die Anthropologie; auszuzeichnen ist namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Getriebe einzelner psychologischer Erscheinungen, wie der Neigungen und Leidenschaften, eindringt und die Anschaulichkeit, mit welcher er seine Auseinandersetzungen durch Beispiele aus der Geschichte, Poesie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Untersuchung über das Verhältnis von Leib und Seele, und den allgemeinen Zusammenhang des Somatischen mit dem Psychischen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mitteilungen aus dem Nachlasse Daubs zu erwarten gewesen; es scheint aber die Fortsetzung an dem mangelnden Interesse des Publikums gescheitert zu sein. Müssen wir dies auch ernstlich bedauern, so können wir es doch auch begreifen; denn die Zeit Daubs war vorüber, der selbst ganz das Kind seiner Zeit gewesen war. Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unseres Jahrhunderts zu betrachten, nämlich der spekulativen Restauration des orthodoxen Dogmas. Mag ihn in dieser Richtung sein Freund Marheinecke (s. d. Art.) überragen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften, so überragt er diesen dafür entschieden an wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigstens zeitweise in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göschel, Conradi u. s. w., erhebt er sich dadurch, daß er vor Maßlosigkeiten und Phantastereien sich zu bewahren wußte. Es ist nicht gerecht und gegen Daub zweimal Unrecht, wenn man diesen Bestrebungen unlaute, hierarchisch- und politisch-reaktionäre Absichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieser Richtung hin und wider derartiges mitgewirkt haben; man muß anerkennen, daß es ihnen um Wahrheit zu tun war und um die Wahrheit des Christentums, und daß es ihnen eben so sehr um Wissenschaft zu tun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Präension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philosophie wirklich versöhnt zu haben“, desto gewaltiger mußte der wissenschaftliche Mißkredit sein, der auf ihr Haupt fiel, sobald eine nüchterne und strenge Kritik den Beweis fürte, daß diese Präension auf der allergrößten Illusion beruhte. Daub hat den Anfang des Nisses in die Illusion der spekulativen Restauration durch die Straußsche Kritik des Lebens Jesu noch erlebt, aber er war eine zu „substantielle“ und einseitig spekulative Natur, als daß er eine solche Kritik ganz verstanden hätte und dadurch an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik sich hätte manen lassen sollen. Man könnte allerdings sagen, daß er dies auch von Schleiermacher schon hätte lernen können und daß, wie Strauß sagt, eben in der Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher repräsentirt war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in

Daubs theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, daß in der Ergänzung Schleiermachers durch Daub und umgekehrt schon der ware Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daubs Forderung, die objektive Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt, als die Schleiermachers, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daubs einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermachersche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermachers subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daubs. Allein es fehlt so jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunkts keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zellers treffendem Urtheil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebührt doch auch dieser der Kranz, und das Daubsche *deuòv* soll ebenso unvergessen bleiben, als das Schleiermachersche *daupòv*.

Man vergleiche über Daub die in diesem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwischen Schleiermacher und Daub von Strauß in seinen Charakteristiken, 1839; weiter die warm geschriebenen, aber zu panegyrisch gehaltenen „Erinnerungen an Daub“ von Rosenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26 und den Nekrolog der Deutschen vom J. 1836. Das von den Herausgebern des Daubschen Nachlasses versprochene biographische Denkmal ist leider nicht erschienen.

Landerer †.

Daub (Joh. Maximilian), ein Schustergehilfe aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jahrhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gottes, wie er vorgibt, schrieb er im Jare 1710 seine „helle Donnerposaune“, worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch andern Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drohte. Nur ein kleines Häuflein wird gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes“ zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt sein. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Boomen nach Leyden zu dem Mystiker Uebersfeldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Folge war, daß er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder“ bezeichnet. Später sönte er sich wider mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In der Gegend von Ulm fanden er und sein Geistesverwandter, der Perückenmacher Tennhardt, ziemlichen Anhang unter den dortigen Landleuten, so daß der Magistrat nötig fand, ein scharfes Edikt wider die unberufenen Prediger zu erlassen und das Lesen der Dautschen Schriften zu verbieten. Zu diesen gehören auch seine 1711 herausgegebenen „geistlichen Betrachtungen“, welche voll chiliastischer und mystischer Ideen sind. Unter anderm redet er von einer „Schwängerung der Natur durch den heiligen Geist“. Der wider ihn abgeordnete Professor der Theologie und Prediger Johann Fried suchte ihn von seinen Irrtümern zurückzubringen, und es soll ihm gelungen sein, ihn wider mit der orthodoxen Landeskirche zu versöhnen. Auch ein Mitglied des hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Dauts und C. A. Römelingss Weissagungen aus dem göttlichen Wort beurtheilt“, 1711. Übrigens fand er auch in England Anhang.

Vgl. Unschuld. Nachr. 1710, S. 15 ff. 1711, S. 872 ff.; Acta Erudit., Lips. 1714, pag. 90; Walch, Rel. Streitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. II, S. 794, Thl. V, S. 1051; Pfaff, Introductio in Hist. theol. T. II, p. 372; Burger, Exercitatio de sutoribus fanaticis, Lips. 1730; Zuhmann, Handb. der Rel. u. Kirchengeschichte u. d. A.

Oagenbach †.

David (דָּוִד, später auch דָּוִדִּי geschrieben, d. h. „Liebling“; griech. Δαβίδ, Δαβίδ), der zweite König Israels (nach gewönl. Rechnung 1055—1015 v. Chr.),

war der jüngste Son des Bethlehemiten Isai vom Stamme Juda, auf welchen das Königtum durch ihn bleibend überging. Weiter hinauf verfolgt seine Familiengeschichte das Büchlein Ruth (s. d. A.), welches uns die Großeltern Isais, den diebern Boas und die treue Ruth aus moabitischem Stamme kennen lehrt. Das Leben Davids selbst wird uns im Samuelis- und 1. Königsbuch mit lebendiger Anschaulichkeit und zum teil biographischer Ausführlichkeit erzählt. Aber auch die Chronik gibt nicht zu verachtende Beiträge, indem sie namentlich seine Verdienste um Kultus und Levitentum ins Licht stellt. Die Lücken sind zwar diese Aufzeichnungen aus der Lebensgeschichte Davids nicht. Auch dürfte es uns nicht zu sehr überraschen, wenn gewisse Widersprüche zwischen einzelnen für sich erzählten Partien die unabhängige Fortpflanzung derselben im Volksmunde verrieten, wie sie am ehesten bei der Jugendgeschichte Davids wahrscheinlich ist, die zum teil der Öffentlichkeit entzogen, zugleich aber Lieblingsgegenstand volkstümlicher Erzählung war. Doch verdanken wir insonderheit prophetischer Darstellung (vergl. 1 Chron. 29, 29) ein sichtlich getreues, in bewundernswertem Maße unparteiisches und gerade in ethisch-religiöser Hinsicht vollständiges Lebensbild des größten israelitischen Königs. Was aber die von der Kritik aufgezeigten Widersprüche betrifft, so betreffen sie, soweit sie nicht auf subjektiver Anschauung der Kritiker beruhen, keinen wesentlichen Zug dieses Geschichtsbildes. — Noch unmittelbarer dienen als Quelle die von David selbst hinterlassenen, meist im Psalter enthaltenen Lieder, welche freilich aus denen, die one zureichenden Grund seinen Namen tragen, auszuscheiden sind. — Dagegen haben die außerbiblischen, jüdischen und muhamedanischen Nachrichten über Davids Leben, z. B. die ergänzenden Notizen des Flavius Josephus, wenig oder keinen historischen Wert.

Den bedeutsamen Anfang der biblischen Geschichte Davids bildet seine Salbung zum König durch Samuel, den prophetischen Stifter des theokratischen Königtums, die einige Zeit nachdem Saul sein Verwerfungsurteil von Gott empfangen, in Bethlehem in aller Stille vor sich ging, 1 Sam. 16. David, damals noch ein wenig beachteter Knabe, der zu dem geringen Geschäfte des Schafhütens gebraucht wurde, dabei aber Gelegenheit fand, sein musikalisches Talent zu üben sowie seine gelenke Körperkraft und sein mutiges Gottvertrauen im Kampfe mit wilden Bestien zu stählen, wird uns beschrieben als rötlich (von Haren, was den Morgenländern als schön gilt; nach andern: von rotbrauner Gesichtsfarbe) und schön von Augen, was auf den lebhaftesten gemachten Sinn des Jungen schließen läßt. Da der Argwohn Sauls um jene Zeit schon sehr rege war, mußte Samuel ein Opfer zur Gelegenheit machen, bei welcher er dem Knaben, den ihn Gottes Stimme vor den stattlichen sieben andern Söhnen des Bethlehemiten (1 Chr. 2, 13 ff. sind im ganzen nur sieben genannt) bevorzugen hieß, das weihenbe Öl auf's Haupt goß. Zu welcher Würde derselbe dadurch designirt wurde, blieb unausgesprochen, aber die Wirkung der sinnbildlichen Handlung machte sich bald bemerklich, indem der Geist des Herrn auf ihn kam, der eben um diese Zeit von König Saul wich, sodas dieser den Anfechtungen eines bösen Geistes preisgegeben war. Gottes Hand fügte es so, das man dem trübsinnigen König gerade den durch sein Saitenspiel berühmten Hirtenknaben aus Bethlehem zufürte, welcher mit Erfolg die Friedlosigkeit desselben durch seinen bessern Geist bannte, sodas er dessen Dienst nicht mehr gerne entbehrte. — Noch offenkundigeres Verdienst um König und Volk erwarb sich der junge David durch eine Heldentat, zu welcher ihm ein Krieg mit den Philistern Gelegenheit gab, 1 Sam. 17. Das David ins Lager im Terebinthental (jezt Wadi es-Sumf) kam, wird hier mit dem Wunsche des Vaters Isai motivirt, der von den drei ältesten Söhnen, welche im Felde standen, Kunde zu erlangen wünschte und deshalb den zu seinen Schafen unterdessen Zurückgekehrten (8. 15) hinsandte. Denkbar ist es nun wol, trotz 1 Sam. 16, 21 f., das Saul, der nur zeitweise von seinen Anfechtungen heimgesucht war, ihn etwa auf die Bitte des Vaters wider entlassen hatte, namentlich als der Krieg ausbrach, für dessen ernstere Anforderungen David zu jung war, und der dem melancholischen König anderweitige Berstreuung versprach. Doch will 17, 55—58, wo Saul sich nach dem unbekanntem Jüngling erst erkundigt, den er dem Philister entgegen-

schreiten sieht, sich one Zwang mit dem R. 16 von ihrem Umgange Erzählen nicht vereinigen. Hier also wird man zu der Annahme gedrängt, daß einzelne Partien der vollstümlichen Jugendgeschichte Davids im Munde des Erzählers sich unabhängig von einander und darum eigentümlich ausgestalteten, so daß auch nach ihrer Zusammensetzung durch einen Verfasser die Fugen (vgl. 17, 12) nicht verschwunden sind. Vgl. d. Art. „Samuelisbücher“. Zu beachten ist übrigens, daß der Abschnitt 17, 55 ff., wo es den Anschein hat, als wäre Saul erst im Augenblicke des Zweikampfes Davids ansichtig geworden und hätte erst hinterher mit ihm zu reden Gelegenheit gehabt, auch zu B. 32 ff. nicht paßt, dagegen bei Weglassung von B. 55 ff., welche auch LXX Cod. Vat. samt 18, 1—5 nicht liest und Josephus nicht berücksichtigt, jeder ernstliche Anstoß schwindet. Der Abschnitt 17, 12—31, den LXX Cod. Vat. ebenfalls wegläßt, ist zwar wie 17, 55 ff. one Rücksicht auf R. 16 erzählt, läßt sich aber dem Inhalte nach mit dem übrigen one Mühe in Einklang bringen. Wellhausen (Text der Bb. Samuelis 104 f.) hält die in LXX fehlenden Stücke für spätere Einschaltungen aus einem selbständigen Flugblatt. Die Heldentat Davids selbst, welche den Grund zu seinem Ansehen beim Volke legte, bestand in der Erlegung des riesigen Philisters Goliath aus Gath, dessen mächtige Rüstung in größtmöglichem Gegensatz zu der Ausstattung des Hirtenknaben stand, der den Reden mit Stod und Schleuder anging und zu Fall brachte im Vertrauen auf den Namen des Herrn der Heerscharen, den jener lästerlich herausgefordert hatte. Damit war der Sieg der Israeliten entschieden. Der Fall des Riesen, der als eine Art Gottesgericht angesehen wurde, wog den von zehntausenden auf (vgl. 2 Sam. 18, 3), wie die im Reigen den Siegern begegnenden Frauen sangen: „Saul hat seine tausende geschlagen, aber David seine zehntausende“ 1 S. 18, 7. Dieser Preis des jungen Helden lenkte zum ersten Mal die onehin leicht zu weckende argwöhnische Eifersucht des Königs auf David. Er sprach (18, 8): „Übrig (d. h. rückständig) ist ihm nur noch das Königtum“, wobei die Erinnerung an Samuels Drohung durchschimmert. Um so fester hatte Jonathan, der tapfere, selbstlose Son Sauls, sein Herz an jenen gekettet. Davids kindlich kühnes Auftreten im Geiße des Herrn hatte ihn so eingenommen, daß er gleich nach der Schlacht (18, 3) die eigene fürstliche Rüstung ihm anlegte, was eine viel weitergehende Bedeutung erlangen sollte, als die der brüderlichen Liebe, welche es zunächst auszudrücken bestimmt war. Vgl. dazu das homerische Beispiel Il. VI, 230 ff.

Der weitere Verlauf der Jugendgeschichte Davids wurde durch jene tödliche Eifersucht des Königs und die aufopfernde Treue seines Sones bestimmt, welche freilich beide einem höhern Willen dienen mußten. Saul nahm ihn zwar in seinen Dienst und verhieß, wenn die Zeit dafür käme, ihm seine Tochter Merab zu geben, wie er dem Besieger Goliaths versprochen. Allein er wurde den feindseligen Geiße nicht mehr los. Davids Saitenspiel hatte nur noch die entgegengesetzte Wirkung, seinen Haß zu entflammen, und nur seiner Gewandtheit und der Fürsorge Gottes verdankte es der harmlose Sanger, daß der Speer des Königs ihn nicht durchborte 1 S. 18, 10; 19, 9f. Dieser ertrug bald seine Nähe nicht mehr und beschäftigte ihn im Heer. Seine Tochter Sauls erhielt ein anderer und als Michal, eine jüngere, Neigung zu David zeigte, forderte ihr Vater die Erbringung einer neuen Werbeleistung, von welcher er hoffte, sie würde dem Freier das Leben kosten. Da aber David die doppelte Zal der verlangten Philistertrophäen lieferte und sein Name mit immer größerem Ruhme genannt wurde, konnte Saul zuletzt nicht umhin, sein Versprechen zu erfüllen, wiewol sein Verdacht immer finsterner, sein Haß immer leidenschaftlicher wurde, sodasß er seinem Sidam eifriger und unerbolener nach dem Leben stellte. Unermüdblich freilich war Jonathan, um den mißtrauischen Vater zu beschwichtigen. Aber gelang ihm auch eine augenblickliche Versöhnung, so widerholten sich doch bei der Heftigkeit der Gemüthswallungen Sauls bald wider dieselben gefährlichen Auftritte. Sogar dessen Tochter vermochte ihren Gemal einst nicht anders vor dem sichern Tod zu schützen, als indem sie ihn durchs Fenster hinabließ und die Boten täuschte, welche ihn dem zürnenden König bringen sollten 1 Sam. 19, 11 ff. Bei Samuel in der Prophetenschule zu Rama fand David

den ersten Zufluchtsort, wo der Geist Gottes selber sich als Schutzmacht wider Saul und seine Sendlinge erwies. Aber David erkannte, daß bei diesem Manne nichts mehr versange, während Jonathan sich immer noch der Hoffnung hingab. Die beiden, deren Verhältnis A. 20 im hellsten Lichte erscheint, stellten eine letzte Probe *) an, wobei Jonathan selbst sein Leben aufs Spiel setzte — umsonst! Davids Tod war bei Saul beschlossen. Die Freunde trennten sich nach feierlichem Abschied, wobei Jonathan seine Überzeugung von Davids künftigen Königstum nicht verhehlte und dieser jenem liebevolle Behandlung für ihn und seine Nachkommen auf alle Zeit versprach. Dieses Versprechen wurde bei einer späteren Begegnung (1 Sam. 23, 16 ff.) bestätigt.

David blieb nichts anderes übrig, als ins Ausland zu fliehen. Nur eine Behr- rung auf den Weg und eine Waffe begehrte er auf seiner Wanderung in Nob, wo die Stifftshütte (s. d. Art.) damals stand, von dem dortigen Priester Ahimelech (s. d. Art.), welcher keinen Anstand nahm, dem angeblich vom König mit wichtiger Mission betrauten heilige Schaubrote und das Schwert Goliaths, welches demnach im Heiligtum aufbewahrt worden war, zu reichen, wofür er mit seiner Familie grausam büßen mußte. Davids Hoffnung, daß der Philistekönig Achis zu Gath ihn gerne als Überläufer aufnehmen werde, zeigte sich bald als nichtig. Die Philister erkannten in ihm zu gut den gefährlichen Feind und Besieger ihres Volkes. Nur durch das verzweifelte Mittel, daß er sich wanfönnig stellte (vgl. Ps. 34, 56), konnte er sich das Leben retten, wie denn der Zustand der Geistes- störung nicht bloß im Altertum allgemein sondern heute noch bei den Beduinen unantastbar macht. So konnte er wider ins jüdische Gebiet entfliehen, wo eine un- wirkliche Grenzgegend einige Zuflucht zu gewären schien. Dort um die Höle (nach Wellhausen vielmehr Bergfeste; 1 S. 22, 1 מְצֻרָה Fehler für מְצֻרָה) Abullam (wenn bei der Stadt Abullam Jos. 15, 35 gelegen, in der jüdischen Niederung, also nicht fern von Gath; nach der landesüblichen Überlieferung dagegen im Wadi Rharitun, also auf dem Gebirge Juda, wozu die Nähe Bethlehems und Moabs besser stimmt) fanden sich bald zu ihm mehrere hunderte von landesflüchtigen und -überdrüssigen aber auch tatendurstigen Männern aus verschiedenen Stämmen 1 S. 22, 2; 1 Chr. 12, 8. An der Spitze dieser Freibeuterschar, die bald auf 600 Mann stieg, das Stammgebiet Judas bis zum toten Meere hin durchstreichend, lebte David als Fürst one Land, der sich aber durch heldenmütige Handstreichge gegen die Feinde des Volkes immer größeres Ansehen verschaffte, z. B. durch die Entsetzung der von den Philistern bedrängten Stadt Kegila 1 S. 23. Wie er als Schutzherr dieser Gegend galt, zeigt auch die für damaliges Landrecht lehr- reiche Geschichte Nabals (1 S. 25), welcher reiche Herdenbesitzer zu Carmel (Jos. 15, 55, wovon jetzt noch Ruinen 1 Stunde südöstl. von Hebron) den durchaus billigen Anspruch Davids auf etwelchen Anteil am Ertrag der Schaffschur schnöde abwies, worauf dieser sich zu blutiger Rache aufmachte, aber durch die kluge Abi- gail davon abgehalten wurde. Ihr einsichtiges Benehmen machte auf David solchen Eindruck, daß er sie nach dem bald erfolgten Tode ihres rohen Mannes zur Gattin nahm, welche Ehre sie mit Ahinoam von Jezrel (Jos. 15, 56) teilte, wä- rend Michal unterdessen einem andern gegeben worden war. In diese Zeit des Aufenthalts Davids in den wüsten Strichen Judas fielen aber auch eine Reihe von Nachstellungen von seiten Sauls, welcher mit stetiger Besorgnis die durch seine eigene Schuld wachsende Macht Davids wahrnahm. Die undankbaren Be- wohner von Kegila hatten gute Lust, ihn dem König auszuliefern, weshalb er ihre Mauern wider meiden mußte. Einem Anschlag der Bewohner der Wüste Siph entging er nur durch den Umstand, daß der von ihnen herbeigerufene Saul durch einen Einfall der Philister sich zur Umkehr genötigt sah A. 23. Eine spätere per- sönliche Verfolgung durch Saul in der Wüste Engedi gab dem David Gelegen- heit, seine Hochachtung der Person des Gesalbten Gottes zu beweisen, welche in

*) Wie man sich die neue Anwesenheit Davids zu Gibeon, in der Residenz Sauls, die 1 S. 20, 5. 25. 27 vorausgesetzt wird, etwa denken könne, sagt Ewald, Gesch. III, 109 f.

stärkstem Widerspruch zu dem ihm schuldgegebenen Aufruhr stand. Er verschonte in einer Höhle, in welcher David mit seinen Gefärten Zuflucht gesucht hatte, das Leben seines Todfeindes, der sich allein dahin begeben, und zeigte Saul nachher zum Beweis dafür den abgeschnittenen Zipfel seines Oberkleides, was den veränderlichen König augenblicklich so rührte, daß er die Verfolgung aufgab 1. S. 24. Eine spätere Begebenheit in der Wüste Siph (1. S. 26), wo David mit einem Gefärten nächtlicher Weise in das Lager Sauls sich einschlich, ohne ihm, trotz des Zuredens seines Freundes, ein Har zu krümmen, hat mit der eben erwähnten so viel innerliche Ähnlichkeit, daß manche in den beiden Erzählungen „Doubletten“, d. h. abweichende Berichte über denselben Vorfall sehen wollen. Allein gerade die äußeren Umstände, die sich am lebhaftesten der Erinnerung einprägen mußten, sind zu verschieden, und der Wankelmuth Sauls wird auch sonst so stark bezeugt, daß eine Wiederholung der feindseligen Verfolgung trotz der hochherzigen Behandlung von Seiten Davids psychologisch sehr wol denkbar ist. Eher ließe sich in 1. S. 26 der selbe Verfolgungszug erkennen wie 1. S. 23, 19 ff. (Delitsch zu Ps. 54).

Trotz aller momentanen Umstimmungen des Königs sah sich David immer weniger in der Lage, im Vaterlande sein Dasein zu fristen, und kam so zu der Entschluß, nach Philistää auszuwandern. Aber nicht wehrlos, wie einst, begehrt er jetzt das Gastrecht der Philister, sondern an der Spitze einer erprobten Schar von 600 Mann, so daß der König Achis von Gath, in ihm einen erwünschten Bundesgenossen begrüßend, ihm die Stadt Ziklag zu Lehen gab, von wo er jedoch nicht gegen Juda und seine Freunde Ausfälle machte, wie Achis glaubte, sondern gegen die Feinde seines Volkes, Gesuriter, Girziter und Amalekiter. Achis war so sicher geworden, daß er ihn nach einem Aufenthalte von mehr als einem Jahre (27, 7) sogar zu einem Kriege gegen Israel mitnehmen wollte, allein die anderen Fürsten der Philister mißtrauten ihm nicht ohne Grund und bestanden auf seiner Entlassung, sodaß ihm die Wal zwischen dem Kampf wider sein eigenes Volk oder dem Verrat an den Philistern erspart blieb. Bei seiner Rückkehr fand er Ziklag ausgeplündert, jagte jedoch den Amalekitem die Beute wider ab. Unterdessen erfolgte Sauls Untergang. Der sieggewonte König fiel samt seinem hoffnungsvollen Sohn Jonathan auf dem Gebirge Gilboa, wo die Philister einen glänzenden Sieg errangen. David hat in dem „Bogenliebe“ 2. S. 1 dem eigenen Schmerz um den geliebten Freund wie der allgemeinen Landestrauer einen unvergänglichen Ausdruck verliehen. Da die mißliche Lage seines Volkes seine Hilfe dringend erheischte, durfte David nunmehr es wagen, auf Gottes Geheiß im Vaterlande festen Fuß zu fassen, zunächst im Süden, wo man ihn schätzen gelernt hatte. In der Stadt Hebron saß er, zunächst vom Stamme Juda als König anerkannt (2. S. 2, 11; 5, 5), während Izboseth (eig. Iisbaal), in Mahanajim im Ostjordanland residierend, das übrige Israel, so weit es sich wider dem Joche der Philister entwunden hatte, beherrschte. Als aber dieser Sohn Sauls seinen mächtigen Beschützer, den Feldherrn Abner (s. d. Art.) beleidigte, ging dieser zu David über, wurde jedoch von dessen eifersüchtigem Feldhauptmann Joab meuchlings ermordet, worüber David seine Entrüstung aufs nachdrücklichste kundgab. Auch rächte er blutig die nicht lange nachher erfolgte Ermordung seines Nebenbuhlers Izboseth.

Die unter solchen Umständen ihm von selbst zufallende Huldbigung des gesamten Israel nahm David noch in Hebron entgegen, wo er im ganzen 7½ Jahre als König residirte, während auf seine Regierungszeit in Jerusalem 33 Jahre fallen (2. S. 2, 11; 5, 4; 1 Chr. 29, 27). Da Izboseth nur 2 Jahre regierte, scheint David auch nach seiner Anerkennung durch Gesamtisrael noch eine zeitlang im judäischen Hebron verweilt zu haben (andere Möglichkeit s. Ewald, Gesch. III, 154), aber mit genialem Scharfblick erkannte er die Notwendigkeit, einen centraleren Punkt zu seinem Sitze zu machen und faßte dafür das eigentlich zum Stamme Benjamin gehörige, aber noch von den Jebusitem behauptete feste Jerusalem (damals „Jebus“ genannt) ins Auge, bei dessen Einnahme Joab sich neuerdings so auszeichnete, daß er auch über die gesamte israelitische Streitmacht fortan den Oberbefehl führen durfte. Auf dem Berge Zion erstand nun die „Stadt Davids“,

indem der König diese von Natur feste Lage durch neue Werke befestigte und seinen Palast daselbst durch Werkleute des befreundeten syrischen Königs Hiram *) (s. d. Art.) bauen ließ. Nach diesem neuen Mittelpunkte des Reiches wollte er auch die noch in Kirjath-Fearim stehende Bundeslade bringen, und bewies bei der festlichen Abholung des Heiligtums, an welcher er den rückhaltlosesten persönlichen Anteil nahm, wie er sich's zur Ehre anrechne, das Zeugnis des Herrn bei sich wohnend zu wissen. Durch einen unglücklichen Vorfall, der das Volk an die mantastbare Heiligkeit der Lade erinnerte, etwas verzögert, gelang auch diese Übersiedelung zur Freude des frommen Königs. — Was sein Verhalten zur Familie Sauls betrifft, so hatte er gleich nach der Huldigung der Stämme die ihm geraubte Michal auf sein Verlangen zurückerhalten. Daß er seines Versprechens an Jonathan eingedenk sei, bewies er an einem Iamen Sone desselben, Mephiboseth (eig. Meribaal 1 Chr. 9, 40), den er mit allen Gütern Sauls ausstattete und außerdem täglich zu seiner Tafel zog (2 Sam. 9) und auch nach seiner zweideutigen Haltung beim Aufrur Absaloms aufs schonendste behandelte (2 Sam. 16; 19). Auch schonte er ihn, als eine alte Blutschuld Sauls gegen die Gibeoniten gesünt werden mußte, indem er diesen sieben andere Glieder des früheren Königshauses auslieferte, sorgte übrigens für eine ehrenvolle Bestattung des ganzen Geschlechts (2 Sam. 21).

Die Regierung Davids auf Zion war eine überaus erfolgreiche. Zuerst und zumeist nach außen gerichtet, wie es die Zeitumstände geboten, kam doch seine Tätigkeit auch dem innern Ausbau des königlichen Gottesreiches nicht wenig zu gute. Keine geringen Proben bereiteten seiner Tatkraft die Feinde ringsum. Die kurzen Notizen, welche über seine Kriege und Siege erhalten sind, zeigen ihn mit so zahlreichen und mächtigen Feinden in Fehde verflochten, daß wol ein ganzes Menschenleben und ein Gottesmut, wie er ihn besaß, voll daran gewendet werden mußten, um sich ihrer zu entledigen. Außer den unermüdblichen Philistern, deren Siegeszuversicht er durch wiederholte Schläge gründlich gebrochen hat (2 S. 5; 8, 1 ff.; 21), machten ihm namentlich die Ammoniter zu schaffen. Einen Beweis seiner Freundschaft erwiderten sie mit herausfordernder Beschimpfung, auf die Festigkeit ihrer Hauptstadt Rabba und die Macht ihrer Bundesgenossen vertrauend. In der Tat gelang es ihnen, den syrischen König von Zoba, den mächtigen Hadad-Ader und das mit diesem verbündete Damascus sowie andere syrische Fürsten wider David ins Feld zu führen, während im Süden die Edomiter die Bedrängnis des letzteren sich zu Nutzen machten. Allein an der frommen Begeisterung der Getreuen Davids für Gott und ihren König wurde die feindliche Übermacht zu Schanden; seine Heere blieben nach allen Seiten siegreich. Die Ammoniter, deren Feste Rabba gleichfalls dem tatkräftigen Joab erlag, bekamen die ganze Strenge damaligen Kriegsbrauches zu fühlen. Und wie Edoms so wurde Moabs und Amaleks Macht gebrochen. Selbst der König von Hamath begehrte Davids Basall zu

*) Daß es derselbe gewesen, welcher Salomo beim Tempelbau änlch unterstützte, setzt 2 Chr. 2, 2, weniger bestimmt 1 Rdn. 5, 15 voraus. Eine nicht genügend aufzuhellende Schwierigkeit entsteht dann aber durch die lange Dauer der Regierung Hirams, welcher auswärtige Berichte widersprechen. Wenigstens gibt an, daß Hiram (der Zeitgenosse Salomos), Son Abibals, 53 J. gelebt und 34 J. regiert habe (bei Jos. c. Ap. 1, 18). Da er aber nach 1 Rdn. 9, 10 ff. noch 24 Jahre nach Salomos Thronbesteigung lebte, könnte er so erst in der letzten Zeit Davids dessen Mitregent gewesen sein, genauer nach Jos. c. Ap. 1, 18, 5 und Ant. 8, 3, 1 (wo sich die Angabe findet, daß Salomo im 12. J. Hirams den Tempelbau begann) etwa in den 7 letzten Lebensjahren Davids. Hat man nun auch Movers zugegeben, daß gerade betreffs der Regierungsgeschichte Davids die Ordnung bei den Erzählern keine rein chronologische, sondern vielfach durch sachliche Gesichtspunkte beeinflusst ist, so ist doch die Annahme unnatürlich, daß David erst so spät an den Bau seines Palastes gegangen sei oder auch nur den Entschluß zum Tempelbau gefaßt habe. Ewald sieht in Hiram, dem Freunde Davids, einen gleichnamigen Großvater des Freundes Salomos, Ihenius den Vater desselben, der den Beinamen Abibal geführt hätte. Die Gleichnamigkeit hätte die Verwechslung des Chronisten herbeigeführt. Änlch Vertbeau zu 2 Chr. 2, 2. Keil verwirft die Angaben des Josephus. Hitzig sucht anders zu helfen Gesch. 1, 155.

werden. — Dank diesen folgenreichen Tugenden erreichte das Gebiet Israels unter David seine größte Ausdehnung und kam den alten Verheißungen am nächsten, wonach es bis zum Euphrat reichen sollte (1 Mos. 15, 18; 2 M. 23, 31; 5 M. 11, 24). Das Siegeslied Ps. 18 = 2 S. 22 beweist, wie demütig der triumphirende König Gott allein die Ehre gab. Wie David die Mühsale des Krieges mit seinen Untertanen theilte, zeigt auch Ps. 110, welcher prophetische Spruch sein Königtum nach seiner idealen Würde auffasst. Neben seinem früh geübten Feldherrnblick gebürt aber auch der Treue und Tapferkeit seiner Leute die Anerkennung, welche die heiligen Bücher ihnen zollen. Seine Kerntruppe hatte sich schon während seiner Verbannung um ihn gesammelt und nachher in Hebron verstärkt. Dies waren die 600 Gibborim, Helden Davids, von Abisai (s. d. Art.), dem Bruder Joabs, befehligt. Während aber der ferne Krieg diese oft lange von der Person des Königs trennte, umgab ihn stets eine zuverlässige Leibwache, deren Name Krethi und Plethi (s. d. Art.) auf philistäischen Ursprung deutet, wie denn David nicht nur in Zittag sondern auch späterhin Gelegenheit hatte, aus diesem kriegerischen Volke eine Schar, die nur durch Zuneigung zu seiner Heldengestalt an ihn gefesselt war, um sich zu sammeln. Ihr Führer war Benaja (s. d. Art.). Aber freilich nur die Führung und den Kern zu einem Heer konnten diese Truppen gewären. Für so weit ausgreifende Kriege, wie sie David zu führen gezwungen war, mußte es gelingen, das ganze Volk zu vereinigen, und dies vermochte der beliebte König in seltenem Maße. Joab (s. d. Art.), bei aller Rücksichtslosigkeit und Roheit, die David vielen Kummer machte, ein überaus kriegstüchtiger Verwandter von ihm, hatte stets den Oberbefehl über das Gesamtheer inne. Den Anfang einer militärischen Organisation sämtlicher Untertanen zeigt 1 Chr. 27, 1 ff., wonach das ganze Israel in 12 Divisionen geteilt war, von welchen je eine in den verschiedenen Monaten des Jahres dem König zur Verfügung stehen sollte. Leicht kam einem David der Gedanke, diesen Heeresorganismus weiter auszubilden nach Art der eigentlichen Kriegsstaten des Ostens, auch wenn er nur auf Erhaltung der Machtstellung seines Volkes und Thrones bedacht war. In solcher Neigung ordnete er in der spätern Zeit seiner Regierung eine Volkszählung an (2 S. 24; 1 Chr. 21), wiewol eine solche Maßregel dem gesunden Gefühl der unabhängigen Israeliten und dem theokratischen Geiste widersprach. Dafs fleischliches Selbstgefühl dabei im Spiele war, sagte dem David sein eigenes Gewissen, welches ihn schlug, als er das erfreuliche Ergebnis vernahm, wonach Juda allein 500,000 (nach der Chronik 470,000, Israel 800,000 (Chron. 1100,000) wehrfähige Männer zählte. Die Strafe blieb auch nicht aus. Der treue Prophet Gad kam alsbald, um ihm dieselbe anzukündigen und deren Wal in seine Hand zu legen. Von drei Plagen, welche gleich sehr geeignet waren, das eben gezählte Volksheer zu vermindern, wählte der erfahrene König eine Seuche, eine Strafe aus Gottes eigener Hand. Diese vertilgte denn auch 70,000 Männer. Aber die tiefe Reue des schuldigen Fürsten tat dem Gerichte Einhalt. Auf Gads Geheiß brachte er ein Säuopfer auf der Tenne des Zebusiters Aravna, welches den Herrn versönte. An dieser Stelle wurde nach 1 Chr. 22, 1 der Brandopferaltar und Tempel später errichtet.

So glücklich aber David nach außen war, so erlebte er in seinem eigenen Hause schwere Demütigungen, welche er sich durch eigene Sünden zugezogen hatte. Sein schimpflichster Fall 2 S. 11 gehört in die Zeit des ammonitischen Krieges. Während das Heer vor Rabba lag, überkam den in seiner Burg zu Jerusalem weilenden König ein böses Gelüsten nach einem schönen Weibe, welches er von seinem Dache aus sehen konnte; sie hieß Bathseba und war die Frau eines im Felde stehenden treuen Kriegers Uria. Da sie ihm zu Willen war und von ihm schwanger wurde, ließ er jenen holen, um ihm Gelegenheit zu geben, sein Weib zu besuchen und so die Sache zu verbergen. Allein der Brave lagerte sich des Nachts vor der Türe und mied sein Haus, um nichts vor den Kampfgenossen vorauszuhaben. David wußte sich nun nicht anders zu helfen, als indem er dem Feldherrn durch Uria schriftliche Botschaft schickte, er möge diesen an einem tödtlichen Posten umkommen lassen. Da dies erfolgte und auch nach dem Tode des Tapfern nichts verlautete, was Davids Schuld verraten hätte, nahm er sie nach abgelauf-

fener Trauerzeit zum Weibe. Allein der Kläger stellte sich bald ein in Gestalt desselben Propheten, von dem David auch die erhebenste Aussicht empfing 2 S. 12. Nathan (s. d. Artikel) überführte ihn durch eine einfache Erzählung, welche den gerechtigkeitsliebenden Fürsten aufs tiefste empörte, der eigenen Todsfünde, sodafs er selbst sich unbewusst das Todesurteil sprach. Als jedoch David sich bußfertig beugte und seine Schuld unumwunden eingestand, schenkte ihm der Prophet im Namen Gottes das Leben. Dafs Gott seiner nicht spotten lasse, erfur er immerhin sogleich, indem sein sündlich gezeugtes Kind zu seinem großen Schmerze starb. Wie tief und anhaltend bei allem augenblicklichen Leichtfinn die Trauer der Buße bei ihm war, zeigen das Bußlied Ps. 51 (wovon nur V. 20 f. Zusatz aus exilischer Zeit) und 32, welches Lied den Frieden des Sünders atmet, der nach langem Kampfe Versöhnung mit Gott gefunden hat. So außerordentlich hat dieser Fehltritt, welcher bei gewöhnlichen Herrschern des Ostens zum alltäglichen gehört, das Gewissen des Königs erschüttert, dafs er wie kein Heiliger der Buße Ausdruck zu geben vermochte. Die morgenländische Sitte der Vielweiberei, welche David namentlich nach seiner Übersiedlung nach Jerusalem gepflogen hatte, zumal dieselbe durch das Gesetz nicht eigentlich verboten war (vgl. immerhin 5 Mos. 17, 17), hatte aber noch weitere schlimme Folgen, welche schwarze Schatten in die zweite Hälfte seiner Regierung warfen. Amnon, sein Erstgeborener, entbrannte von unbändiger Liebe zu Thamar, seiner Halbschwester, und schändete sie, nachdem er sie durch eine List in seine Gewalt bekommen hatte 2 S. 13. Diese Untat rächte Absalom, ihr wirklicher Bruder, indem er erst zwei Jahre später die Brüder zu einem Feste einlud und dort den ihm verhassten Amnon erschlagen ließ. Absalom mußte darauf den Zorn des Vaters fliehen und begab sich zu seinem Großvater mütterlicher Seite, dem König von Gesur, erlangte aber nach drei Jahren Veranstellung des ihm befreundeten Joab wider die Erlaubnis, nach Jerusalem zu kommen, wo er jedoch erst nach zwei Jahren das Angeficht seines Vaters sehen durfte. Absalom, von Wuchs und Aussehen eine königliche Erscheinung und zugleich von maßlosem Ehrgeiz, suchte sich nun die Thronfolge vor seinen Brüdern zu sichern und scheute sich nicht, dies auch auf Unkosten seines Vaters zu tun, da er wol merkte, dafs er dessen Gunst für immer verscherzt hatte. Den Leuten mit größter Herablassung bezeugend und nach dem Munde redend, wenn sie in Rechtsangelegenheiten vor seinen Vater treten wollten, suchte er sich volkstümlich zu machen und stal so das Herz der Männer Israels: „Wer setzt mich zum Richter im Lande, dafs vor mich käme Jeder, der einen Streit oder Rechtshandel hat und ich ihm zu seinem Recht verhilfe!“ 2 Sam. 15, 4. Nachdem er so vier (אַרְבַּע statt אַרְבָּעִים 15, 7 zu lesen mit Jos., Syr.) Jahre das Volk bearbeitet hatte, durfte er es wagen, einen Handstreich zur Verdrängung des alternden Königs zu unternehmen, zumal auch dessen geheimer Ratgeber Ahitophel (s. d. Art.), dessen Sprüche als Orakel galten, sich ihm zur Verfügung stellte. Ein Opferfest zu Hebron, wohin die Verschworenen und viele leicht zu Beredende von Absalom geladen worden, gab den Anlaf zu offener Schilderhebung. Absalom gelang die Verföhrung des Volkes so gut, dafs sie ihn ohne Anstand zum König ausriefen und sogar gegen Jerusalem ihm Folge leisteten. Unter solchen Umständen hielt David die Flucht für geboten, um die Hauptstadt zu schonen. Er zog mit den Kerntruppen über den Kidron in die Wüste jenseits des Ölberges. Das Geleite der Bundeslade, welche die Hohenpriester Badoq und Ohjathar mitnehmen wollten, schlug er im Vertrauen auf den unsichtbaren Gott aus. Die Priester und Husai, ein anderer Freund Davids, begaben sich nach der Stadt zurück, um ihm dort nützlich zu sein. Unterwegs (2 S. 16) gab ihm die Begegnung mit Simei, einem Manne aus Sauls Geschlecht, der das Unglück seines Feindes zu gröblicher Beschimpfung desselben benützte, Gelegenheit, seine Selbstbeherrschung und Ergebung glänzend zu beweisen. Unterdessen zog Absalom ungehindert in Jerusalem ein, indem er auf Ahitophels Rat vor alles Volkes Augen 10 Nebenfrauen Davids, welche dieser zurückgelassen hatte, sich aneignete, um sich so als den Erben der Herrschaft zu zeigen (vgl. Jos. c. Ap. 1, 15). Damit erfüllte er die von Nathan über David

ausgesprochene Strafandrohung 2 Sam. 12, 11. Doch glückte es Ahitophel nicht, den Absalom zu schneller Verfolgung seines Vaters zu bewegen, da Husai, jener heimliche Freund des Letztern, mit scheinbar sehr trübsigen Gründen zum Ausschreiten und Absalom besser überzeugte, was den gewissenlosen Ahitophel so verdross, daß er alsbald nach seiner Heimat, der Stadt Giló, ausbrach und sich dort erhängte. David erhielt durch seine Freunde Nachricht von den Vorgängen in Jerusalem und zog sich auf ihren Rat über den Jordan zurück. In Mahanajim nahm er seinen Aufenthalt. — Als es beim „Wald Ephraim“ auf jener Seite des Flusses zum Zusammenstoß der Heere kam, erschloßen die erprobten Scharen Davids unter der Anführung Joabs und Abisais und des Gathiters Ittai einen entscheidenden Sieg über Absaloms großes Volkshier. Der Empörer selbst blieb auf der Flucht mit dem Kopfe (oder seinem starken Hauptstuck) in den Zweigen einer großen Eiche hängen, in welche ihn sein Maultier hineingerannt hatte, und wurde in dieser hilflosen Lage, dem dringenden Befehl Davids zuwider, der seines Sohnes schonen wollte, von Joab mit drei Speeren durchbohrt. Schwer wurde es den Könige sich von dem Herzeleid über das Los dieses aufreuerischen Sohnes zu ermannen. Mit ebenso großer Klugheit als Milde wußte er jedoch bald die auch untereinander grollenden Stämme unter sich zu vereinigen und seine Gegner unschädlich zu machen. Der Rädelshörer Seba, welcher ihm die nördlichen Stämme abtrünnig zu machen suchte, nachdem Juda zuerst wider für ihn sich erklärt hatte, wurde in der danitischen Stadt Abel bald von seinem Schicksal ereilt. Der gewalttätige und eifersüchtige Joab hatte schon vorher Amasa, dem David an seiner Statt den Oberbefehl übergeben, aus dem Wege geräumt. So genoß David nach diesen Heimsuchungen, welche, wie ihm der Prophet gedroht, aus seinem eigenen Hause erwachsen, ein ruhiges Alter.

In dieser Zeit äußerer Ruhe beschäftigte sich David noch vornehmlich mit einem Werke, das er ohne Zweifel schon länger im Sinn getragen hatte. Schon sobald er auf dem Zion sein festes Haus einrichtete, mochte in ihm der Gedanke entstehen, auch dem Heiligtum, das er mit demselben unzertrennlich vereinigt wünschte, wie er durch die Übersiedlung der Bundeslade bewies, eine würdige Stätte bleibenden Aufenthalts zu bereiten an Stelle des der Wanderung angemessenen h. Zeltes. So berichtet denn auch 2 S. 7 gleich im Anschluß an jene Einholung der Bundeslade von dem Entschluß Davids, einen Tempel zu bauen, wiewol an die Ausführung ernstlich erst gedacht werden konnte, als die äußeren Feinde nicht mehr die volle Tatkraft des Königs in Anspruch nahmen. Sein prophetischer Ratgeber Nathan, welchem er diesen Plan vorlegte, sprach sich menschenlicher Weise zunächst erfreut darüber aus, brachte aber Tags darauf dem Königen den göttlichen Bescheid, welcher ihn daran erinnerte, wie wenig dringend für den Herrn dieses Bedürfnis sei, weshalb erst sein friedlicherer Nachfolger ihm ein Haus bauen soll. Hingegen wolle Er, der Herr, dem David ein Haus bauen, das für alle Zeit Bestand haben solle. Seiner Nachkommenschaft solle der Thron auf immer verbleiben. Trotz aller väterlichen Züchtigungen werde Er seinen Samen als unveräußerlichen Sohn ansehen und ihn nie völlig verwerfen, wie er mit Saul getan. Die demütig gläubige Antwort Davids an den Herrn steht 2 S. 7, 18 ff. An Fürsten und Völker proklamirt wird dieses unerhörte Kindschäftsverhältnis, in das Gott seinen Gesalbten aufgenommen, Ps. 2. Zwar scheint 2 S. 7 aus sachlichen, nicht chronologischen Gründen so weit vorn zu stehen, da B. 1. 9 auf spätere Zeit deuten; dem widerspricht aber, daß Salomo nach B. 12; 1 Chr. 22, 9 noch nicht geboren war. Und mag auch die definitive Bestimmung, daß erst Davids Nachfolger den Tempel bauen solle, in der späteren Hälfte seiner Regierungszeit kund geworden sein, jedenfalls haben wir anzunehmen, daß David schon vor jenen weitaussehenden Kriegen seine einzigartige messianische Würde durch Prophetenmund inne geworden war und daß eben dieses Bewußtsein von der Unvergänglichkeit seines Hauses und seiner Stadt, sowie vor allem sein inneres Verhältnis zu dem Herrn der Heerscharen ihm damals die ungemaine innere Kraft und Kühnheit verlieh. Dies wird durch Ps. 110 bestätigt. — Der Darstellung des Chronisten zufolge hat nun David, was auch von vornherein

wahrscheinlich ist, zumal gegen den Schluss seiner Regierung das ihm so sehr am Herzen liegende Werk des Tempelbaues, welches sein Nachfolger ausführen sollte, auf alle Weise vorbereitet. Er bestimmte dafür den Platz (s. oben), stellte nach göttlicher Unterweisung ein Modell auf und stiftete einen Vauschatz, in welchen zum großen Teil die reiche Kriegsbeute fiel, wozu er aus seinem Privatschatze große Summen hinzufügte und die Reichen unter seinen Untertanen, seinem Beispiel folgend, Erhebliches beisteuerten. Auch die Beschaffung des zum Teil ausländischen Materials begann nach 1 Chr. 22, 2 ff. schon unter David. Dafs dieser auch dem Gottesdienste nach seiner künstlerisch-musikalischen Seite besondere Aufmerksamkeit widmete, läßt sich schon aus seiner individuellen Begabung für die Musik und seiner eifrigen Teilnahme am Gottesdienst schließen. Er begnügte sich denn auch nicht, das Psalmlieb, das zunächst seiner innersten persönlichen Art entsprungen war, im Hinblick auf den Gemeindegottesdienst zu pflegen, sondern gestaltete auch nach 1 Chr. 15, 16 ff. das levitische Gesangswesen und reorganisirte überhaupt den Dienst der Leviten (R. 23), wie es durch die bleibende Einrichtung des Heiligtums notwendig geworden war. Vgl. zu den musikalischen Leistungen Davids außer 1 Chr. 23, 5 und 2 Chr. 29, 25 auch Amos 6, 5. Siehe die Art. „Musik b. d. H.“ und „Psalmen“.

Als es mit Davids Leben sichtlich zur Reize ging, tat sich sein Son Abonias in ähnlicher Weise hervor wie einst Absalom, indem er sich mit einer Leibwache umgab und sich der Gunst einflussreicher Personen wie Joabs und Ebjathars verscherte. Alter und Leibes Schönheit schienen ihm den nächsten Anspruch auf den Thron zu verleihen. Beim Brunnen Rogel, südlich von der Hauptstadt, fand die Opferfestlichkeit statt, welche zu seiner Erhebung ausersehen war. Allein die treuesten, weisesten und tatkräftigsten Freunde und Diener Davids wünschten, wie dieser selbst, Salomo (s. d. A.), den zweiten Son Bathsebas, als seinen Nachfolger zu sehen. Da der Prophet Nathan und Bathseba den alten König auf die Gefahr aufmerksam machten, welche von dem eigenmächtigen Anschläge Abonias drohte, sprach David unzweideutig wie schon früher seinen Willen aus, daß Salomo König werde und traf sofort Anstalten zu seiner öffentlichen Anerkennung durch das Volk, welche gleichfalls in der Nähe der Stadt geschehen sollte. Der Jubelruf der huldigenden Menge überraschte die Freunde Abonias, welche ihre Sache nun verloren sahen und sich davonmachten. Die Chronik gibt noch eine ausführliche Rede, worin David seinem Nachfolger den Tempelbau als das große Werk seines Lebens empfohlen habe, und es ist daran nicht zu zweifeln, daß David bei der Wahl seines Nachfolgers hauptsächlich durch die Rücksicht auf diese Aufgabe desselben bestimmt wurde. 1 Kön. 2 teilt noch Ratschläge mit, welche der sterbende König in Hinsicht auf gewisse Personen dem Thronfolger gab. Ein Todesurteil empfiehlt er ihm über Joab und Simei, welche zu bestrafen David durch gewisse Rücksichten gehindert war. Mit dem Amtsantritt eines neuen Königs hörten solche auf und David hielt es weder für recht noch für klug, daß Joabs unerhörte, frevelhafte Gewalttätigkeit oder Simeis glühender Haß gegen das Herrscherhaus länger geduldet würden. Dagegen empfahl er die erprobten Freunde dem Salomo. — Als letzte Worte Davids wird 2 S. 23, 1 ff. ein Orakelspruch angeführt, der uns zeigt, wie der tatenreiche, vielgeprüfte König aus diesem Leben schied. Dieser Spruch, sein eigentliches Testament, ist mehr als eine zur Gottesfurcht manende Lebensregel für Könige; es ist, wie die feierliche Einleitung verlangt, ein wirklicher Seherblick in die lichte Zukunft seines Hauses, dessen Glanz erst im Aufgehen, dessen Stamm erst im Aufsprossen begriffen ist, während er scheidet. David starb ungefähr 70 Jahre alt. Seine Kraft war durch die unerhörten Anstrengungen verhältnismäßig frühe aufgezehrt worden. Begraben wurde er in seiner Stadt auf dem Zion. AG. 2, 29. Vgl. Jos. Ant. 7, 15, 3; 13, 8, 4; 16, 7, 1.

Der Charakter Davids ist sehr verschieden beurteilt worden. Während seinem Volke in der Folgezeit das Bild seiner Person und Zeit, zu welcher es mit größter Sehnsucht zurückschaute, sich in idealerem Lichte darstellte, und in den Augen der christlichen Kirche Davids leibliche und typische Verwandtschaft mit

dem größeren Davidssohn ihm einen einzigartigen Nimbus verlieh, haben in neuerer Zeit einzelne sich darin gefallen, durch einseitige Hervorhebung seiner Schwächen und Sünden ohne Rücksicht darauf, wie weit sie der Zeit selbst zur Last fallen, ein Herrbild von ihm zu zeichnen; so Bayle, Voltaire, Zindal, Reimarus. Die keineswegs schmeichelnde Darstellung der prophetischen Zeitgenossen Davids setzt uns in den Stand das Richtige zu treffen, wozu denn auch die besonnene Wissenschaft mehr und mehr zurückgekehrt ist. Sie lehrt uns in David vor allem einen genialen Regenten erkennen, der durch eine seltene Vereinigung von Gaben und Tugenden befähigt war, seinem Volke das Große zu leisten, dessen es in dieser Zeit bedurfte. Persönliche, auf unerschütterlichem Gottvertrauen ruhende Tapferkeit, gelenkte Kraft und Geistesgegenwart machten ihn zum Helden der Helden. Seine politische Klugheit, welche keine gemeine Schlaueit war, sondern stets im Dienste eines hohen Zieles stand, bewies er auf Schritt und Tritt. Nur mit ihrer Hilfe gelang es ihm von Anfang bis zu Ende, die launisch auseinanderstrebenden Stämme unter einem Scepter zu vereinigen. Dabei war er von glühender Liebe und Anhänglichkeit gegen sein Volk und Land erfüllt, welches meidet zu müssen ihm die schwerste Entbehrung war und welchem zu dienen er auch in den schwierigsten Tagen seines Lebens nicht aufhörte. Wie er des Volkes schonte (2 S. 23, 17), so schonte aber auch das Volk seiner, wol wissend, daß er der gute Genius des Landes sei, mit welchem das Licht Israels erlöschen würde (2 S. 18, 3; 21, 17). Von Jugend auf war er, seinem Namen entsprechend, der Liebling aller (1 S. 18, 16) und alle Schatten, welche unglückliche Verwicklungen auf sein Verhältnis zum Volke warfen, vermochten es nie auf die Dauer zu trüben. Diese unverwüßliche Liebe der Untertanen zu ihrem König rührte eben nicht bloß von seinem gewinnenden leutseligen Wesen her; sie hatte einen tieferen Grund in der unbedingten Gerechtigkeit und Billigkeit, die er Freunden und Feinden, Starke und Schwache gegenüber bewies (2 S. 3, 36; 8, 15); vgl. die Charakteristik Jos. Ant. 7, 15, 2. Aber alle diese Herrschertugenden waren Früchte der Gottesfurcht, der kindlich innigen Frömmigkeit, welche David als das tiefste Geheimnis seiner Kraft bis ins Alter durch alle Klippen und Schiffbrüche hindurchgerettet hat. Ihr verdankte er selbst und sein Volk, was er diesem war. Sein Gehorsam und Vertrauen gegen den Herrn, dessen Geist ihm einst durch Samuel vermittelt worden, wurden so geübt und gestählt in der schweren Leidenschule, in welche ihn die Eifersucht Sauls versetzte, daß diese Hingebung an den Herrn der Grundzug seines Charakters geworden und geblieben ist selbst inmitten der Versuchungen des königlichen Hoflebens und der Heimlichungen an der eigenen Familie, so daß Gott ihn mit Auszeichnung „meinen Knecht David nennt und er im Unterschiede von Saul ein Mann nach dem Herzen Gottes heißt (1 S. 13, 14). Nicht als wäre David ohne Fehler gewesen. Er hatte Mühe, sein leidenschaftliches Blut zu bezwingen bei Wallungen des Hasses oder der sinnlichen Liebe. Ihm mangelte augenblicklich die volle Lauterkeit und die Kraft auch in Tagen, wie sie nicht verzeifelter gedacht werden konnten, von seiner Zunge jedes unware Wort fern zu halten. Ihn wandelte etwa auch einmal ein Ehrgeiz an, der ihm nicht zur Unehre gereicht, aber vor dem heiligen Gott strafbar erschien. Aber das David Eigentümliche ist, daß so oft er durch solche Versuchungen zu Fall gekommen war, er sein Herz der ernstesten Buße nicht verschloß, sondern vor dem richtenden Wort des Herrn sich aufs tiefste beugte und erst wider Frieden fand, wenn die Schuld bekannt und wo möglich gut gemacht war. Keine Demütigung erschien dem Fürsten zu schwer, wenn sein Gewissen ihn anklagte, und daß sein Gewissen zart war, bezeugen Worte wie die 1 S. 22, 22; 24, 7 gesprochenen. Es ist daher völlig verkehrt, wenn man aus einzelnen schweren Fehlstritten, welche uns zeigen, wohin David ohne seine demütige Bußfertigkeit geraten wäre, einen Hauptzug seines Charakters macht und ihn so mit gewalttätigen wollüstigen Despoten des Orients, bei denen solche Vorgänge an der Tagesordnung sind, in eine Reihe stellt, etwa gar daran erinnernd, daß auch bei solchen eine gewisse Bigotterie nicht selten sich finde. Daß die Frömmigkeit Davids eine tiefinnerliche war, wird niemand angefihts der ungeschminkten Darstellungen der

biblischen Geschichtsbücher leugnen können und noch schlagender beweisen dieselbe seine eigenen Worte und Lieder. Kann auch ein im Grunde gottloser und ruchloser Mensch frömmelnde Weisen annehmen, so läuft es doch aller Geschichte des menschlichen Geistes zuwider, daß der geniale Schöpfer einer Poesie, wie die Psalmen sind, als welcher David von der vielseitigen Überlieferung einstimmig bezeichnet wird, soll ein sinnlicher, blutdürstiger, gewissenloser, eigennütziger Heuchler gewesen sein. Jede Charakteristik, welche mit dieser wolbezeugten Tatsache nicht rechnet, ist eine subjektiv willkürliche, und bezeichnend ist z. B., daß Seinede, der neuerdings in seiner Darstellung Davids die Pamphletisten nachamt, sich genötigt sieht, selbst das „Vogelied“ und alle Psalmen, die Davids Namen tragen, allem Zeugnis der Überlieferung und allen inneren Kriterien zum Hon ihm abzusprechen. Abgesehen davon verfällt er wie auch Dunder (Gesch. des Alterth., Bd. II, 4. A., 1874) in den schon von Dillmann als unwissenschaftlich gerügten Fehler, aus den Angaben der Quellen einseitig das David Ungünstige oder solches, was zu seinen Ungunsten sich ausdeuten läßt, hervorzuheben. Wissenschaftlicher und darum billiger urtheilen über David H. Ewald, Dillmann, Diestel, selbst Winer, Hitzig u. a.

Fassen wir schließlich die epochemachende Bedeutung ins Auge, welche Davids Person und Regierung für sein Volk und die Entwicklung des alten Bundes überhaupt hatten, so geht sie weit darüber hinaus, daß er nach außen die größte Macht entfaltete und im Innern die vollkommenste Ordnung wenigstens anbanke. Was David auszeichnet, ist sein besonderes Verhältnis zum wahren König Israels, dem Herrn der Heerschaaren, wie Gott in dieser Zeit mit Vorliebe genannt wird. Während Saul mehr und mehr von dem unbequemen Joche, das ihn an die eigene Untergebenheit unter einen höheren Herrn erinnerte, frei zu werden trachtete, zeigt sich bei David zuerst und am vollkommensten das Königtum in theokratischem Sinn und Geist, d. h. in rückhaltloser Anerkennung des höheren Herrschers, den der sichtbare König vor dem Volke nur zu vertreten hat, wie er dieses vor Jehovah vertritt, indem der „Gesalbte des Herrn“ in seiner Person das Verhältnis zu Gott am reinsten und innerlichsten verwirklicht, in welchem eigentlich das ganze Volk zum Bundesgott stehen soll als dessen Knecht und Sohn zugleich. Außerlich gibt sich dieses harmonische Verhalten des Königs David kund in dem guten Verhältnis, in welchem er, der selber priesterlich zu dienen und prophetisch zu reden verstand, zu den Trägern des Priestertums und Prophetentums stand. Vollendet freilich ist dieses heilige Königtum auch in Davids Person noch nicht. Die Idee, deren Träger er nach prophetischen Aussprüchen wie Ps. 110 und 2 ist, hat sich in ihm noch nicht völlig und rein verwirklicht. Es ist aber eine göttliche Idee, die sich noch vollkommen realisiren wird, daher von dieser vorläufigen Verwirklichung die Weissagungen ausgehen, welche von der dereinstigen Vollendung des Gottesreiches reden. Ein Erbe des Hauses David soll als mangelloser Mittler zwischen Gott und seinem Volke künftig walten. Die messianische Weissagung ist fortan durch Gottes Spruch an das Haus Davids gebunden.

Neuere Litteratur über David: H. Ewald, Gesch. Isr. (3. A., 1866) III, 76 ff. — Hitzig, Gesch. d. V. Isr., 1869, I, 135 ff. — F. F. Stähelin, Das Leben Davids, 1866. — Seinede, Gesch. des V. Isr., 1876, I, 283 ff. — Vgl. die Art. von Hitzig, (Hall. Encycl.), Winer (RWB.), Stanley (bei Smith, Dictionary of the Bible), Dillmann (bei Schenkel), Diestel (bei Riehm).

v. Drelli.

David von Dinant, an der Maas, lebte am Anfang des 13. Jath. und war Magister der Künste und der Theologie an der Pariser Universität (regebat in artibus et in theologia. Bulaeus, Hist. Univ. Paris., III, 678). Auch soll er sich damals am römischen Hofe aufgehalten und durch seine spitzfindige Dialektik die Gunst des Papstes gewonnen haben (circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbabat. Erat enim David subtilis ultra quam deceret. Chron. anon. Laud. canon., bei Bouquet, Recueil des histor. des Gaules, XVIII, 715). Dieselbe Quelle berichtet, daß er, nach einer allgemein verbreiteten Ansicht (ut creditur), der Urheber der heterodoxen

Spekulation zu seiner Zeit gewesen ist, und daß Amalrich v. Bena und andere damalige Ketzer aus seiner, leider verlorenen Schrift Quaterni (oder Quaternuli, wie sie das Synodaldekret v. J. 1209 nennt) ihren Irrtum geschöpft haben. Mit vollem Rechte unterscheidet aber schon Thomas Aquinas die davidische Lehre von der des Amalrich und seiner Anhänger: . . alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricanorum. Sed tertius error fuit David de Dinanto qui stultissime posuit Deum esse materiam primam (Summa theol., I, qu. 3, art. 8). Trotzdem haben einige neuere Denker Dinanter zu einem Schüler des Amalrich gemacht; dieser Annahme ist Krönlein zuerst und mit überwiegenden Gründen entgegengetreten. Beide gleichzeitigen Lehrensysteme mögen sich in gewissen Punkten äußerlich berühren; von einer Abhängigkeit des einen vom anderen ist aber keine Spur zu finden. Ebensonenig darf von einer Benutzung, vielleicht selbst von einer Kenntnis der Schrift des Erigena bei David die Rede sein, obgleich nicht wol bezweifelt werden kann, daß das Exemplar der Quaterni, das Albertus magnus gebraucht hat, die falsche, an Erigena's De divisione naturae erinnernde Überschrift Liber de tomis sive de divisionibus getragen; daher kommt es, daß die Schrift Davids mehrmals bei Albertus unter diesem Namen angeführt wird. Die wahre Benennung dieses Buches mag wol in der inneren Anlage desselben ihre Erklärung finden. Es bestand, wie die erhaltenen Bruchstücke hinlänglich beweisen, aus einer Anzahl kleinerer oder größerer, ziemlich lose aneinandergereihter Paragraphen (quaterni, quaternuli), in welcher der Grundgedanke des Verfassers jedesmal von einem verschiedenen Gesichtspunkt aus und in einer etwas veränderten Fassung nach der aristotelischen Dialektik entwickelt war, die aber beinahe alle auf dieselbe, gleichsam stereotyp wiederkehrende Schlußformel hinausliefen: ergo Deus et *νοῦς* et *ἔλν* unum sunt. Nach Alberti Summa de creaturis II, tr. 1, qu. 5, art. 2, rührt diese Form nicht von David selbst, sondern von seinen Schülern, von „Theologen“ her, die wahrscheinlich das ursprüngliche Buch des Meisters excerpiert haben: . . ergo *νοῦς* et *ἔλν* et Deus sunt idem. Ista rationes inveniuntur in libro David Manthensis (Dinantensis?) per theologos facto, qui totus est haereticus, et in quodam libro Alexandri cujusdam graeci. So ließe sich der Ausdruck erklären: (liber) de doctrina mag. David de Dinant (im Statutum Roberti v. J. 1215, bei Bulaeus, o. c., III, 81). Einer dieser Schüler, Namens Balduin, disputierte mit Albertus (Summa theol. II, tr. 1, qu. 4, m. 4); die Sätze, welche hier von ihm erwähnt werden, beweisen, daß er sich streng an die Lehrweise des Meisters gehalten, dessen Gedankenkreis aber keineswegs erweitert hat, weil derselbe, von David selbst zum Abschluss gebracht, einer Bereicherung und Fortbildung überhaupt nicht fähig war.

Quellen zur Kenntnis der Lehre Davids, bei Albertus magnus, Summa theol. I, tr. 4, qu. 20, m. 2; — I, tr. 6, qu. 29, m. 1, art. 2; — II, tr. 1, qu. 4, m. 3 u. 4; — II, tr. 1, qu. 5, art. 2; — II, tr. 12, qu. 72, m. 4, art. 2 — Summa de creat., II, tr. 1, qu. 5, art. 2. Thomas Aquinas (Comment. in IV libb. sentent. P. Lomb. II, dist. 17, qu. 1, art. 1, solutio) faßt dieselbe so zusammen: Divisit (David) res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit *ἔλν*, primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit *νοῦς* vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem. Ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Dem allem nach unterschied David drei Klassen von Wesen: die ewigen Wesen oder die himmlischen Urbilder, die geistigen Wesen oder die Seelen und die materiellen Wesen oder die Leiber. Gott als primum efficiens, die *ἔλν* als primum suscipiens gedacht, und zwischen ihnen der *νοῦς* mit der Fähigkeit, sich reell und wesentlich mit seinem Objekte zu vereinigen (intellectus et intelligens secundum actum est res intellecta), sind die immanenten Prinzipien dieser drei Kategorien von Wesen. Da aber diese Prinzipien nur absolut, d. h. formlos gedacht werden können, und andererseits alle Differenzen rein formaler Art sind (omnis differentia est a forma), so müssen Materie, Geist und Gott identische

Größen sein, weil es nur ein Absolutes und Formloses geben kann. So ist David, durch systematisches Abstrahiren aller Unterschiede in der Welt, und, wie es ihm Albertus zum Vorwurf gemacht hat, durch die *petitio principii*, alle Differenzen seien nur unter der Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriffes denkbar, in welchem sie sich selbst wider aufheben (*procedunt Alexander et David ac si omnia distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant*), zur Idee eines alleinigen, allseitig verbreiteten Urwesens gelangt, dem alle drei Namen Gott, Geist und Materie auf gleiche Weise zukommen, und welches als unterschiedsloses Sein das Prinzip aller konkreten Existenzen ist. Dieser strenge Monismus, welcher die Gegensätze des altgriechischen Materialismus, des platonischen Idealismus und des christlichen Gottesbegriffs zu versöhnen strebt, konnte nur eine auf dem Wege der logischen Abstraktion vollzogene Wegräumung der philosophischen Probleme zur Folge haben, keine Lösung derselben bringen. Es ist also keineswegs als „ein Fortschritt in der Entwicklungsgeschichte der pantheistischen Lehre des Mittelalters“ zu nennen, „wenn David den philosophisch noch unüberwundenen Rest des Dualismus zu überwinden versucht, indem er bemüht ist, die Materie aus der ersten Ursache abzuleiten, ohne dabei den Standpunkt des Idealismus zu opfern“, wie Preger sich ausdrückt. Unserer Ansicht nach wird man diesem spitzfindigen, und im Grunde absolut fruchtlos gebliebenen Spekuliren eher gerecht werden, wenn man es einfach als ein kühnes, zwar geschickt angelegtes und mit bewunderungswürdiger Geistesstärke ausgeführtes, zu seiner Zeit aber keineswegs gefarlos und unanständig gewesenes Meisterstück der dialektischen Kunst betrachten will, an dem sich ein Papst wie Innocenz III. desto unbefangener hat beteiligen können, als es sich im Grunde nur darum gehandelt hat, die eigene Gewandtheit im Aufstellen scharfsinniger Unterscheidungen zu zeigen: mußte doch der einmal gewonnene Lehrsatz durch eine Reihe von Schlüssen festgesetzt werden, die von jedem der drei Prinzipien naheinander ausgehend, die Identität derselben zur Evidenz erheben sollten. An und für sich betrachtet, darf übrigens eine Lehre, in welcher der Begriff des Werdens in seiner metaphysischen und vor allem in seiner ethischen Tragweite so gänzlich hinter dem des unbeweglichen, starren Seins zurücktritt, schon deswegen kaum anders als ein vorübergehendes Zurücksinken des Denkens nach jenen Elementarformen der altgriechischen Weisheit und speziell der ionischen Schule genannt werden, auf deren Vertreter Anaximenes und seine Geistesverwandten im Altertum sich David mit Vorliebe berufen hat. Darum ist diese Lehre auch nicht im Stande gewesen, einen dauerhaften Einfluß auf die wissenschaftliche Spekulation, geschweige denn auf das Volksleben im Mittelalter auszuüben.

Strenger als es der Papst getan, beurteilte die Pariser Synode vom Jar 1209 das System des Dinanters. Sie beschloß, daß die Quaternuli dem Bischofe von Paris ausgeliefert und verbrannt werden sollten (*Martène, Thes. nov. anecd. IV, 163*). Sechs Jare später erneuerte der päpstliche Legat Robert de Courçon das Verbot, diese Schrift zu lesen (s. oben). Nach einer neulich von Preger mitgetheilten Quelle soll sich David durch eine eifrige Flucht ins Ausland der Strafe entzogen haben, die über ihn verhängt worden wäre, wenn man ihn in Frankreich ergriffen hätte. Wann und wo er gestorben, ist unbekannt.

Vgl. Krönlein, *Amal. v. Vena u. David v. Dinant*, Stud. u. Krit. 1847, I, Heft 2; — Preger, *Gesch. d. deut. Mystik*, Leipzig 1874, I, 184 f. u. 467; — Hauréau, *De la phil. scolast.*, Paris 1850, I, 414 s.; Jundt, *Hist. du panthéisme populaire*, Paris 1875, 14 s. A. Jundt.

Debora, דְּבִרָה, „Viene“; vgl. Emma, *Imme. LXX Αεβόρα, Αεββώρα*. —

I. Amme der Rebekka, folgte dieser bei ihrer Vermählung mit Isaaq aus Mesopotamien nach Canaan, wo sie ihre Herrin überlebte und von deren Lieblingssohn Jakob unter einer Eiche unterhalb Bethel, die seitdem den Namen „Klageeiche“ führte, begraben wurde. 1 Mos. 24, 59; 35, 8.

II. Prophetin und Richterin in Israel, aus einem der nördlichen Stämme, Ehefrau Lappidoth's. Während der canaanitische König Jabin von Hazor

das offene Land beherrschte, waltete sie auf dem Gebirge Ephraim als Richterin, indem ihre prophetische Begabung sie dazu befähigte und vor dem Volke legitimierte. Sie sprach Recht unter der „Debora-Palme“ zwischen Bethel und Rama, schwerlich, wie Ewald (Gesch. I, 421) meinte, demselben Baum, der 1 Mos. 35, 8 „Klageeiche“ genannt wird. Zwanzig Jahre hatte der Druck des Feindes schon auf dem Lande gelastet, als Debora in göttlicher Begeisterung zum Befreiungskampfe rief. Den Barak aus Kedesh in Naphtali forderte sie auf, mit 10,000 Mann aus den Stämmen Sebulon und Naphtali, zu denen sich im Verlauf nach Richt. 5 noch andere gesellten, auf dem Labor Stellung zu nehmen, um von dort aus den feindlichen Feldherrn, der seine besonders durch 900 Eisenwagen furchtbare Streitmacht in der Kisonebene aufstellen werde, zu überfallen. Barak gehorchte erst, als Debora sich bereit erklärte, mit ihm zu ziehen, empfangt aber von ihr zugleich den prophetischen Bescheid, er werde um dieser kleingläubigen Zaghaftigkeit willen einem Weibe den Siegespreis überlassen müssen.

Über den nun erfolgenden Entscheidungskampf haben wir zwei durch eigentümliche Einzelheiten sich unterscheidende, also von einander unabhängige Berichte, welche sich ergänzen: die prosaische Erzählung Richt. 4 und den Siegesgesang der Debora R. 5. Aus beiden ergibt sich, daß durch den todesmutigen Ansturm des israelitischen Fußvolkes, welches, die sichere Stellung auf dem Berge verlassend, sich ins Tal hinabstürzte, das gewaltige, reißige Feindesheer bei Thaanach und Megiddo völlig geschlagen wurde, so zwar, daß ein Ungewitter Gottes, dem vergleichbar, in welchem Er sich am Sinai einst offenbarte (5, 4 ff.), die canaanitischen Kriegswagen in wilde Verwirrung brachte und der durch den heftigen Gewitterregen ausgetretene Kison der schwer gerüsteten, unordentlichen Masse ein nasses Grab bereitete. Rf. 83, 10. Dies scheint namentlich in dem Engpaß von Harotie eingetroffen zu sein, in welchem wir mit Thomson (The Land and the Book 436) Harofeth Gojim, das Hauptquartier Siseras erkennen können, wenn nicht 4, 7. 12 für dieses eine weitere Entfernung vom Kison verlangt. Folgte dergestalt die Flucht der Hauptmasse dem Laufe dieses Flusses, so floh dagegen Sisera selbst allein zu Fuß über das nördliche Gebirge. Denn er kam am Zelte der Jael vorbei, welche zu einem bei Kedesh zeltenden Zweige des Keniterstammes gehörte. Wol liegt es nahe, dabei und auch 4, 10 an einen im Stamm Jaschar (1 Chr. 6, 57; vgl. Jos. 12, 22) gelegenen Ort zu denken (so Pressel zu Sacharja S. 332); allein Jos. 19, 33 entscheidet für Kedesh in Naphtali. Ganz erschöpft langte der unglückliche Feldherr dort an und fand im Zelte der Jael zwar gastliche Aufnahme, aber auch den schimpflichen Tod durch die Hand seiner Wirtin, welche offenbar ein gerechtes Gottesurteil in der Niederlage des Zwingherrn erblickend, daselbe an seiner Person zu vollstrecken sich über die Rücksichten weiblicher und nationaler Sitte hinwegsetzte. So kam sie dem nachteilenden Barak zuvor und gewann den Siegespreis nach dem Spruch der Seherin.

Das Triumphlied, welches Debora unter Mitwirkung Baraks auf diesen entscheidenden Sieg gesungen hat, trägt so sehr das Gepräge der Ursprünglichkeit, daß die Kritiker ziemlich einstimmig es als authentisches Zeugnis für diese Begebenheiten anerkennen. Sprache und Klangweise sind eigentümlich und altertümlich. Und schon an der Fülle konkreter Einzelheiten scheitert jeder Versuch, diese Vorgänge in mythische Einkleidung etwa eines Naturereignisses (so Grill) zu verflüchtigen. Dieses prächtige Lied ist wie ein eherner Spiegel, der uns die Zustände jener Sturm- und Drangperiode in scharf gezeichneten Zügen erkennen läßt. Die Drangsale der jüngsten Vergangenheit und das neuerwachte Heldentum der Gegenwart, die äußere Zerfahrenheit der Stämme, aber auch ihr Wett-eifer beim Befreiungskampfe in dem Namen und der Kraft des gemeinsamen Gottes treten uns hier lebhaftig vor Augen. Die Darstellung selbst bekundet den schneidigen Witz, aber auch den heiligen Ernst, welcher dem jugendlichen Volke eigen war. Und neben der ungestümen Wildheit der Zeit macht sich ein zartes, echt weibliches Gefühl darin bemerkbar, welches uns in der Sängerin die „Mutter in Israel“ erkennen läßt. Anfang und Ende aber bildet der Ausblick zu dem majestätischen Gott, der seine einst am Sinai kundgewordene Herrlichkeit auf

neue geoffenbart hat an seinen Feinden. — Die Litteratur zum Liebe und der Geschichte Deboras s. bei Bachmann, Das Buch der Richter I, 2, 1869, S. 298 ff. u. S. 243. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T.'s II, 73 ff.

v. Orelli.

Decius. Gaius Messius Quintus Trajanus Decius, am Ende des zweiten Jahrhunderts zu Budalia unweit Sirmium in Niederpannonien geboren, war auf dem Wege des Kriegsdienstes zu hohen Ehren emporgestiegen und unter Philippus Arabs römischer Senator geworden. Als sich im Jahre 249 die Legionen in Mösien und Pannonien empörten, wandte sich Philipp in großer Verzagttheit an den Senat. Da erbot sich Decius zu dem Versuche, die Aufriurer zu unterwerfen. Er erhielt den Auftrag, dies zu tun, und bemühte sich, ihn auszuführen; aber die Truppen zwangen ihn, die kaiserliche Würde selbst anzunehmen. Diese Würde behauptete er im Kampfe mit Philipp, der in der Schlacht bei Verona fiel. Decius bestieg den Thron mit großen Plänen. Das Reich sollte in seiner alten Ausdehnung und in allen seinen Theilen wirklich von Rom beherrscht und regiert werden und das so zunächst kräftig zusammengehaltene und von inneren und äußeren Feinden befreite Reich sollte weiter von innen heraus umgebildet werden durch Widererweckung oder doch neue Pflege altrömischen Geistes, altrömischer Institutionen und altrömischer Religion. Zur Erreichung des ersteren Zieles hatte Decius viel zu tun; er hatte Bürgerkriege zu unterdrücken und Einfälle von Barbaren zurückzuweisen. Er hatte Gegenkaiser zu besiegen und herrschsüchtige Unterfeldherren niederzuhalten. Er theilte die Herrschaft, setzte Cäsaren ein und schickte sie in die Provinzen. Dadurch gefährdete er freilich wiederum die Einheit und Macht des Reiches. Es mußte deshalb wenigstens mit Entschiedenheit alles aus dem Wege geräumt werden, was diese Gefahr vergrößern konnte. Das war vor allem das Christentum, diese äußerst zahlreiche und durch alle Regionen verzweigte Assoziation. Decius folgte nur dem Trajan, dessen Namen er auch trug, indem er dem Christentume als einer Heterie feind wurde. Dem andern der oben angegebenen Ziele suchte sich Decius durch folgende Schritte zu nähern. Er machte sich um die Stadt Rom verdient dadurch, daß er sie schmückte und befestigte. Er ehrte den Senat. Er erneuerte das Amt des Censors. Er trat als Rächer der alten versäumten Götter auf. Das fürte ihn in den Kampf gegen die fremde, neue, unerlaubte Religionsform, welche Denken und Tun umgestaltete, die Tempel öde machte und bereits einen Stat im State geschaffen hatte. So geschah es, daß Decius den Plan faßte, das Christentum auszurotten, und im Jahre 250 eine allgemeine Verfolgung gegen dasselbe anordnete. Diese Verfolgung wird nach alter Rechnung als die siebente bezeichnet; sie unterscheidet sich aber wesentlich von allen vorhergegangenen hinsichtlich der Ausdehnung, Strenge und Wirkung, so daß man sie die erste allgemeine Christenverfolgung in römischen Reiche nennen kann. Es gab viele schwache und nichtswürdige Christen. Die Untreuen wurden lapsi genannt und zu ihnen wurden gerechnet thurificati, sacrificati, libellatici (welche sich von den Behörden eine Bescheinigung erkaufen, als hätten sie geopfert) und acta facientes (welche falsche Erklärungen zu Protokoll gaben). Aber es fanden sich überall auch einzelne standhafte Bekenner, ihre Zahl mehrte sich nach dem ersten Schrecken und sie wurden bald Gegenstand der schwärmerischen Verehrung der übrigen Christen. Man unterschied Konfessoren, welche wegen ihres Bekenntnisses Leiden zu erdulden hatten, und Märtyrer, welche dafür sterben mußten. Zu jenen gehörte Origenes und eine große Menge von Klerikern. Auf die Vorsteher der Gemeinden war die Verfolgung hauptsächlich gerichtet. Viele Bischöfe entzogen sich deshalb ihren Kirchen und verbargen sich eine zeitlang; unter ihnen war auch Cyprian. Auch sieben ephesinische Jünglinge sollen damals geflohen sein. Sie kamen in eine Höhle, schliefen da ein und erwachten erst 200 Jahre später, in einer Zeit, als das Christentum längst zur Herrschaft gekommen war. So erzählt die Sage, welche wenigstens im Occidente die Decianische Verfolgung als das früheste christliche Heldenzeitalter behandelt. — Decius erreichte seinen Zweck nicht und starb schon im Jahre 251 im Kriege gegen die Goten an der unteren Donau. Er hatte nur

dazu beigetragen, daß die Kirche aus der furchtbaren Züchtigung gereinigt, gebessert, gekräftigt hervorging und einen neuen großartigen Aufschwung nahm. Die lapsi bekehrten in der Mehrzahl sehr bald, wider in die Kirche aufgenommen zu werden und unterwarfen sich zu diesem Zwecke den schwersten Bützungen. Aus der verschiedenen Behandlung der lapsi entsprangen überall Streitigkeiten, auch die Kirchenspaltungen, welche nach Felicissimus und Novatian benannt werden. Sie zogen sich in die Regierungszeit des Gallus und Volusianus, welche die Verfolgung fort dauern ließen, und des Valerianus, welcher dieselbe nach kurzer Ruhe in großer Strenge wider aufnahm. — Über Decius siehe die Schriftsteller, welche in Paulus's Realencyclopädie II. 880 angeführt sind, über die Decianische Verfolgung Euseb. hist. eccl. VI, 40—42 und Cypr. sermo de lapsis und seine Briefe. Zu vergl. ist Gröner's allg. Kirchengesch. I, 553—556; Durckhardt's Zeit Constantin des Großen S. 22 und Bernhardt's politische Geschichte des röm. Reichs von Valerian u. S. 7—9.

Albrecht Vogel.

Decius, Nikolaus, ein fast mythischer Name aus der Hymnologie des sechzehnten Jahrhunderts. In der Kirchenhistorie Braunschweigs von Rethmayer Bd. III, S. 19 findet sich die Notiz, daß die evangelischen Gefänge „Allein Gott in der Höh' sei Ehr“ und „O Lamm Gottes unschuldig“ von einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor seinem Übertritt Propst des Klosters Steterburg bei Wolfenbüttel, nach demselben Lehrer an der Katharinen- und Agidienschule in Braunschweig und zuletzt Pfarrer in Stettin gewesen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei ins Deutsche übertragen worden seien. Seinen Tod soll von fanatischen Katholiken bereitetes Gift herbeigeführt haben. Diese Notiz, die sich auf die Aussage eines gewissen Anton Steinmann stützt, wurde ziemlich allgemein angenommen; neuerlich ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Stettiner Lokalgesehichte von einem Prediger dieses Namens keine Spur finden lasse; Oberhey aber hat in der Zeitschrift für christl. Wissenschaft und Leben, 1856, S. 34, darauf aufmerksam gemacht, daß in Stettin seit etwa 1523 ein Prediger Nikolaus a Curia (also von Hof) die Reformation vertrat und am 21. März 1541 Nikolaus Hoesch, „Pastor an St. Nikolaus-Kirchen“, eines plötzlichen Todes starb. Darnach hat 1868 Dr. H. Franck in seiner Schrift: Paulus vom Kode, die einleuchtende Vermutung aufgestellt, Nik. von Hof und Nik. Decius (von decere) sei dieselbe Person. Etwas durchschlagendes läßt sich gegen solche Annahme kaum aufstellen. Es wird also bis auf weitere Ermittlungen dabei zu bleiben sein: Decius war der Verfasser der zuerst in niederdeutscher Sprache erschienenen Lieder: *Aleyne Godt yn der Hoeye sy ere* (Gloria in excelsis Deo), zuerst gedruckt 1526; *Syllich ys Godt de vader* (Sanctus); *O Lam Godes unschuldich* (Agnus Dei), beide zuerst gedruckt 1531. — Vgl. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, 3, 565 ff. — Allg. deutsche Biographie, 4, 791 ff.

G. Witt.

Decretalen und Decretalensammlungen, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Decretum Gratiani, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Deban, s. Arabien I, 598.

Defensor matrimonii heißt in der katholischen Kirche der nach einer den Annullationsprozeß bei Ehen ordnenden Konstitution P. Benedikts XIV. (Bulle Dei miseratione v. 3. Nov. 1741) in jeder Diözese angestellte Beamte, welcher bei derartigen Prozessen von amtswegen alle für die Gültigkeit der Ehe sprechenden Momente geltend zu machen hat. — Das ältere protestantische Kirchenrecht kennt weder beim Annullations-, noch auch beim Scheideprozeße etwas ähnliches. Erst eine preußische WD. v. 28. Juni 1844 hat dabei einem Staatsanwälte eine analoge Stellung gegeben. Darstellung der in den preuß. Gesetzen üb. d. Ehescheidung unternommenen Reform, Berlin 1844, und in v. Savigny's vermischten Schriften, Bd. 5, Num. 55 s. besonders S. 327. Wegen der Provinz Hannover s. Gef. v. 1. März 1869. Der Staatsanwalt ist indes weniger unbedingt, als der Defensor, darauf gewiesen, für Aufrechthaltung der Ehe zu wirken. Mejer.

Definitoren geistlicher Orden. Jeder Orden begriff im Mittelalter mehrere Kongregationen, und jede Kongregation war in mehrere Bezirke geteilt, welche Definitionen hießen und also eine gewisse Anzahl von Klöstern umfaßten; die Vorsteher der Klöster jeder Definition standen unter der Aufsicht von Bezirksoberen, die Definitoren hießen; diese standen unter der Leitung der Provinzialen oder Oberen der Provinz, diese unter dem Ordensgeneral. Jetzt sind die Definitoren meistens nicht mehr vorhanden.

Degradation, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Dei gratia. Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen sich gewöhnlich durch Gottes Willen (*διὰ θελήματος θεοῦ*) berufen nennt, so liegt es nicht fern, daß sich Bischöfe, welche sich als Nachfolger des Apostels ansehen, einer ähnlichen Bezeichnung bedienten. Per gratiam Dei episcopus nennt sich Felix von Rom 356 (Hardouin, Coll. Concil. I, 757). Andere Ausdrücke, wie Dei oder Christi nomine, miseratione, misericordia, wechseln später und werden wie von Geistlichen auch von hohen weltlichen Personen gebraucht. Seit dem 15. Jahrhundert ist der Titel: Von Gottes Gnaden, ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem diese dadurch an den höheren Herrn, von dem sie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, ist dieser Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürsten zu Von Volkes Gnaden machen wollten, verteidigt worden. M. s. Geisler, de titulo: Nos Dei gratia, Lipsiae 1677, 4^o; Tilesius, de sensu tituli: Nos Dei Gratia, Rogimont, 1723, 4^o; Heumann, de titulo Dei, gratia, Gotting. 1727 u. a. Mabillon, de re diplomatica lib. II. cap. II, § X; Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I, Th. II, S. 150 ff.

Mejer (G. F. Jacobson †).

Deismus. Der Name wird in einem doppelten Sinn gebraucht, in metaphysischem und in dogmengeschichtlichem Sinn. Im metaphysischen Sinn unterscheidet man Deismus von Theismus, und bezeichnet mit Deismus eine gewisse Denkweise in Beziehung auf Gott und sein Verhältnis zur Welt überhaupt, und zwar diejenige Ansicht, welche (im Gegensatz gegen den Atheismus) das wirkliche Sein Gottes anerkennt, welche (im Gegensatz gegen den Pantheismus) die Verschiedenheit Gottes von der Welt, seine Überweltlichkeit festhält, aber die Gottheit als von der Welt nicht bloß verschieden, sondern auch geschieden denkt, in ein äußerliches Verhältnis zu der Welt setzt, als ob das Weltganze, einmal geschaffen, ohne weiteres Einwirken Gottes, seinen geregelten Gang den anerschaffenen Naturgesetzen gemäß fortsetze. Dagegen denkt der Theismus den lebendigen Gott auch in einem fortwährenden, lebendigen, inneren Verhältnis zur Welt, so daß er auf das Schöpfungsganze wie auf alle einzelnen Geschöpfe jeden Augenblick erhaltend und regierend wirkt. Dieser metaphysische Sprachgebrauch des Wortes Deismus ist übrigens erst von neuem Datum.

In dogmengeschichtlichem Sinne versteht man unter Deismus eine Auffassung des Christentums, welche in demselben lediglich eine leicht faßliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben erkennt und alles, was hiemit unvereinbar ist oder scheint, vermöge freier Prüfung durch den Verstand, als unecht aus dem Christentum ausscheidet. Sachlich betrachtet ist der Deismus soviel als Naturalismus, denn er erklärt die natürliche Religion für die Norm und Summa auch der christlichen Religion; formell betrachtet ist er soviel als Rationalismus, sofern er der Vernunft und dem von aller Auktorität unabhängigen Denken ein unbegrenztes Recht zuspricht, die gegebene christliche Religion, die Offenbarung, zu prüfen und zu läutern.

Geschichtlich ist dieser Deismus in England aufgetreten während des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese Erscheinung war bedingt durch den Gang, welchen in England selbst teils die Reformation, teils die Philosophie, teils die allgemeine Bildung genommen hatten, während vom Ausland her teils der Socinianismus teils Spinozas Kritik der Offenbarung, teils französische Zustände mitwirkten. Der Gang der englischen Reformation war ein sehr kampfreicher gewesen, und es hatten sich innerhalb des reformirten Gebietes so verschiedene Parteien von Nonkonformisten oder Dissenters der bischöflichen Staatskirche gegenüber

fest gegliedert, daß der Drang natürlich wurde, ein jenseits des Streites liegendes Gebiet religiöser Wahrheit zu suchen, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen können. Die Philosophie wurde in England so, daß nicht bloß eine gewisse Schule entstand, sondern auch die allgemeine Bildung die Hauptergebnisse sich aneignete, zuerst von Franz Bacon von Verulam († 1626) bearbeitet: er reformirte die bisher scholastische Philosophie durch Zurückführung auf Erfahrungserkenntnis (Empirismus); während er selbst jedoch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie eine scharfe Grenze gezogen hatte, wurde von anderen sein Bestreben, alle Philosophie auf denkende Erfahrung zurückzuführen, auch auf den Glauben und das Christentum angewendet, welches er nur auf Gottes Wort gründen wollte. Thomas Hobbes († 1679) führte vollends alle Erkenntnis auf Sinnesempfindung und deren Bearbeitung durch den rechnenden Verstand zurück (Sensualismus, statt Empirismus), dem entsprechend leitete er alles Wollen aus sinnlicher Empfindung und Begierde ab, wornach nichts an sich gut oder böse ist und keine sittliche Regel schlechthin gilt; aller religiöse Glaube und Kultus ist nach ihm teils aus wißbegierigem Nachdenken über gemachte Erfahrungen, teils aus Furcht entsprungen, und durch Statengründer und Gesetzgeber sowie durch Offenbarung „geformt“ und zur positiven Religion geworden. Die Offenbarung und heilige Schrift bezweckt Gründung eines Reiches Gottes, der Inhalt aber von Gottes Wort kann teilweise über vernünftig, nie vernunftwidrig sein. Die Kirche ist ein Gemeinwesen von Christen, das als rechtliche Gesamtperson schlechthin vom Statsoberhaupt abhängt, der Souverän ist kraft göttlichen Rechtes auch oberster Seelsorger, und hat zu bestimmen, was gelehrt werden darf und rechtgläubig ist. Hobbes wirkte, ohne eine eigentliche Schule zu gründen, auf die allgemeine Bildung tief ein und wurde, mit Thorshamid zu reden, „der Großvater aller Freidenker in England“. Noch umfassender aber gestaltete sich der Einfluß Johann Lockes († 1704), der ebenfalls alles Wissen, auch alle religiöse und sittlichen Begriffe aus Sinnesempfindung und Reflexion ableitete und der Vernunft die Vollmacht zuerkannte, sowol über die Wirklichkeit einer Offenbarung als über den wahren Sinn der Offenbarung zu entscheiden; die Offenbarung können nur solche Wahrheiten mitteilen, die der Vernunft nicht widersprechen, welche aber die sich selbst überlassene Vernunft entweder mit Mühe oder gar nicht entdecken und im besten Fall nur in wissenschaftliche Form gefaßt haben würde, wären die Offenbarung sie in einfacher, allgemein faßlicher Gestalt mitteilt. Die christliche Wahrheit ist zwar nicht aus der Vernunft erzeugt, kann aber durch Vernunft begriffen werden. Daß das biblische Christentum durchaus vernunftgemäß sei, ist der Grundgedanke seiner Schrift: *The Reasonableness of Christianity* 1695. So wurde Locke ein Stützpunkt der rationalistischen Richtung, wiewol auch die Gläubigen sich an ihn kraft seines Offenbarungsglaubens angeschlossen.

Die Reihe der eigentlichen Deisten eröffnet Eduard Herbert, Lord Cherbury († 1648), ein Welt- und Statsmann, der durch Wissenschaft und viele Reisen gebildet, in zwei Schriften: *De Veritate*, 1624, und *De Religione Gentilium* (1645), 1663, nebst zwei kleineren Schriftchen: *De causis errorum* und *De religione laici*, seine religionsphilosophischen Gedanken niedergelegt hat. Das erstgenannte Werk ist eine Art Kritik des Wissens, das zweite eine Kritik des Glaubens, eine „*censura religionis*“. Herbert stellt die Religion hoch, als das einzige spezifische Merkmal des Menschen, wornach kein Mensch, der gesunden Geistes ist, Atheist sein könne. Da er Sittlichkeit und gegenseitige Eintracht für den notwendigen Zweck aller Religion ansah, und doch Streit und Zwietracht in Religionen herrschend fand, so forschte er nach den Gründen davon, und fand fünf Hauptwahrheiten als den Kern aller Religion, auch der heidnischen, nämlich: 1) Dasein eines höchsten Gottes; 2) Pflicht der Verehrung desselben; 3) Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptteile der Gottesverehrung; 4) Verpflichtung, Sünden zu bereuen und zu lassen; 5) Wirklichkeit göttlicher Vergeltung, teils in diesem, teils in jenem Leben. Die Entartung und das Sinken der ursprünglichen reinen und vernünftigen Naturreligion glaubt er den Priestern schuld geben zu müssen, die aus eigennützigem Interesse anderweitige Lehren, Gebräuche und D-

mungen erfunden und eingeführt hätten. Dessenungeachtet seien die „fünf Grundpfeiler der reinen Religion“ fest stehen geblieben. Übrigens sei auch in der Geschichte des Christentums die ursprünglich reine, auf den fünf Wahrheiten beruhende, Religion durch die Hierarchie verfälscht worden. Diese fünf Artikel seien, auch ohne Offenbarung (welche Herbert zwar nicht für unmöglich, jedoch nur unter starken Bedingungen für glaubhaft erklärte), zur Erlangung des Heils hinreichend, wie sie denn auch jenseits allen Streitens der Religionsparteien liegen und zu jeder Zeit aller Orten anerkannt sein sollen. Herberts Einfluss zeigt sich schon bei dem nächsten Schriftsteller, welcher desselben Weges kam: Karl Blount († 1693), Übersetzer der zwei ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana, 1680, und Verfasser einer Schrift: *Anima Mundi*, 1679, sowie der *Oracles of Reason*, 1695 (nach seinem Tod erschienen), hat von Hobbes die Auktorität des Stats in Sachen der Religion angenommen, von Herbert die fünf Artikel nebst der Ansicht, daß die ursprünglich reine und vernünftige heidnische Religion nur durch die Selbstsucht der Priester mittels erdichteter Offenbarungen entstellt worden sei. Ohne je einen direkten Angriff zu wagen, sucht er das Christentum indirekt in Schatten zu stellen, und zwar mit Waffen des Witzes und geistreicher Ironie, in einem Ton, wie er damals, in dem Zeitraum der Restauration (1660—1689), besonders unter Karl II., herrschend war.

Nachdem aber durch die Revolution von 1689 die Stuarts gestürzt, der Prinz von Oranien als Wilhelm III. auf den Thron erhoben, die Pressefreiheit 1694 gesetzlich geworden war, und Locke die „Vernünftigkeit des Christentums“ als Losung ausgegeben hatte, trieb die deistische Aufklärung, deren Keime bisher gelegt waren, eine rasche Blüte, um nach einem halben Jahrhundert wider zu verwelken. Im Jahr 1696 machte ein Irländer, Johann Toland († 1722), Aufsehen durch die Schrift: *Christianity not mysterious*, worin er mittels Lockescher Methode, aber in der Sache über Locke hinausgehend, den Satz durchführte und zu begründen suchte, nicht nur, daß die Lehren des Evangeliums nicht wider die Vernunft seien (Hobbes und Locke), sondern auch daß gar nichts Übervernünftiges, wirklich Geheimnisvolles und Unergründliches im Evangelium sei, daß sämtliche geoffenbarte Religionswahrheiten, weil sie jedenfalls höchst nützlich und notwendig seien, auch ganz ebenso faßlich und verständlich sein müssen, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser u. dgl. wissen. Um diese, angesichts aller Wunder der heiligen Geschichte und der unergründlich tiefen, sittlichen und religiösen Wahrheiten des Evangeliums erstaunlich kühne Behauptung zu erweisen, ging Toland teils vom Wesen der Vernunft und der Erkenntnis überhaupt aus, teils suchte er aus der Bibel selbst, sowie aus den Kirchenvätern, nachzuweisen, daß im echten Urchristentum keine schlechthin unbegreiflichen Geheimnisse sich finden, solche seien vielmehr erst im Laufe der Zeit, durch Anbequemung an das Judentum mit seinen levitischen Gebräuchen und Festen, an das Heidentum mit seinen Mysterien, sowie durch Einmischung der Philosophie, eingeschwärzt worden. Dieses Buch, eine der Hauptschriften des Deismus, reizte nicht nur zu heftigem Widerspruch in Gegenschriften, sondern wurde auch kraft Beschlusses des irischen Parlaments durch Hentershand öffentlich verbrannt, während der Verfasser für seine Person nur durch schnelle Flucht aus Dublin der gerichtlichen Verfolgung entging. Noch im Jahre 1700 verhandelte die Konvokation der anglikanischen Geistlichkeit über dieselbe Schrift in Verbindung mit einer anderen (Amyntor), worin Toland gelegentlich kritische Zweifel gegen die Echtheit mehrerer urchristlicher Denkmale hatte einfließen lassen, Zweifel, die um so mehr Anstoß erregten, als sie in einer gewissen Unbestimmtheit gehalten waren, so daß die Tragweite derselben eine viel größere zu sein und das Neue Testament selber zu treffen schien. In seiner Verteidigung erklärte jedoch Toland, daß er keine Schrift des Neuen Testaments, sondern bloß Schriften von apostolischen Vätern u. a. im Auge gehabt habe, und ließ sich auf die kritischen Fragen über das Neue Testament nicht näher ein. Der Mann sank indessen geistig immer tiefer; seine späteren Schriften (*Letters to Serena*, 1704; *Nazarenus*, 1718; *Pantheisticon*, 1720) verraten, bei manchen Merkmalen vielseitiger Gelehrsamkeit, doch auch einen feindseligen ver-

bitterten Geist, welcher zu Verhöhnung der christlichen Offenbarung und zu einem unwissenschaftlichen Pantheismus hinneigte.

Bedeutender tritt Anton Collins († 1729) auf, persönlich ein vertrauter Freund Volkes, dessen Prinzipien und Methode er sich angeeignet hatte; er verteidigte und empfahl in seinem anonym erschienenen Discourse on Froothinking. 1713, im Gegensatz gegen blinden Auktoritätsglauben, das „freie Denken“ (unter dem er sich aber nur ein ungläubiges Denken vorstellte), als ein Menschenrecht, das nie beschränkt werden könne und dürfe; denn es sei durch die Bibel selbst erlaubt und geboten, schon die Propheten des Alten Testaments seien große Freidenker gewesen, Christus selbst fordere auf, in der Schrift zu forschen, und der Apostel Paulus anerkenne die Freiheit des denkenden Urteils, indem er Gründe und Beweise gebrauche. Überdies trage das freie Denken zum Wohl der Gesellschaft vieles bei, und von jeher seien die durch Einsicht und Tugend ausgezeichneten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen. — Dieses Buch, das übrigens mit schlecht verhaltener Bitterkeit wider Christentum und Kirche, ja wider die Menschheit geschrieben und an persönlichen Seitenhieben reich ist, rief eine Menge Gegenschriften hervor, unter welchen die von dem berühmten Philologen und Kritiker Richard Bentley verfaßte die geistreichste und schlagendste war. Die Gegner stimmten übrigens mit Collins und dessen Meister, Locke, darin vollkommen überein, daß Vernunft und Offenbarung keinen absoluten Gegensatz bilden können, und daß das Denken in voller Freiheit zu üben sei; nur forderten sie, daß das Denken ein wahrhaft freies und nicht von Vorurteilen des Unglaubens befangenes sein müsse. Ein Jahrzehnt später griff Collins aus Anlaß einer Schrift Whistons den Beweis für die göttliche Auktorität des Christentums, wie er aus den Weissagungen geführt zu werden pflegt, indirekt an. Er führte in der Schrift: A Discourse of the Grounds and Reasons of the christ. Rel., 1724, nach einer Kritik der Whistonschen Hypothesen und Versuche, den Gedanken aus, daß der Hauptbeweis für das Christentum allerdings der aus den Weissagungen sei, daß aber dieser nur mittels allegorischer Auslegung geführt werden könne. Jede neue Offenbarung sei auf eine frühere gegründet, und so hänge auch die Wahrheit des Christentums von der Offenbarung des Alten Testaments ab; der Hauptartikel des Evangeliums, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, habe nur aus dem Alten Testamente bewiesen werden können, wie denn auch wirklich die Apostel diesen Weg eingeschlagen haben. Weber Wunder noch Wahrheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher können von der Wahrheit des Christentums überzeugen. Ist der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testaments gültig, so steht das Christentum auf seinem waren Grunde unüberwindlich fest; ist aber jener Beweis falsch, so ist das Christentum grundlos. Der Weissagungsbeweis nun, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller führen, beruht, nach Collins, durchaus auf typischer und allegorischer Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen, das ganze apostolische Christentum ist gleichermaßen auf Typik und Allegorie gegründet; wenn man also mit Whiston die allegorische Auslegung als schwach und schwärmerisch verwirft, so zerstört man die Grundlage des Christentums. Und in der That lief die stillschweigend ange deutete Meinung des Verfassers darauf hinaus, das Christentum ermangle einer haltbaren Grundlage, weil der einzig mögliche Beweis für dasselbe ganz und gar nicht bündig sei.

Ein lebhafter Streit erhob sich wider diese Ansicht, indem die Gegner teils den Satz bestritten, daß das Christentum positiv auf das Alte Testament gegründet sei, teils auf die wirkliche Kongruenz der Weissagung und Erfüllung hinwiesen, teils das tatsächliche Vorhandensein typischer Weissagungen im Alten Testamente behaupteten, teils zugaben, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments in einzelnen Deutungen von alttestamentlichen Stellen geirrt haben könnten. Collins hatte darin gefehlt, daß er die anscheinenden Schwächen des urchristlichen Weissagungsbeweises als Waffe gegen das Christentum überhaupt gebrauchen wollte; seine Gegner aber irrten meist darin, daß sie mit ihrer modernen Theologie dem Urchristentum zu Hilfe kommen zu müssen glaubten.

Die Erörterung über den Beweis aus den Weissagungen führte auf den verwandten Beweis für die Göttlichkeit des Christentums aus den Wundern. Thomas Woolston († 1731) mischte sich anfangs in den Streit über die Weissagungen, und zwar als ein begeisterter, ja schwärmerischer Verehrer der allegorischen Methode; nachher übertrug er diese Methode auf die Erzählungen von den Wundern Jesu, in sechs Abhandlungen nebst zwei Verteidigungsschriften, *Discourses on the Miracles of our Saviour*, 1727—30. Er erörterte nach und nach 15 Erzählungen der Evangelien über Wunder Jesu ausführlich in der Weise, daß er die Schwierigkeiten aufzeigte, woran jede dieser Geschichten, wörtlich verstanden, leide, wobei er teils die Glaubwürdigkeit des Berichtstatters, teils den Charakter der handelnden Personen verdächtigte und jedesmal zu dem Ergebnis gelangte, der Buchstabe der Geschichte habe keinen vernünftigen Sinn, sondern die Erzählung habe eine mystische Bedeutung. Die letztere kommt aber immer darauf hinaus, daß die Schrift eben allegorisch und nicht buchstäblich auszulegen sei. Woolston verfäht bei seinen „Invectiven gegen den Buchstaben der Geschichte“ nicht nur mit einer empörenden Unehreerbietigkeit gegen die heilige Schrift, sondern auch mit einer unsinnigen Willkür, während er in dem Positiven, was er aufstellt, stets den Eindruck einer bemitleidenswerten Gedankenarmut macht, indem er sich unaufhörlich in einem und demselben engen Kreise von Vorstellungen dreht. Unter den vielen Streitschriften wider Woolston, der übrigens auch gerichtlichen Strafen nicht entging, war Sherlocks „Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu“ die gelungenste und verbreitetste. Gegen diese trat 15 Jahre später Peter Annet († 1768) auf, indem er die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung Jesu angriff; er bestritt hierauf auch die Wunder im Leben des Apostels Paulus, verbunden mit Angriffen auf den Charakter des Apostels. Annet legte das allegorische Gewand Woolstons ab, ließ sich auf den Begriff des Wunders mit negativer Kritik ein, behandelte aber den Charakter des Apostels Paulus und die biblische Geschichte überhaupt in einer so rücksichtslos wegwerfenden Art, daß dieselbe ein leidenschaftliches und zerrissenes Gemüt verriet.

Nachdem von den Deisten die Forderung, daß das Christentum ein vernünftiges und geheimnisloses sein, die Vernunft aber in religiösen Fragen freien Lauf haben müsse, geltend gemacht, und die Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christentums einer auflösenden Kritik unterworfen worden waren, so fragte es sich: was soll denn der positive Gehalt des Christentums der Aufklärung sein, das die Deisten befürworten? Die Antwort lautete zunächst dahin: eine Religion, welche Sittlichkeit zu ihrem Zweck und Prinzip hat. Diesem Gedanken lieh Graf Shaftesbury († 1713) Worte, wiewol er nicht streng zu den Deisten zu rechnen ist, in den *Characteristics*, 1711. Er war für die Idee des Schönen begeistert, sah in der Welt eine von Gott geschaffene Harmonie, im sittlich Guten wesentlich das Schöne, und suchte demgemäß eine rein diesseitige Religion des Schönen, welche die Vollendung der Tugend wäre. Dadurch war der feine hochgebildete Weltmann gegen das Christentum eingenommen, das ihm durch Verheißung eines Tugendlozes, durch Vertrösten auf den Himmel die reine Sittlichkeit, welche Selbstzweck ist, zu verderben schien. Übrigens hat er seine Opposition gegen das Christentum stets schalkhaft zu verhüllen gewußt, und ist mehr indirekt als durch offene Verneinung und Bekämpfung dem christlichen Glauben entgegengetreten.

Die Gesamtansicht des Deismus über Religion und Christentum ist endlich vollständig an den Tag getreten in Matthäus Tindals († 1733) *Christianity as old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Rel. of Nature*, 1730. Tindal, nach Skelton „der große Apostel des Deismus“, hat in dieser Schrift, welche als das deistische Grundbuch betrachtet werden kann, die Ansicht durchgeführt, daß die natürliche Religion schlechthin vollkommen, und das Christentum nur insofern wirklich Religion sei, als es mit der natürlichen Religion identisch ist. Religion überhaupt ist ihm nämlich nichts anderes als Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet wird. Diese in

Sittlichkeit bestehende und auf der Vernunft der Dinge beruhende Religion der Natur ist nach Lindal schlechthin vollkommen, und kann durch eine Offenbarung in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert noch beeinträchtigt werden. Wenn irgend eine positive Religion von der natürlichen sich unterscheiden sollte, so könnte dies nur insofern der Fall sein, als ihre Vorschriften nicht auf der Natur und Vernunft der Dinge, sondern auf reiner Willkür beruhten. Das Christentum ist in der Tat identisch mit der natürlichen Religion; es ist, soweit es etwas neues ist, Wiederherstellung der ursprünglichen natürlichen Religion, welche durch Aberglauben entartet war; und weil das Christentum mit natürlicher oder Vernunftreligion zusammenfällt, so hat die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze. Der Grundbegriff dieses Systems, die „natürliche Religion“, ist ein unklarer und ungeschichtlicher, was die Gegner, besonders Johann Conybeare, a *Defence of Reveal'd Religion*, gehörig geltend machten; andererseits ist darin das Wesen und die Würde des Christentums verkannt, was den in dieser Hinsicht auf dem gleichen Standpunkt befindlichen Gegnern nicht so klar war. Ein deistisches Buch, das zu Lindals a priori deducirender Schrift die Ergänzung bildet, ist „das ware Evangelium Christi“ von Thomas Chubb, dem Hand Schuhmacher († 1747). Chubb geht vom Neuen Testament aus und zeigt aus den Reden Jesu, was sein Zweck gewesen, welche Mittel er gewält, welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe; er findet, daß Christus nur dasjenige zur Pflicht mache, was schon unabhängig von ihm an sich pflichtmäßig sei; sein Beruf sei gewesen, die durch den Aberglauben der Heiden und Juden verwischte sittliche Lebensansicht von neuem geltend zu machen, und durch sein Vorbild und durch Stiftung frommer Vereine zu verwirklichen; das Christentum sei nicht Bekenntnis oder Fürwarhalten, sondern sittliches Leben, und das ware Evangelium Christi sei identisch mit der natürlichen Religion, — was ja Lindals Hauptsatz war. Mit besonderer Beziehung auf das Alte Testament fürte Thomas Morgan († 1743) in seinem *Moral Philosopher* 1737 ff. die deistische Ansicht durch. Er ging davon aus, daß die Entstellung des Christentums von dem Judentum herkomme, das dem ursprünglichen vernünftigen Christentum beigemischt worden sei; er befestigte eine fast dualistische Kluft zwischen Altem und Neuem Testament, kritisierte, auf Paulus, „den großen Freidenker seiner Zeit“, gestützt, den Mosaismus und die israelitische Geschichte auf eine feindselige und verkehrte Weise, warf Versünung u. dgl. als „verdorrene Hefe des Judentums“ weg, stellte sich als „deistischen Christen“ den „Judenchristen“ seiner Zeit mit Stolz gegenüber, — was viele Entgegnungen hervorrief, besonders das geistreiche Werk von W. Warburton: die göttliche Sendung Moses, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, 1738 ff. Endlich verraten Lord Bolingbroke's († 1751) philosophische Schriften eine niedrige Denkungsart von der Religion, die er lediglich als ein Mittel für Staatszwecke ansieht, welches überdies erst durch die Eitelkeit der Philosophen und durch selbstfüchtigen Betrug der Priester entstellt und zu einer hierarchischen Macht entartet sei. Das echte Christentum der Evangelien sei nichts anderes als die natürliche Religion, das kirchlich traditionelle Christentum sei das Werk von Menschen, die größtenteils sehr blöde, sehr wansinnig oder sehr betrügerisch waren; übrigens möge man nur alle Versuche, die philosophische Wahrheit mit der Schrift auszusöhnen, aufgeben, indem dadurch die Auktorität der Schrift nur erschüttert werden könne.

In dem letzteren Satz ist schon ein Standpunkt des unversöhnten Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung angedeutet und ein Pessimismus ausgesprochen, welcher von nun an Geltung erhielt, indem der Deismus an sich selbst zu verzweifeln und sich in Skepsis aufzulösen anfang. So richtet sich Dodwells des *Jüngeren Christianity not founded on Argument*, 1742, gegen allen „vernünftigen Glauben“, gegen alle Versuche, den Glauben rationell zu begründen, und beweist, daß der Natur der Sache und der Bibel zufolge nicht die Vernunft es sei, die zum echten Glauben führen könne, sondern die überzeugende und erleuchtende Gnadenwirkung des heiligen Geistes. Aber so viel Wares der Verfasser auch sagt, so übertreibt er doch andererseits und scheint von skeptischem Geist

erfüllt zu sein. Diese Skepsis hat Hume († 1776) vollendet, indem er alle, die das Christentum mit Vernunftprinzipien verteidigen, für verkappte Feinde oder gefährliche Freunde des Evangeliums erklärt, den Glauben an Wunder und die ganze Geschichte der Religion durch Zweifel auflöst.

So hat der ganze Versuch, durch rationelle Bearbeitung das Christentum auf natürliche Religion zurückzuführen, in Verzweiflung an der Aufgabe geendigt, und der Deismus ist in Skepsis verlaufen, während zugleich die methodistische Erweckung in der englischen Kirche zur positiven Überwindung des Deismus beitrug. Indessen hat der englische Deismus auf den französischen Naturalismus und den deutschen Rationalismus wesentlich eingewirkt. — Bearbeitungen: Johann Leland, *View of the principal deistical Writers* — 1754. Übers. Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, 1755 f., 2 Theile. Thorschmid, Versuch einer vollst. Engländerischen Freydenker-Bibliothek, 1765—67. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, 1841.

G. B. Lechler.

Dekalog. Dieser Name (ὁ oder ἡ δεκάλογος), die Übersetzung des hebr. 'aséroth, hādebarim (mischnisch hadibroth), bezeichnet treffend den Inbegriff der zehn fundamentalen Gottesworte, welche die in Ex. c. 20—23 schriftlich gemachte sinaitische Grundgesetzgebung, das sog. Bundesbuch (Ex. 24, 7; vgl. Deut. 4, 13), eröffnen. Die Thora selbst nennt sie die „Dekas der Worte“, Ex. 34, 28; Deut. 4, 13. 10, 4, nicht der „Gebote“. Nach talmudisch-jüdischer Teilung sind es auch nicht zehn Gebote, denn nach dieser ist „Ich bin Jehovah dein Gott“ u. s. w. nicht das Proömium, sondern das erste Wort, „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir, sollst dir kein Bild machen“ das zweite Wort, das Doppelverbot des Begehrens das zehnte. Die zwei ersten Worte wurden, wie Maccoth 24^a und anderwärts gesagt wird, von Israel unmittelbar משי הגבורה (aus dem Munde der Allmacht) und zwar ברבור אור d. i. als Kontinuum vernommen. Hiermit hängt die zweifache Accentuation des Dekalogs in Ex. c. 20 und Deut. c. 5 zusammen. Die sog. untere Accentuation (טעם התחתון) gilt den 13 Versen und die obere (טעם העליון) gilt den 10 Worten; die ersten 2 Worte aber verlaufen von „Ich bin“ bis „und denen die meine Gebote halten“ one Silluf dazwischen als ein Ganzes, weil sie one Unterbrechung als Einheit vernommen wurden (s. die Abhandlung Heidenheims in seiner Pentateuch-Ausgabe Meor enajim, Bd. 2, S. 76—81). Ebendeshalb bilden die 2 ersten Worte Eine SETHUME; auffällig aber ist es, daß auch das Doppelgebot des Begehrens, obgleich es als eins gilt, ein ס zwischen den zwei „du sollst nicht begehren“ hat, wenigstens in korrekten Handschriften, wie Korzi bemerkt, der sich dadurch an der synagogalen Teilung der 10 Worte nicht irre machen läßt, aber auch keine Erklärung dieser vormasoretischen Markierung gibt. In der Tat hat die augustinish-römisch-lutherische Fälschung, welche von „du sollst nicht andere Götter haben“ anhebt, das Bilderverbot in das Gebot der Monarchie einrechnend, und die Verbote des Begehrens als zwei betrachtet, daran nur eine schwache Stütze; günstiger ist ihr der Wechsel des Verbuns im Deut. 5, 18 wo mit לא תהוה אל das Verbot des Weibes des Nächsten vorausgeht und dann mit ולא תראוהו אל das Verbot seines Hauses, Selbes u. s. w. folgt. Die freie deuteronomische Reproduktion des Dekalogs inmitten der recapitulirten Auszugs- und Gesetzgebungsgeschichte ist höchst verwunderlich. Das Sabbatgebot (hier nicht mit זכור, sondern שמור beginnend) wird im Exodus durch den Rückblick auf den Schöpfungssabbat Gottes, hier aber (gemäß dem Reichtum des Deuteronomiums an ägyptischen Erinnerungen) durch den Rückblick auf die ägyptische Knechtschaft motivirt, von wo Israel mit Dank gegen Gott den Erläser sich erinnern müsse, wie dem Knechte und der Magd zu Mute ist. Diese über den Buchstaben der Bundesworte erhabene Freiheit begreift sich, wenn der Gesetzesmittler selbst der Sprecher ist; die neueste Pentateuchkritik aber sieht sich dadurch zu der Schlussfolgerung gebrängt, daß der Dekalog zur Zeit des Deuteronomikers, also in der jeremianischen Zeit, noch nicht die feste Gestalt einer authentischen Urkunde hatte (Graf, Die Gesch. Bd. des A. T., 1866, S. 20). Neben der talmudisch-jüdischen und augustinish-römisch-lutherischen Teilung des Dekalogs gibt es noch eine dritte, die hellenistische (bei Josephus, Philo, Origenes),

welche in der griechischen und der reformirten Kirche zur Geltung gekommen ist. Sie zählt wie folgt: 1) Kein Abgott; 2) Kein Bild; 3) Gottes Namen nicht missbrauchen; 4) Sabbat; 5) Eltern; 6) Nicht töten; 7) Nicht ehebrechen; 8) Nicht stehlen; 9) Nicht falsch zeugen; 10) Nicht begehren [wofür LXX Ex.: 6) Nicht ehebrechen; 7) Nicht stehlen; 8) Nicht tödten; vgl. Röm. 13, 9 und dagegen Matth. 19, 18, wider anders Luc. 18, 20 und nach Tischendorf ebenso Mc. 10, 19]. Die Frage, wie die zehn Worte auf die zwei Tafeln verteilt waren, wird dadurch, daß nach Ex. 32, 15 diese auf beiden Seiten beschrieben waren (s. Reil zu Ex. 31, 18), um so verwickelter. Sie wird in jer. Schekalim VI, 1. bab. Schabbath 104^a Megilla 2^b diskutirt und die Ansichten gehen bunt durcheinander. Mit der nächstliegenden Annahme, daß die zehn Worte je 5 auf einer Tafel standen, verbindet sich die Ansicht, daß die Buchstaben durchgegraben und also auf der andern Seite der Tafel in umgekehrter Folge zu lesen waren (s. Menbelsohns Pentateuch zu Ex. 32, 15). Nach der Parafschenteilung, welche im Exodus mit וְכָרַת des Sabbatgebots einen neuen Absatz beginnen läßt, zerfallen die 10 Worte in 3 + 7, was räumlich vorstellbarer ist: hienach wären auf der ersten Tafel 76 Wörter, auf der zweiten 96 zu stehen gekommen, vielleicht so, daß die Schrift der Vorderseite sich auf der Rückseite fortsetzte. Bei der Ansicht, daß die 10 Worte je 5 auf den zwei Tafeln standen, kommen nach der talmudisch-jüdischen Zählung auf die zweite Tafel mit וְכָרַת אֱלֹהִים beginnend (Mechilta f. וְכָרַת ed. Weiss), von den 172 Wörtern des Dekalogs nur 26 — ein höchst unwahrscheinliches Mißverhältnis. Indes entscheidet die Verteilung im Raume nicht zugleich über die innere sachliche Teilung. Eine Hauptfrage ist die, ob das Elterngesetz den Pflichten gegen Gott, mit denen der Dekalog anhebt, oder den Pflichten gegen den Nächsten zuzuzählen ist. Nach der üblichen katholisch-lutherischen (3 + 7) und reformirten Halbierung (4 + 6) beginnt das Elterngesetz die Reihe der Nächstenpflichten, wofür bei den Alten irrig Eph. 6, 2 angeführt wird. Teilt man die Zehn in 5 + 5, so beschließt es (sowol nach rabbinischer als hellenistischer Zählung das fünfte) die Reihe der Pflichten gegen Gott, indem die Eltern nicht als Mitmenschen, sondern als Repräsentanten Gottes des Schöpfers und Regierers in betracht kommen. Dies ist wol das Richtige und das Elterngesetz, mag es als fünftes oder als viertes gezählt werden, beschließt die Pflichten der pietas, worauf die der probitas folgen. So z. B. Ohler, mit dem wir auch darin übereinstimmen, daß die augustinisch-römisch-lutherische Zählung, welche dem Bilderverbot seine Selbstständigkeit entzieht, irrig ist. Mag dieses Gebot bei Übertragung des Dekalogs auf das neutest. Gebiet als minder wesentlich erscheinen, als Bundeswort an ein Volk inmitten heidnischer Umgebung, an ein feiner Natur nach, wie die Auszugsgeschichte zeigt, zum Heidentum abschüffiges Volk war es von größter Bedeutung. Wird es besonders gezählt, so ist das Doppelverbot des Begehrens eines, denn die im Texte des Deuteronomiums zulässige Unterscheidung der cupiditas impuras voluptatis und cupiditas inordinati lucri trifft im Texte des Exodus nicht zu, wo das Weib nicht voraussteht (außer in LXX, welche hier Ex. und Deut. gleichförmig macht) und wo das Verbum bei sämtlichen Objekten das gleiche ist. Vollends unzulässig ist die altdogmatische Beziehung des 9. Gebotes auf die concupiscentia actualis und des 10. auf die concup. originalis, schon deshalb, weil der Dekalog sich nicht an den Menschen, sondern an den Israeliten richtet. Der Dekalog ist der Grundriß des Willens Gottes an Israel und jeden einzelnen als Glied dieses Volkes. Es ist die Folge dieser seiner vollkönnen Bestimmung, daß er mehr negativ als positiv lautet, mehr äußerlich als innerlich, mehr social als persönlich; er lautet volks- und zugleich zeitgestaltgemäß, indem er durch das Verbot aller Bildnerei der dormalen herrschenden Nationalünde der Idololatrie zuvorkommt; er macht den Sabbat in äußerlicher und negativer Fassung zu einem Tage der Ruhe von der Werktagarbeit — er macht ihn dazu mit besonderem Bezug auf die Knechte und Mägde und Tiere in Israels Dienst und die Fremdlinge in dessen Bereiche, und mit Hinweis auf den Schöpfungsabbat, weil Israel als Volk auf dem Naturboden der Schöpfung steht, und mit Hinweis auf die Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens, weil die Volksgemeinde keine andere

Erlösung als diese kennt, und in seinen Drohungen und Verheißungen lautet er durchaus dießseitig, weil eine Volksgesetzgebung dem Jenseits entnommene Motive ausschließt. Das ist die eine Seite. Andererseits kann der Wille Gottes an sein Volk nicht in Widerspruch stehen mit seinem Willen an den Menschen als solchen. Dieser allgemeine Wille Gottes muß dem Dekalog als die nationale Besondereung desselben zu Grunde liegen; er muß mittelst Entnationalisirung und Verinnerlichung daraus entnommen werden können. Schon im Dekalog selbst zeigt sich die Strebung von außen nach innen. Denn wenn auch das 10. Gebot nicht auf die reine Innerlichkeit des Begehrens, sondern auf dessen Betätigung geht, wonach es Marc. 10, 19 in *μη ἀποστρέψης* abbrevirt wird, so ist doch Paulus Röm. 7, 7 in vollem Rechte, wenn er auch schon die innerlich aufsteigende *ἐπιθυμία* als Übertretung dieses Gebotes ansieht. In dem Menschheitsgesetze aber, dem Gesetze des Reiches Gottes, welches Jesus Matth. 5, 27—32 verkündigt, fallen die Gebote: „du sollst nicht ehebrechen“ und „du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib“ zusammen. Das Volksgesetz richtet sich gegen die Sünde in ihrer Erscheinung, das Menschheitsgesetz erfaßt sie bei der Wurzel — es ist das vertiefte Volksgesetz, sein entbundener Geist. Auf dem Wege zur rechten Erkenntnis des Dekalogs waren die Socinianer, indem sie darin die Zusammenfassung des alttest. Moralgesetzes und in diesem nur eine Vorstufe des neutestamentlichen sahen; sie gingen aber zu weit, indem ihnen das Sabbatgebote als ein Zeichen der Unvollkommenheit, weil als Verquickung der *lex moralis* mit der *lex ceremonialis*, erschien. Wenn das Gesetz in zeitlicher Hülle einen ewigen Kern birgt, den das Christentum zur Geltung bringt, so muß auch das Sabbatgebote ein Moment der den Menschen verpflichtenden *aeterna Dei regula* enthalten: das Leben des Menschen soll ein Wechsel von Arbeit und Ruhe sein und er soll sich und anderen von Zeit zu Zeit die nötige Ruhe gönnen, um sich mit Gott zu beschäftigen und neue Kraft zu schöpfen. Wenn die Kirche zu diesem Zwecke einen Tag der je sieben, nämlich den ersten statt des siebenten, dafür bestimmt hat und wenn der Stat alle Werktagarbeit an diesem Tage, soweit sie unter seine Kontrolle fällt, mit gesetzlicher Strafe verbietet, so hat das zwar an sich nur den Rechtstitel eines *jus humanum*, aber eines in der göttlichen Stiftung der Woche und in der vorbildlichen alttestamentlichen Volksgesetzgebung und in der Bedeutung des Sonntags als Auferstehungstages wolbegründeten. Auch das Bilderverbot beschließt in sich einen ewig gültigen Kern. So rigorös wie von Carlstadt und weniger in thesi als in praxi von den schweizerischen Reformatoren, ist es weder von der alttestamentlichen Praxis noch von der traditionellen Gesetzesauslegung verstanden worden; der starre Buchstabe wird schon von Mose selber auf des Gesetzgebers eigenes Geheiß durchbrochen. Aber der in die christliche Kirche eingedrungene Paganismus der Bilderverehrung zeigt, daß dieses Verbot auch als Präventivgesetz in der Christenheit noch immer nicht unnötig geworden war. Der Kern des Verbotes aber liegt darin, daß Gott, weil er als ein über creaturelle Begrenztheit, Bedingtheit, Bedürftigkeit erhabenes Wesen vorzustellen ist, auch nicht unter dem Bilde irgend einer Creatur im Himmel, auf Erden oder in den Wassern, eingeschlossen den Menschen, sei es Mann oder Weib, dargestellt werden soll. Geschieht es in reiner Absicht und mit solcher Kunst, wie z. B. in den Deckengemälden der Sixtinischen Kapelle von Michel Angelo, so ist es dennoch ein den reinen Gottesbegriff fälschender Mißbrauch.

Frz. Delisish.

Defan, Decanus, ursprünglich der Anführer von 10 Soldaten, *dekadōxης*, d. h. Führer einer decania. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht. Über die Defane in den Kapiteln s. Kapitel. Über die Defane in den Klöstern s. Kloster. Über die Landdefane, *decani rurales*, s. Archipresbyter. Das Amt fand in modifizirter Weise Eingang in die protestantischen Kirchen beider Bekenntnisse. In den lutherischen Kirchen kommen sie meist unter dem Namen der Superintendenten (s. d. Art.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterschieden und ihnen subordinirt. In den reformirten Kirchen erscheinen sie als Vorsteher der verschiedenen Abteilungen der Geistlichkeit, der Kapitel in Ländern deutscher Zunge, der Klassen in Ländern französischer Zunge. Siehe

Richter, Handbuch des Kirchenrechts, und die Artikel betreffend die einzelnen Landeskirchen.

Delegirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Demeritenhäuser, *Domus demeritorum*. Unter den von der Kirche namentlich für Geistliche angewendeten Strafen (s. d. Art. Gerichtsbarkeit, wo von der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit und ihren Mitteln gehandelt wird) waren schon früh auch Freiheitsstrafen in Gebrauch, sowol zur Besserung, wie im geistlichen Standesinteresse, welches unverbesserlich verkommene Cleriker den Augen der Gemeinden für immer zu entziehen gut fand. Zu beiderlei Zweck finden sich schon im Jare 369 in einer Konstitution des Arcadius und Honorius Gefängnisse, *decanica*, erwähnt: l. 30, Th. C. de haereticis (16, 5), l. 3, C. eod. (1. 5); andere Ausdrücke dafür sind *decaneta*, *diaconica*, *secretaria*: Nov. Just. 79, c. 3. Vgl. Jac. Gothofredus ad Cod. Theodos. l. c., Bingham origines s. antiquit. eccl. lib. 8, c. 7, § 9. Nicht selten benutzte man Klöster zu solchen Zwecken, z. B. Nov. Just. 123, c. 11. 30, Conv. Agath. (506) u. D. 50, c. 7, Hispal. II (619) u. c. 2; C. 21, qu. 2, P. Alexander III. (1172) u. c. 6, X, de homicidio, P. Innocenz III. (1212) u. c. 6, X, de poenis. Sehr früh kommt dabei schon Einzelhaft vor: Siricii epist. 1, c. 7, verb. c. 11. C. 27, qu. 1. Die heutige römisch-katholische Kirche hat Anstalten solcher Art für Laien, abgesehen von den Inquisitionsgefängnissen, nicht festgehalten; dagegen für die Strafgerichtsbarkeit über Geistliche sie konservirt; und der Stat räumt ihr die Unentbehrlichkeit derselben, wegen des Character *indelabilis* der Priesterweihe, ein, hat daher in seinen neueren Konventionen mit Rom sich bereit erklärt, ihr Demeritenhäuser zu unterhalten: Bayr. Konkordat a. 12. N. 1, Preuß. Circumscriptionsbulle *De Saluto* a. 56 u. a. Er hat diese Zusage auch ausgeführt. Allein wie er, um die Einzelfreiheit seiner Angehörigen zu schützen, einerseits die Dauer der Freiheitsstrafen beschränkt, welche die Kirche erkennen kann, so hält er anderenteils darauf, daß auch innerhalb dieser Grenzen sie niemandem aufgelegt werden, der sich nicht freiwillig ihnen unterwirft, und nimmt außerdem die Ausführung und hiermit die Demeritenhäuser unter seine Aufsicht. Es gestattet, daß die Verwaltung dieser Anstalten, die Einrichtung der Hausordnung, die Anstellung, Verpflichtung, Beaufsichtigung der am Hause Angestellten an und für sich in der Hand der Kirche sei und anerkennt insoweit deren Selbstständigkeit. Wenn aber die Kirche beansprucht, souverän in diesen Dingen zu verfahren, so gibt das der Stat nicht zu. Ein preuß. Ministerialreskript v. 30. Juni 1828 z. B. verlangte im Anschlusse an das Pr. Allg. Landrecht Th. 2 Tit. 11 § 124 ff., daß wenigstens in den Fällen, in welchen der Bischof eine die gesetzliche Strafzeit überschreitende, oder eine auf unbestimmte Zeit verfügte Einschließung eintreten ließ, dies der Regierung angezeigt werde. Das preuß. Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt v. 12. Mai 1873, § 5. 6, unterwirft die Demeriten-Anstalten der statlichen, durch den Oberpräsidenten der Provinz zu übenden Aufsicht allgemein; ihre Hausordnung muß ihm zur Genehmigung eingereicht werden, ihre Visitation steht ihm jederzeit frei, vor jeder Aufnahme eines Demeriten muß ihm unverzügliche Anzeige gemacht, ein Jaresverzeichnis aller Detinirten, welches deren Namen, die gegen sie erkannten Strafen und die Zeit ihrer Aufnahme und Entlassung enthält, muß ihm am Schlusse jedes Jares eingereicht werden. Ähnliche Vorschriften enthalten auch die außerpreussischen neueren kirchenpolitischen Gesetze. Sie sind bei der Wichtigkeit des Mißbrauches der Demeritenanstalten und nach den seit 1848 in betreff desselben gemachten Erfahrungen notwendig.

Mejer.

Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes.

Demut — *ὑποταγή, ταπεινοφροσύνη*, *humilitas* — *ahb. diomuoti*, aus *diu* (*subjectus*) und *muot* (*animus, mens*) *) — ist, wie sich schon aus dieser Etymologie ergibt, dem Über- und Hochmut entgegengesetzt und insofern im allge-

*) S. Raumer, Einfluß des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 402f.

meinen die Tugend, da der Mensch nicht mehr von sich hält, als sich zu halten gebürt, Röm. 12, 3, sondern sich dem unterordnet und unterwirft, dem er sich unterzuordnen und zu unterwerfen hat. Da dies nun zuoberst Gott ist, der Herr über alles, so tritt die Demut mit dem Bewußtsein von ihm zunächst als „das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ hervor und ist mit dieser Wurzel aller Frömmigkeit geradezu identisch. Ja, im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes würde nur im Verhältnis des Menschen zu Gott von Demut die Rede sein, während im Verhältnis zu Menschen Bescheidenheit Pflicht ist (s. de Wette, Chr. Sittenl. III, 275). Dies um so mehr, da es im Verhältnis zu Gott bei weiterer Entwicklung der Frömmigkeit nicht bei jenem nur auf dem Bewußtsein vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen beruhenden Abhängigkeitsgefühl bleibt, sondern mit dem Bewußtsein von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit kommt im Menschen das Gefühl der sittlichen Mangelhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Sünde und Schuld hinzu, welches jenes Gefühl bereichert und verschärft und gleich ihm ein Grundgefühl der Frömmigkeit ist. Aber freilich in verschiedener Art und in verschiedenem Grade. — Waren auch alle übrigen Religionsstifter der alten Welt weit entfernt, eine Religion des Übermutes und der Selbstvergötterung zu verkündigen, so liegt doch eben in jenem Umstande ein wesentliches Moment für ihren charakteristischen Unterschied überhaupt. — Unter den großen Geistern der klassischen Welt ist wol Sophokles der waren Idee der Demut am nächsten gekommen. Sie zieht sich als leuchtender Faden durch die ganze alttestamentliche Frömmigkeit von ihrer ersten bestimmteren Erscheinung an, 1 Mos. 17, 1, bis zu den Propheten, Micha 6, 8, und der Bußpredigt des Täufers, Matth. 3, 2, sowohl im allgemeineren als im speziellen Sinn, hier mehr, dort weniger verhüllt, am wenigsten, wenn sich mit ihr das Bewußtsein verknüpft, welches Luther in seiner allerdings verfehlten Übersetzung von Ps. 18, 36 so schön ausdrückt. Vgl. jedoch Ps. 32 u. 51; auch Luz, Bibl. Theol. 155. Denn richtig bleibt die Bemerkung Kants, daß die rechte Demut immer zugleich mit einer hohen sittlichen Erhebung verbunden ist; Werke V, 269. — Christus, obwohl one Sünde, ist doch von kindlicher Demut durchdrungen, Matth. 19, 17; Joh. 5, 30, und verlangt dieselbe als wesentliche Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich, Matth. 5, 3; 18, 2. Aber wenn sie unser Herz im Stande der Schuld für den Glauben und die Lust zur Buße empfänglich machte, so darf sie nicht bloß die Scheidewand ziehen zwischen ihm und dem Stande der Gnade, sondern muß fort und fort den Christen beselen und ungeachtet des tiefen Bewußtseins, daß er nichts durch sich allein ist und vermag, — Gottes Gnade ist und tut es (1 Kor. 4, 7; 2 Kor. 3, 5) — oder vielmehr eben deswegen ihn treiben, seine Seligkeit in Furcht und Bittern zu schaffen und zu trachten, ob er, was er noch nicht ergriffen hat, ergreifen möge, weil er von Christus ergriffen ist, vor dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit jede andere erbleicht, Phil. 2, 12; 3, 12. Und so erhält, wenn allerdings die Liebe zu Gott und zwar zu Gott über alles, wie er in Christo war und die Welt mit sich versöhnte (2 Kor. 5, 19), die Seele und der Pulsschlag des ganzen christlichen Lebens ist, dieselbe doch gerade durch die Demut in mehr als einer Hinsicht ihre bestimmte Färbung und, da nötig, das Korrektiv, welches sie vor verkehrten mystischen und quietistischen Verirrungen bewahrt. Ist sie nämlich einerseits die aus der Demut hervorgehende tiefe, dankbare Gegenliebe, so begleitet dieselbe sie andererseits fortwährend in der reinen anbetungsvollen Ehrfurcht vor Gott, dem unbedingten Gehorsam gegen ihn und dem ergebungsvollen Vertrauen auf ihn, welches, wie das Glück one Selbstüberhebung und Pochen auf eigenes Verdienst dahingenommen wird, auch dem Leiden und der Prüfung sich one Murren, ja mit Freuden unterwirft und immer zufrieden Gottes Hand segnet, auch wenn sie züchtigt, überzeugt, daß, wer sich so unter sie demütigt, werde erhöht werden zu seiner Zeit, 1 Petr. 5, 6. Deshalb sieht aber auch die Demut darin keinen Lohn im gewöhnlichen Sinn, sondern bewart gerade vor der Sucht nach ihm, Luk. 17, 10, wie vor selbsterwählter Geistlichkeit in willkürlich aufgelegten Entfagungen, Kol. 2, 23. Das letztere ist jene falsche Demut, welche, oft mit widerlichem geistlichen Hochmut gepart, bereits in der alten Kirche her-

vorgetreten, vielfach im Mönchtum des Mittelalters fortgepflanzt und, nur mit weniger großartigem Charakter, auch in pietistischen und methodistischen Kreisen gehegt worden ist. Denn dem Pietismus und Methodismus als Ausartungen der christlichen Frömmigkeit ist die letztere gerade hauptsächlich in der Form der Demut alles, er will sie um jeden Preis in dieser Form, während doch alles aus der von der Demut getragenen Liebe hervorgehen soll. Und das kann denn auch, wie bei Luther, „ein heiliger Troß“ und „ein fröhlich Stolziren“ auf die von Gott verliehenen und zu seiner Ehre verwandten oder noch zu verwendenden Gaben sein. L. W. Walch XXI, 1281. Legt sich ferner die ware Demut unwillkürlich im Wort und in der ganzen Erscheinung zu Tage, so wird das Herrbild derselben zu jener von Christus schon so scharf gegeißelten Heuchelei, Luk. 18, 13 u. Ihr fällt die Maske ab in dem Verhalten gegen die Menschen. Denn es kennt und fordert die Schrift, sofern ihr ganzer Geist aller unwürdigen Kriecherei und mit Unwarheit behafteten Schmeichelei entgegen ist, eine auf der Demut vor Gott beruhende und eine wesentliche Seite der Liebe bildende Demut auch gegen sie. Man könnte sie definiren als die fromme Bescheidenheit, bei welcher, nach Luthers richtiger Erklärung von Röm. 12, 10, einer dem andern mit Achtung und Ehrerbietung zuvorkommt und, weil er, frei von eitlem Dünkel, gern klein in seinen eigenen Augen ist, es auch gern ist in den Augen von andern. Wie mit der Demut vor Gott das Bewußtsein der eigenen Würde, so ist mit dieser demutsvollen Anspruchlosigkeit die rechte Selbstachtung nicht bloß vereinbar, sie setzt dieselbe sogar voraus und äußert sich, wenn auch nicht streng in den von Arndt (wahr's Christenthum, IV, 5) aufgestellten sechs Stufen, doch in der Geduld, Sanftmut, Gültigkeit, Freundlichkeit, Friedfertigkeit und Versönlichkeit, welche die Apostel nach dem Vorgange und Vorbilde des Herrn, Matth. 5, 5; 11, 29, so oft und so eindringlich verlangen: Röm. 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; Kol. 3, 12; 1 Petri 5, 5; Jak. 4, 5 f. — Vgl. Mosheim, Sittenl. IV, 374 f.; Reinharb's Moral II, 432 f.; Schleiermacher, Christl. Sitte, 615; Marheineke's Moral 460; Hirscher III, 114; auch Morus, De homine se submittente Deo, deutsch v. Petsche, Leipzig 1790; v. Hofmann, Theol. Ethik S. 100 ff.

E. Schwarzj.

Dend, Hans, der Widertäufer. Über den frühern Lebensgang dieses in jungen Jahren gestorbenen Zeitgenossen der Reformation fehlen uns alle Nachrichten. Zuerst begegnet er uns 1522 zu Basel, wo er als Korrektor beschäftigt war und Dekolampads Vorlesungen über den Propheten Jesajas besuchte. Auf Dekolampads freundschaftliche Empfehlung an Birkheimer wurde er im Herbst 1523 als Rektor der Schule zu St. Sebald in Nürnberg angestellt. Hier machte er indessen seinem Protektor wenig Ehre und brachte ihn sogar in den Verdacht, die antitrinitarische Lehre zu unterstützen; bekannte er sich doch one Fehl nicht nur zu der schweizerischen Abendmahllehre, sondern selbst zu Thomas Münzer, der damals in Nürnberg großen Anhang hatte. Hierüber auf Andreas Osianders Betrieb vor „die Geistlichen und Hochgelehrten“ zur Verantwortung gezogen, ließ sich Dend nicht bel. hren und daraufhin wurde er zu Ende 1524 „beweglicher Ursachen halb“ vom Rat für immer aus der Stadt „auf zehn Meilen Weges“ verwiesen. Nachdem er sich eine Weile bei dem ebenfalls aus Nürnberg verbannten Münzer in dessen Machtbereiche Thüringen aufgehalten, zog er beim Sinken von Münzer's Sonne nach St. Gallen, dem damaligen Centrum des schweizerischen Anabaptismus. Über den guten wie über den schlimmen Eindruck, den er dort machte, haben wir einen Bericht Badian's in der seinen Antilogieen gegen Schwendfeldt vorgegedruckten epistola ad D. Jo. Zuiccium 1540, p. 19: „In Denggio illo ornatissimo juvene omnia profecto ita erant eximia, ut aetatem etiam vinceret et seipso major videretur. Verum ita abusus est ingenio, ut Origenis opinionem de liberandis olim salvandisque damnatis magno conatu defenderet, scripturis supra quam credi potest argute adhibitis et amplissima dei nostri misericordia cou pro concione quadam ita collaudata, ut spem facere vel improbissimis et perditissimis hominibus videretur salutis assequendae, quae die aliqua quantumvis longa sibi esset obventura“. Sein Aufenthalt in St. Gallen war nur ein kurzer.

Vom Oktober 1525 an finden wir ihn zu Augsburg, wo der unmittelbar vorher vertriebene Ludwig Haeger dem Anabaptismus vorgearbeitet hatte. Ungleich gebiegeneren Wesens und Lebens als Haeger wirkte Dend auch viel nachhaltiger als jener. Bei der damaligen Verwirrung der kirchlichen Verhältnisse Augsburgs fiel es ihm nicht schwer, fast ein Jahr lang bei Urban Rhegius wol angesehen zu bleiben und daneben „in Winkeln nichts desto minder zu lehren und zu taufen“. Die Widertaufe vollzog Dend in eigentümlicher Weise. Der Täufling mußte bekennen, daß er bisher von sieben bösen Geistern, von Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenrat, Menschenkunst, Menschenstärke und Menschengottseligkeit getrieben worden sei und dieselben nun durch die Widertaufe vertauschen wolle mit den sieben guten Geistern der Gottesfurcht, Gottesweisheit u. s. w. Diese auf Jesaja 11, 2 beruhende Sieben-Geister-Lehre, wegen welcher Dends Anhänger auch *Daemoniaci* genannt wurden, entwickelt der mehrfach, auch als Anhang dendischer Schriften gedruckte Traktat seines Gesinnungsgenossen Haud: „An christlich ordnung aines warhafftigen Christen, zu verantworten die ankunft seynes glaubens. Jörg Haugt von Zuchsen“. Dend selbst trat 1526 mit seinen originellen Anschauungen vor die Öffentlichkeit und zwar wandte er sich sofort in der Vorrede seiner ersten Schrift („Was geredt sey, daß die Schrift sagt, Gott thue und mache guts und böses. Ob es auch billich, daß sich jemandt entschuldige der Sünden und sy Gott überbinde 1526“) polemisch gegen die Reformatoren: es seind eiliche Brüder, die mainen, sy haben das Evngeli ganz und gar ergründet, und wer nicht allenthalben auf ihre Rede ja sagt, der muß ein Rezer über alle Rezer sein“. Auch in seinem zweiten Traktat („vom Gesag Gottes, wie das glaz aufgehaben sei und doch erfüllet werden muß“) wendet er sich unter vielfacher Anlehnung an die „deutsche Theologie“ vorwiegend gegen die, welche „Gott und seinen Sohn von ihres Nutzens wegen lieb haben“, d. h. gegen die Betonung des objektiven Wertes Christi. In immer neuen, zum Teil sehr frappanten, von großer Vertrautheit mit der Schrift zeugenden Wendungen stellt er den Prinzipien der Reformation seinen mystischen Nationalismus gegenüber, daß Gott den Menschen durch den Geist willig und fähig mache zur Erfüllung des Gesetzes, und daß das Wort nur insofern Bedeutung habe, als es uns auf das vorbildliche Leben Christi weise.

Durch den herausfordernden Ton dieser Schriften und durch das Aufsehen, welches Dends Lehre von der endlichen Befehung des Teufels und aller Bösen machte, sah sich Rhegius veranlaßt, gegen ihn einzuschreiten. Nachdem verschiedene Unterredungen erfolglos geblieben waren, sollte Dend vor den Rat gestellt werden. Da verließ er, eine Verurteilung voraussehend, wie er sie in Nürnberg erfahren hatte, heimlich die Stadt und begab sich nach Straßburg, wo Ludwig Haeger ihn wegen seiner (wol in Basel bei Bellitan und Dekolampad erworbenen) tüchtigen Kenntnisse der hebräischen Sprache mit Freuden als Mitarbeiter bei seiner Übersetzung der Propheten begrüßte. Das Verhältnis Dends zu Haeger, wie es sich bei der gemeinsamen Arbeit im Winter 1526 auf 1527 gestaltete, finden wir treffend gezeichnet in den wenigen Worten Capitos (an Zwingli, 7. Juli 1527): „omnino negant Christi meritum. Denkius dux hujus blasphemiae et Hetzerum facile obtinuit“. Dend imponirte aber mit seiner spekulativen Überlegenheit nicht bloß dem ziemlich unselbständigen Haeger, sondern er übte sehr rasch auf größere Kreise Straßburgs einen bestimmenden Einfluß aus, und dies konnte den dortigen Predigern nicht lange verborgen bleiben. Dend war noch keine drei Monate in Straßburg, da fand am 22. Dezember 1526 ein öffentliches Gespräch statt, wobei ihm Hüzer hauptsächlich vorwarf, er mache die Sünde „zu einem leeren Wan“, ein Vorwurf, der sich offenbar nur auf Dends Lehre von der Sündlosigkeit derer bezog, die dem „lebendigen innerlichen Worte Gottes“ gehorchen. Immerhin scheint Dend, so wenig er sonst einer lagen Moral das Wort rebete, in jenem Kolloquium einige bedenkliche praktische Konsequenzen seiner Lehre nicht entschieden mißbilligt zu haben. Und so erhielt er vom Rat den Befehl, die Stadt unverzüglich zu verlassen.

Er begab sich zunächst nach Bergzabern, wo ihn Dekolampads Freund, der

Prediger Nikolaus Sigelspach, aufnahm; doch bereitete er auch diesem mit seinem „ingenium delicatissime morosum et morosissime delicatum“ (Wabian a. a. O.) in kurzer Zeit viele Not. Hierauf suchte er in Landau Boden zu gewinnen; allein hier mußte der mackere Johannes Bader (s. Band II, S. 60 ff.) sich seiner zu erwehren. Dieser gibt in seinem Büchlein „brüderliche Warnung für dem neuen abgöttischen orden der widertäuffer“ ausführlichen Bericht über „ein sonderlich gesprech mit Hans Denden, dem widertäuffer, gehalten, den heyligen kindertauff betreffend“. Mit Haezer, welcher inzwischen ebenfalls aus Straßburg verwiesen worden war, vollendete nun Dend zu Worms die daher sogenannten „Wormser Propheten“. Dieselben tragen das Datum April 1527 und wurden gedruckt bei Peter Schöffler. Selbst Luther konnte der Arbeit der beiden „Kottengeister“ das Lob großen Fleißes nicht verjagen (s. de Wette III, 172), und auch die Züricher Übersetzer haben sie benützt und in ihrer Vorrede von 1529 charakteristisch von ihr ausgesagt, sie verdeutschte getreulich nach dem hebräischen Buchstaben. Neben dieser friedlichen Beschäftigung beunruhigten Dend und Haezer als „Wormser Propheten“ die Pfalz in einer Weise, die dem Humor der „Zwidauer Propheten“ wenig oder nichts nachstand. In Worms selbst wußten sie den feurigen jungen Prediger Jakob Kauz für sich zu gewinnen. Derselbe erbot sich zu Pfingsten 1527 durch öffentlichen Anschlag zur Verteidigung von sieben vollständig aus Dends Dogmatik hervorgegangenen Thesen. Über diese Artikel erließen die Straßburger Prediger unter dem 2. Juli eine „getreue Warnung an die erwelten Gottes zu Worms“, die jedoch viel weniger gegen Kauz als gegen Dend, den „schweren feyndt der erlösung Christi, des liechts der schrift und göttlicher ordnung der Oberkeit“ polemisirte. Diese Warnung kam insofern zu spät, als die Anstifter der Bewegung schon am 1. Juli aus Worms vertrieben worden waren. Dend und Haezer traten eine Rundreise bei den „Brüdern“ in der Schweiz und Süddeutschland an. Am Laurentiustag 1527 erließ der Rat von Zürich, „an die von Dugsburg und Konstanz“ eine Warnung vor denen, die „mit allein die innerliche gewisnen, sondern auch die üßerliche menschliche ordnungen und sayungen einer ordenlichen und christlichen oberkeit zu zerstören begeren“; in diesem Schreiben (s. Simlerische Sammlung) heißt es: „Nun ist in kurzen Tagen einer mit namen Hans Dend, der sich von Dugsburg nempt, dieses widertouffs ein erztöuffer, und der die unrud sampt Ludwigen Hähern und andern zu Wurms verursacht haben soll, als wir nach synem abscheid deß gute kundtschaft vernomen haben, durch unse stadt und land gezogen, die unsern, so deßhalb ouch verdacht sind, heimgesucht und hinder im verlassen, das er willens sy gen Schaffhausen, Costenz und darnach fürter uff Dugsburg zu ziehen, u. s. w.“ Der Züricher Rat war recht berichtet worden. Doch scheint auch seine Warnung nicht überhört worden zu sein. Das Erscheinen Dends, des „Abts“, „Papsts“ und „Apollo“ der Widertäufer ward überall, wo er hinkam, in Augsburg, Ulm und Nürnberg, das Zeichen zu kräftigem Einschreiten gegen die Sekte. Abgehetzt, bat er schließlich seinen alten Gönner Dekolampad flehendlich um Aufnahme, und dieser wußte ihm in der That die Erlaubnis zum Aufenthalte in Basel auszuwirken, gab sich auch viele Mühe, ihn von der Irrigkeit seiner Lehren zu überzeugen. Als Ergebnis dieser Bemühungen muß one Zweifel ein Bekenntnis angesehen werden, das Dend dem Freunde übergab, und welches dieser später herausgegeben hat. Dasselbe enthält zwar keinen Widerruf aber doch einige namhafte Modifikationen seiner Lehre. Dend starb zu Basel, von der Pest dahingerafft, schon im November 1527.

Litteratur: Epist. Oec. et Zuingli; Sebastian Frands Chronik; Uhlhorn, Urban Rhegius 111 ff.; Trechsel, Antitrinitarier I, 16 ff.; Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübers. in der reform. Schweiz 79 f.; namentlich aber die wertvollen Aufsätze von Heberle in den Studien und Kritiken 1851, I, und 1855, II, mit einem Verzeichnis der Schriften Dends und die Arbeit Reims über Haezer in den Jahrb. für deutsche Theol. 1856, II; Chr. Meyer, in der Zeitschr. des histor. Vereins für Schwaben und Neuburg I, 207 ff. (1874).

Bernhard Riggenbach.

Denunciatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Deputaten 1) in der griechischen Kirche, *δεπότατοι*, ein niederes Kirchenamt, dessen Inhaber bei feierlichen Amtern die Geistlichen bei einigen Funktionen mit brennenden Kerzen begleiten; auch haben sie dem Priester beim Ausgehen den Weg frei zu machen. S. Du Cange s. v. *ceroforarius* und *deputatus* und Suerus s. v. *δεπότατος*. Ein eigentlicher ordo ist nicht damit verbunden, daher ihnen auch die zweite Ehe unverwehrt ist; 2) in der römisch-katholischen Kirche, in einigen Gegenden vorkommend als Vorsteher der *regiunculae*, d. h. der Distrikte, worin größere Dekanate zerfallen. Gewöhnlich stehen sie unter dem Dekan, als eine Art Geschäftsträger desselben; bisweilen empfangen sie unmittelbar vom Bischof die Befehle, und der Dekan erscheint als *primus inter pares*. **Herzog.**

Derefer, Thaddäus Anton, geb. d. 9. Febr. 1757 zu Fahr in Franken. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg seine philosophischen und theologischen Studien absolviert und in Mainz Priester geworden, lehrte er in Heidelberg Philosophie und Theologie, erhielt darauf das Professorat der orientalischen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Universität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er teil an der freien Richtung der Universität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: tu es Petrus in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Professor in denselben Fächern, zugleich als Superior am bischöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch seine Weigerung, den konstitutionellen Eid zu leisten, in Todesgefahr, woraus ihn nur der Sturz Robespierres befreite. Seit 1797 sehen wir ihn wider als Professor in Heidelberg; er verblieb daselbst mit Ablehnung verschiedener ehrenvoller Aulse, wurde badiſcher geistlicher Rat, und wanderte 1807 mit der katholischen Universität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Mißdeutung einer Predigt bei der Totenfeier des Großherzogs 1811 nach Konstanz versetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber diese Stelle nicht an, unternahm eine Reise nach der Schweiz und wurde 1811 Professor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiaturs verdächtig und sein Charakter als Ausländer den inländischen Geistlichen verhaßt. 1814 erhielt er plötzlich seine Entlassung; — er lebte eine zeitlang in Heidelberg, wurde darauf von der preussischen Regierung (1815) als Professor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte; er starb daselbst 1827. Derefer hat sich einen ehrenvollen Ruf erworben durch mehrere Commentare zur heil. Schrift, durch seine Bibelübersetzung (s. d. Art. Deutsche Bibelübersetzung S. 347), durch seine hebräische Grammatik; als erbaulicher Schriftsteller ist er in seiner Kirche bekannt durch sein deutsches Brevier und durch sein katholisches Gebetbuch. S. Ersch und Gruber, *Wezer und Welte*, Allg. deutsche Biogr. 5, 60. **Herzog.**

Desservant oder Succursalfarrer, s. Kaplan.

Deusdedit, soviel als Deodatus und Adeodatus, daher bisweilen als Adeodatus I. aufgeführt, im Gegensatz zu dem gewöhnlich so genannten Adeodatus (s. d. Art.). In Rom geboren, nach einer Nachricht Son eines Subdiacon Stephanus, wurde 615, nach dem Tode Bonifacius IV., zum Papste gewählt, und konnte wegen seiner kurzen Amtsverwaltung († 618) wenig ausrichten. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geschmückt und seine Regierung mit unächtigen Dekretalen, er selbst unter die Heiligen versetzt (9. Nov.). **Herzog.**

Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutsche Bibelübersetzungen. An der Spitze der deutschen Litteratur steht die gotische Bibelübersetzung. Ihr Urheber, der schriftstellerisch auch sonst tätig war, Alfila, Bischof der Westgoten, die damals an der untern Donau saßen, „ein heiliger und unbefleckter Priester des Herrn“, † im Jan. 381 in Konstantinopel (s. B. Dessel, Ueber das Leben des U. und die Bekehrung der Gothen zum Christentum, Göttingen 1860, 8°, S. 53) mußte sich zu diesem Ende erst ein Alphabet bilden, das ihm auf Grundlage des Griechischen, Lateinischen und der Runen entstand, vgl. Ge. Waiz, Ueber das Leben und die Lehre des U., Hannover 1840, 4°.

Nach Philostorg. 2, 5 übersehte er, die Bücher der Könige wegen ihres den kriegerischen Voten gefährlichen kriegerischen Geistes ausgenommen, die ganze Bibel; erhalten aber hat sich von dem A. T. nur wenig, nämlich Esra 2, 8—42 und Nehem. 5, 13—18; 6, 14—19; 7, 1—3, dagegen das N. T. einem guten Teile nach, nämlich die Evangelien und paulin. Briefe (außer Hebr.-Br.), freilich mit großen Lücken. Von dem Arianismus des Wifila findet sich in der Übersetzung keine Spur; sie ist treu und so geschickt, daß selbst feinere Beziehungen des Grundtextes glückliche Berücksichtigung gefunden haben, wie uns denn darin das Gotische als eine nach grammatischen Formen reiche und entwickelte Sprache entgegentritt. Die Übersetzung floß aus dem Griechischen und ist so auch kritisch von Belang: bei den alttestamentl. Bruchstücken lag der Text von 19. 82. 93. 108 vor, vgl. D. Ohlsoff, Die Bruchstücke vom A. T. der Got. Bibelübers. kritisch untersucht, Halle 1876, 8^o; daneben zeigen sich aber auch Spuren des latein. Textes. Diese können, da Wifila auch des Lateinischen mächtig war, von ihm selbst herrühren, allerdings aber auch erst später eingedrungen sein. Die neuerlich aufgeworfene Frage, ob vom Wif. die ganze Übers. herstamme oder nur ein Teil derselben, s. Ohlsoff a. a. O. S. 26 ff., wird in betreff des N. T. zu bejahen sein, in betreff des A. T.'s aber bei den wenigen Bruchstücken sich kaum entscheiden lassen. Merkwürdig sind die späteren Schicksale dieses höchst wichtigen Buches. Nachdem sich die Erinnerung an dasselbe jahrhundertlang selbst den Gelehrten entzogen hatte, wurde plötzlich ein bedeutendes Bruchstück desselben (die 4 Evangelien mit großen Lücken) in dem sogenannten, wol aus dem 5. Jahrhundert stammenden codex argenteus, der von den Schweden, in Prag erbeutet, nach Upsala gebracht worden war, entdeckt und zuerst von Fr. Junius, Dextr. 1665, 2 Bde. 4^o, dann von G. Stiernhjelm, Stockh. 1671, 4^o, Edm. Ope, Oxf. 1750, Fol., herausgegeben und von diesen und andern in verschiedener Weise erläutert. Neue Bruchstücke des Briefs a. d. Röm. entdeckte in einem Palimpsest zu Wolfenbüttel F. A. Knittel, herausgeg. von diesem, Braunschw. 1763, 4^o, und mit Anmerk. von J. Ihre, Ups. 1763, 8^o. Eine Gesamtausgabe des Entdeckten mit Berücksichtigung des bis dahin Geleisteten und nötigem Apparat lieferten Fr. C. Fulda und J. Ch. Zahn, Weisfenfels 1805, 4^o. Die übrigen Fragmente entdeckten in Palimpsesten auf der Ambrosiana in Mailand Ang. Mai und C. D. Castiglione und veröffentlichten sie nach und nach von 1819—1839. Eine Gesamtausgabe mit vollständigem Apparat besorgten H. C. v. Gabelenz u. J. Voëbe, Lips. 1843—1846, T. 4; hierauf Jgn. Gaugengigl, Passau 1848, 8^o, 4. Titelausg. 1856; H. F. Maßmann, 2 Abthl., Stuttg. 1855, 1857, 8^o; Fr. Ludw. Stamm, Paderborn 1858, 8^o, 4. Ausg. besorgt von M. Heyne, 1869; E. Bernhardt, Halle 1875, 8^o. Am ausführlichsten schreibt über die Übers. W. Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker I, 1, Berlin 1854, 8^o, S. 240 ff.

Die gotische Sprache, die ältere Schwester der andern deutschen, starb in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters aus. Das Deutsche selbst hat sich in drei Hauptzweigen forterhalten, von denen das Nordische hier ganz außer betracht fällt, das Niederdeutsche nur beschränkt, dagegen das Hochdeutsche ganz eigentlich in Berücksichtigung kommt, das sich der Zeit nach wider als Alt-, Mittel- und Neu-hochdeutsch unterscheidet. Es ist diejenige Sprache, die als Schriftsprache neben den Volksmundarten ihre besondere Bestimmtheit erhielt und sich über die örtlichen und persönlichen Schranken mehr oder weniger erhebend einen allgemeingültigen Typus annahm, indem das Volk als Ganzes sich erkannte.

Es vergingen lange Jahrhunderte, bis es zu einer vollständigen hochdeutschen Bibelübersetzung kam. Diese auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Die Schwierigkeit der Arbeit außer betracht gelassen, so war die Zeit nicht zu abstrakter Wissenschaft, sondern zu konkreter Wirklichkeit geneigt; was man brauchte, wurde beschafft und das machte Mühe genug. Das Bedürfnis, den Inhalt der Schrift zu haben, war da, es war ein liturgisches, didaktisches, erbauliches, und selbst aus dem Erhaltenen ist erkennbar, wie sehr es sich geltend machte. Dabei ist aber zu beachten, daß die Zeit nicht nur die eine Form eigentlicher Übersetzungen für sich zuträglich hielt, sondern sich gern

auch anderer Formen bediente, in denen biblischer Inhalt mitgeteilt wurde, als Reimbibeln, vgl. W. Scherer, *Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit*, S. 1, 2, Straßburg 1874, 1875, 8°, Historienbibeln, s. den Art., freiere Bearbeitungen biblischen Stoffes, und sodann daß für das nächste Bedürfnis die Übers. hervorstechender Teile der hl. Schrift genügte. Nicht zufällig ist es daher, daß die Psalmen, die lyrischen Stücke der hl. Schrift und die Evangelien am meisten berücksichtigt wurden.

Etwa mit dem 8. Jarh. entwickelte sich auf dem Gebiete des Althochdeutschen in Poesie und Prosa, Kirchlichem und Weltlichem eine litterarische Tüchtigkeit; es war die Zeit, wo das Christentum sich die deutsche Sprache zu Diensten zu machen begann. Da die Geistlichen ihre Studien vorzugsweise der hl. Schrift zuwandten, finden wir nicht nur zahlreiche deutsche Glossen in biblischen Texten, s. R. v. Raumer, *Die Einwirkung des Christenth. auf die althochd. Sprache*, Stuttg. 1845, 8°, S. 81 ff., sondern es wurden auch Übersetzungen einzelner biblischer Bücher angefertigt. Mancherlei der Art mag verloren, anderes noch handschriftlich verborgen sein; hier beschränke ich mich darauf, das kurz zu verzeichnen, was uns bisher zugänglich gemacht worden ist, rüchichtlich weiterer litterar. Angaben auf v. Raumer a. a. O. S. 35 ff. verweisend. Aus dem 8. (?) Jarh. haben wir Bruchstücke einer Übers. des Ev. Matth. (edd. St. Endlicher et H. Hoffmann, *Vindob.* 1834, Fol., ed. 2. cur. J. F. Massmann 1841, 4°), deren Verf. sich nicht streng wörtlich hält und seiner Sprache sich sehr kundig zeigt, aus dem 9. Jarh. eine aus dem Latein. gefertigte Übers. der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandr., ed. J. A. Schmeller, *Viennae* 1841, 8°, und eine niederdeutsche Psalmenübers., herausgeg. von F. H. v. d. Hagen, *Breslau* 1816, 4°. Von dem fleißigen Übersetzer *Notker Labeo* in *St. Gallen*, † 1022, hat sich eine Übersetzung und Erklärung der Psalmen (nach der Wiener Hdschr. herausgeg. von R. Heinzel und W. Scherer, *Straßburg* 1876, 8°) und einiger lyrischer Stücke A. und N. Test.'s erhalten, s. H. Hattemer, *Denkmale des Mittelalters*, Bd. 3; die Übersetzung des *Hiob* ist verloren. *Williram*, Abt zu *Ebersberg* in *Bayern*, † 1085, übersehte und erklärte in gewandter Sprache das *Hohelied*, zuletzt herausgeg. von H. Hoffmann, *Breslau* 1827, 8°; übrigen vgl. *Jos. Seemüller*, *Die Hdschr. und Quellen von Willirams deutscher Paraphrase des Hohenliedes* untersucht, *Straßburg* 1877, 8°. Die deutschen Interlinearversionen der Psalmen aus der *Windberger* (12. Jarhundert) und *Trierer Handschr.* (13. Jarhundert) gab *E. G. Graff*, *Quedlinburg* 1839, 8°, heraus; eine Übers. der biblischen *Cantica* s. in desselben *Diuitica* 3, S. 124 ff.

In der Priesterkirche erkaltete in den nächsten Jarh. das Interesse an dem deutschen Bibelwort, und wenn man dessen auch nicht gänzlich entraten konnte, so beschränkte man sich doch auf das Notwendigste für den täglichen Gebrauch in Haus und Kirche. Anders in gewissen frommen Kreisen des Volkes, die abgestoßen von dem Mechanischen und Hierarchischen des Kirchenwesens auf eigene Hand ihre Erbauung in der Lektüre der Schrift und von Traktaten in Landessprachen suchten, weshalb die Hierarchie dagegen einschritt und zum Bibelverbot kam, das sich durch kein katholisches Sophisma bemänteln oder gar beseitigen läßt, s. *L. G. Hegelmaier*, *Gesch. d. Bibelverbots*, *Ulm* 1783, 8°. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, läßt sich nicht einmal die Zeit näher bestimmen, in welcher eine vollständige deutsche Bibelübersetzung zuerst zu Stande kam, aber soviel ist erkennbar, daß eine solche zu Anfang des 15. Jarh. bereits vorhanden war und daß sich besonders seit der Mitte dieses Jarh. ein allgemeineres Interesse an der Sache zu erkennen gab. Gleich unter den *Wiegendruckten* finden sich Drucke der deutschen Bibel. Über sie ist das äußere Bibliographische durch viele und fleißige Untersuchungen (s. die vornehmste Litteratur in *Jos. Kehrein*, *Zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther*, *Stuttg.* 1851, 8°, S. 33) ziemlich ins Licht gesetzt, nicht existirende oder nicht sicher erweisbare Ausgaben sind abgewiesen, den erscheinenden ist Ort und Zeit mit ziemlicher Sicherheit angewiesen und ihr Äußeres genau beschriebener worden. Danach erschienen sicher bis zum J. 1518 in hochdeutscher Sprache 14 Ausgaben, sämtlich in *Fol.*, die 4 ersten v. O. und *F.*,

nämlich 1) Mainz J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), Straßb. H. Eggesteyn um 1466 (?); 2) Straßburg J. Mentel um 1466; 3) Augsb. Job. Pflanzmann um 1475; 4) Nürnberg Frisner und Sensenschmid um 1470, oder Basel? vgl. Stodmeyer und Reber, Beiträge zur Baseler Buchdrucker Geschichte, Basel 1840, 8^o, S. VII; 5) Augsb. v. J., um 1470. Günther Zainer, f. Serapeum 11, S. 12 ff. 30 ff.; 6) Augsb. 1477 (Günth. Zainer?); 7) Augsb. Ant. Sorg 1477; 8) Augsb. Ant. Sorg 1480; 9) Nürnberg. Ant. Koburger 1483; 10) Straßb. 1485; 11) Augsb. Hans Schönsperger 1487; 12) Augsb. H. Schönsperger 1490; 13) Augsb. Hans Dtmars 1507, vgl. Acta scholastica Bd. 3 (Leipz. und Eisenach 1743, 8^o) S. 10 ff.; 14) Augsb. H. Dtmars 1518. Gegen diese Zahl der Gesamtausgaben sticht charakteristisch die der Ausgaben einzelner biblischer Teile ab. Ausgaben von Plenarien finde ich 27 (bei Hain bis 1500 20) verzeichnet, vom Psalter allein deutsch nur 8 (bei Hain bis 1500 7), von der Offenb. Joh. 2, Nürnberg. Ulr. Dürer 1498, Fol., und wider 1511. Einzelne Nachträge, die sich hierzu beibringen lassen, ändern das allgemeine Resultat nicht. Im Niederdeutschen erschienen 4 Gesamtausgaben, sämtlich in Fol., nämlich 1) Köln o. J., H. Duentell um 1480, vgl. J. H. J. Niesert, Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, Gösfeld 1825, 8^o; 2) Köln o. J., H. Duentell; 3) Lübeck, Steffen Arndes 1494, und 4) Halberstadt 1522. In den beiden ersten Ausgaben ist das Hohelied nicht übersetzt, weil es den jungen Leuten nach dem Buchstaben wenig fromme, aber der Vollständigkeit wegen lateinisch beigegeben. Von Drucken einzelner biblischer Stücke kannte Göze aus Anführung nur einen Psalter, Lübeck 1493, 4^o, und ein Epistel- und Evangelienbuch, Basel 1517, doch Hain führt bis 1500 7 Plenarien auf und außer jenem noch einen Psalter, Lübeck um 1494. Bei der niederdeutschen Übersetzung lag die hochdeutsche zu Grunde, diese wurde dialektisch umgesetzt, dabei die Vulgata berücksichtigt und nach derselben manches verbessert. Reichliche Proben daraus f. in J. M. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln v. 1470—1621, Halle 1775, 4^o. — Neben den Bibel drucken ist das noch vorhandene Handschriftliche von ganz besonderem Interesse. Handschriften einzelner biblischer Teile und vornehmlich der Psalmen und von Lektionarien aus dem 14. und 15. Jahrhundert sind nicht gerade selten, dagegen gehören die der ganzen Bibel oder doch größerer Stücke zu den Seltenheiten. Die reichen Schätze Wiens f. bei H. Hoffmann, Die altdeutschen Handschr. zu Wien, Leipz. 1841, 8^o, und einiges weitere bei Kehrein a. a. D. S. 21 ff.; wir fügen ergänzend folgendes bei. Eine Psalmenhandschr. aus dem 13. Jarh. ist in Soltburn, f. Urfundio I, S. 345; eine auf Pergament v. J. 1386 per manus henrici vorster auf der Stadtbibl. in Leipzig, f. Serapeum 17, Ztbl. S. 161; über eine Handschr. der Sprichw. und des Pred. f. J. G. Biedermann, Nova Acta schol. VIII (Leipz. 1749, 8^o), S. 577 ff. Das Evangelienbuch „gemacht Mathie v. Beheim dem elusener zu Halle“ v. J. 1343 hat R. Bechstein, Leipz. 1867, 8^o, herausgegeben. Eine Evangelienhandschr. auf Pergament v. J. 1327, geschrieben von Stephan dem Pölnchover besitzt die Stadtbibl. in Leipzig, f. Serapeum a. a. D., eine andere die in Zürich; eine Handschrift der Evang. und Apostelgesch. v. J. 1404 in 8^o besaß J. M. Göze a. a. D. S. 6 ff.; über eine Handschr. der Briefe Pauli aus dem Anfang des 15. Jarh. in Altdorf f. Kiederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch. IX, S. 1 ff. Von neutestamentlichen Handschriften findet sich eine in Stuttgart vom J. 1351 (? 1451?), eine in Freiberg aus dem Anfange des 15. Jarh. und zwei in Augsburg, die eine v. J. 1350, die andere v. J. 1487; f. G. C. Mezger, Gesch. der Bibl. in Augsburg, Augsb. 1842, 8^o, S. 55, 91. Ganzer Bibelhandschriften finden sich in Wien 2, nämlich die prachtvoll ausgestattete, die Kaiser Wenzel besorgen ließ, f. Lambec., Comment. de bibl. Vindob. I, II, p. 749, und eine andere Thl. 1 v. J. 1446, Thl. 2 v. J. 1464; 1 in Gotha, ebenfalls ein Prachtwerk, vollendet 1532, aber vom A. T. ist nur die Hälfte da, f. F. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur Bd. I, S. 38 ff.; 1 Pergamenthandschr. in 2 Bb. Fol., in Basel 1464 von J. Siechtenstern von München auf Kosten des Matthias Eberler geschrieben, f. Clement, Bibliothéque curieuse —. III, p. 323; 1 Papierhandschr. vom J. 1468

in Oldenburg, f. Serapeum 28. Jnttbl. Nr. 5 f.; 1 in Zürich vom J. 1472, von der sich nur der zweite Teil erhalten hat, f. Serapeum 15, S. 177 ff., und 1 in Augsb. aus dem 15. Jarh., f. Mezger a. a. O. S. 90f. Wo einige Handschr., die D. G. Schöber, Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln, Schleiz 1763, 8°, erwähnt und beschreibt, hingekommen sind, ist mir unbekannt. Von niederdeutschen Handschriften finde ich nur 2, einen Psalter und einen Jesus Sirach angeführt, f. Ge. W. Lorzbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Literatur 3, S. 55 ff.

Nach den verschiedenen Ausgaben gibt sich diese Übersetzung im ganzen als eine, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß teils in dialektischer Hinsicht, teils nach der Vulg. größere oder geringere Veränderungen angebracht wurden. Dagegen ist eine weitere Frage, ob auch in den Handschriften nur diese Übersetzung sich findet. Nach dem bisher Mitgeteilten scheint dem nicht so zu sein, wie es denn auch sehr denkbar ist, daß wenn nicht von allen, so doch von manchen bibl. Büchern mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Übers. angefertigt wurden, vgl. Rehrein, Pater noster und Ave Maria in deutschen Übersetzungen; Frankf. a/M. 1865, 8°, doch fehlt hierüber noch jede Erwörterung. Deutlich aber ist, daß überhaupt nur aus der Vulg. übersetzt wurde, die bisweilen gröblich mißverstanden wurde, daß man sich sehr wörtlich hielt und eine frühere Übersetzung benutzte. Die Sprache ist unbeholfen und rauh. Proben sind unter andern mitgeteilt von Ge. W. Panzer, Nachricht v. d. allerältesten gedr. deutsch. Bibeln, Nürnberg. 1777, 4°, S. 76 ff.; Rehrein, Zur Gesch. d. deutsch. Bibelübers. S. 62 ff.; Ge. W. Hoppf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung, Nürnberg. 1847, 8°, S. 7 ff. und im Serapeum 15, S. 181 ff. — Trotz der Ausgaben der deutschen Bibel und einzelner Stücke derselben kann von einer damaligen großen Verbreitung derselben unter den Laien (Rehrein) überall keine Rede sein, wenn man darunter, wie billig, die größeren Massen versteht. Bewiesen dies nicht ausdrückliche Zeugnisse von Zeitgenossen, so müßte es aus der einfachen Statistik dieser Ausgaben erhellen. Die Gesamtausgaben, in sehr kleinen Auflagen gedruckt, waren jedenfalls nur engeren, gewaltigeren Kreisen zugänglich, die Ausgaben einzelner Stücke aber in verhältnismäßig so geringer Zahl vorhanden, daß sie nicht einmal für den Bedarf der Priester, wenn diese ein rechtes Verlangen darnach gehabt hätten, hinreichend gewesen wären. Nein, das deutsche Bibelwort blieb trotzdem dem Volke verschlossen; was es davon erhielt, waren einzelne Bruchstücke, die der ärmliche geistliche Unterrichts mit sich fürte.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer, vgl. überhaupt J. Ge. Palm, Historie d. deutsch. Bibelübers. Dr. M. Lutheri von 1517—1534. Herausgegeben von J. M. Göze, Halle 1772, 4°; Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. Luthers vom J. 1517—1581, Nürnberg. 1788, 8° (2. A. 1791), und desselben Zusätze dazu 1791, 8°; Ge. W. Hoppf f. o.; die weitere Litteratur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835, 8°, S. VI ff. In den gleichen Jahren, in denen er Hand ans Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Übers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstein (7 Bußps. und Rut), J. Lange in Erfurt (Matth., Mark. und Luk.), Nic. Krumpholtz in Quersfurt (Ev. Joh., Briefe Petri und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Dttm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene), Capito (Hosea) und Ge. Fröhlich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnberg. 1532 und öft.); die näheren Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsb. Ausgaben der Bibel, Nürnberg. 1780, 4°, die wichtigeren anderen Übersetzungen unten. One noch an weiteres zu denken, übersetzte Luther nicht „für die Gelehrten“, sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei. Den Anfang machte er mit den 7 Bußps. (1517, 4°, wesentlich verbessert 1525), denen bis 1521 das Vaterunser, Gebet des Manasse, die 10 Gebote, das Magnifikat mit dem Gebete des Salomo, einige Psalmen und

evang. Perikopen folgten; auch nachher erschienen noch einige Ps. und Festepisteln besonders: Schriftchen, die wiederholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des J. 1521 scheint Luther den Plan gefasst zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Über seine Gründe sind wir nicht unterrichtet, aber wir können leicht von selbst erkennen, daß sich ihm dieses Unternehmen nahe genug legen mußte. Erkannte er darin seine Lebensaufgabe, das christliche Volk wider in das lautere biblische Wort einzuführen, so war als dringendes Bedürfnis nicht nur eine lesbarere Bibelübersetzung, sondern auch eine solche gegeben, die nicht aus einer abgeleiteten, unlauteren Quelle, sondern aus der Urquelle floss, die ja eben der Wissenschaft zugänglicher gemacht worden war und mit der sich diese angelegentlichst beschäftigte; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft sein. Zuerst nahm er das N. T. in Angriff; es war der wichtigste Teil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er gegen Michaelis 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Farzal, ja Luther selbst ist nicht genannt, wie auch in mehreren folgenden Ausgaben des N. T. sein Name fehlt; der Preis 1½ fl. Schon im Dezember des gleichen Jahres erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit der Angabe des Druckers und der Farzsal; über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf zc. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum A. T. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Teil 1 (5 B. Moße), 1524 Teil 2 und 3 (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 die Propheten, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jonas und Habak., 1528 Sachar. und Jes., 1530 Daniel. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Weisheit, die übrigen, von denen 3. und 4. Esra und 3. und 4. Makk. ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534, stückweis; als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind“, zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherschen Bibel 1534, Fol., bei Hans Lufft erschienen zu sein, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnismäßig wenigen Jahren das epochemachendste Werk der Neuzeit ans Licht gestellt: es war ganz das Werk Luthers, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melancthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. J. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.'s, Halle 1840, 8°, S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luthers, womit natürlich nicht ausgeschlossen war, daß er gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Kollegen oft genug Rat einholte und in seinem Sinne verwendete. Und mit der Zeit lernte er selbst; wie unablässig er Altes umstieß, änderte, nachbesserte, ausseilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben; eine Vergleichung von 6 Ausgaben des N. T.'s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff., eine der Ausgaben der 5 B. Moße gibt Göze, Vergleichung der Original-Ausgaben zc., Stück 1, Hamb. u. Leipz. 1777, 4°; einzelne Übersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Psalmen gilt. Wenn er selbst das Verhältnis der Ausgabe der Psalmen vom J. 1524 zu der vom J. 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dies allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen. Nur ein Beispiel, Ps. 6, 10.

1524. Got erhöret hat mein gebeit,
Got hat auffgenommen mein bitten

1531. Der Herr hat meyn flehen gehört,
meyn gebet hat der Herr angenommen.

1545. Der Herr höret mein flehen
mein gebet nimpt der Herr an.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältnis zu den früheren Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte, und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöten. Wie daher Luther schon früher sonderlich bei den Revisionen seine

Kollegen zu Hilfe zog, so errichtete er jetzt zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Kollegen Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Korrektor Ge. Rörer (Norarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendessen in seiner Wohnung, ein jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hilfsmitteln umgesehen und nun kam das einzelne Fragliche in Beratung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zu Stande, deren Verbesserungen indessen schon zum Teil (1 Mos. bis Ende 2 Kön.) die vorhergehende Ausgabe 1540 und 1541 hat, welche zuerst als „auffs new zugericht“ bezeichnet ist. Auch die 2 folgenden Ausgaben vom J. 1543 haben manche Verbesserungen, bis in der vom J. 1544 und 1545 die nachbessernde Tätigkeit Luthers ihren Abschluss fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, 7 Bde, Halle 1845—55. 8°. Allerdings erschien schon 1546 wider eine Ausgabe mit Änderungen, aber es ist eine lebhaft verhandelte Kontroverse, besonders zwischen J. M. Krafft und Ch. Meinecius 1708 ff., ob diese von Luther selbst (Krafft) oder etwa vom Korrektor Rörer herrühren. Ersteres bezeugt nur Rörer; sein Zeugnis in diesem Falle an sich nicht unverdächtig, wird um so verdächtiger, als die Korrekturen im Jenaer Exemplare Luthers von seiner (Rörers) Hand herrühren, ihre Beschaffenheit sich nicht eben empfiehlt und Luther selbst wol schwerlich schon wider zu einer Revision kam.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im A. T. nur darin abweichend, daß er einige Apokryphen ganz überging, s. oben, die anderen als Anhang dem Ganzen anschloß, im N. T. nur darin, daß er auf die paul. Briefe die petrin. und johann. folgen ließ und als Anhang wegen ihrer geringeren historischen Beglaubigung und somit deuterokanon. Ansehens den Brief an die Hebr., den des Jak., des Judas und die Offenb. Joh. anfügte. In der Kapitelabteilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chron. 4 in 2 Kapitel zerlegt, so daß das Buch nun 30 Kapitel zählt. Die Versabteilung findet sich nur in den Ps. und Sprüchen, doch one Zalangabe, dafür sind die Kapitel in Unterabteilungen geteilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mos. 1, 1 der wind, in der 2. Ausg. kam die Glosse dazu: oder geist, bis 1534 der geist in den Text kam; vorausgeschickt sind wertvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luthers Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Psalmen, aber nicht mit der Absicht, daß sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalausgaben und Nachdrucke in Menge. Erstere sämtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lotther'schen Offizin, s. über diese Serapeum 12, S. 335 f., dann in der von Hans Lufft, † 2. Sept. 1584; vom N. T. sind von 1522—1533 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, über die seltene und beachtenswerte A. Wittenberg 1528, 8°, am Ende des Registers: gedr. zu Magdeburg durch Hans Barth, s. Vordr. Bibelgeschichte 2, Kopenh. und Leipz. 1783, S. 428 ff.; dagegen belaufen sich die Nachdrucke auf ungefähr 54, wobei Augsburg mit 14, Straßburg mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Über den sehr seltenen Nachdruck der Lutherbibel Augsburg, H. Steyner 1535, Fol., von dem auch Exemplare auf Pergament abgezogen wurden, s. Vordr. a. a. O. 2, S. 318 ff. Über die Nachdrucke hatte sich Luther bitter zu beklagen, so steht in der Ausg. von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrucke, die „unbleißig und falsch“ seyen: man solle dies Test. des Luthers deutsch Test. sehn lassen, „denn meisterns und klügelns ist igt wedder masse noch Ende“; brauchen sie eins, so sollen „sie selbs ein eignes für sich machen“. Daß in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindrangen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Teile des A. T. wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wider aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Teil 1 in Wittenberg 7 mal, auswärt's 15 mal, Teil 2 in Wittenberg 4 mal, auswärt's 15 mal, Teil 3 in Wittenberg 2 mal, auswärt's 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher und Abteilungen von Büchern widerholt gedruckt und nachgedruckt und nament-

lich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrucke. Als das ganze Werk 1534 aus Licht gestellt war, bewirkte die Betriebfamkeit des rechtmäßigen Verlegers, daß die Nachdrucke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der lutherischen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Lutherschen noch fehlende durch eine neue Übersetzung zu vervollständigen. Man nennt dies kombinirte Bibeln. Es sind die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschower erschienenen (1525—1529, 6 Teile Fol.; 1527—1529 6 Teile 16°; 1530 4°; 1531 2 Bde. Fol.) mit der Züricher Übers. der Propheten und Apokryphen, s. u., die vielbesprochene Wormser 1529 bei Pet. Schöfer, Fol. (Nachdruck Augsb. H. Stehner 1534, Fol.), ein Nachdruck der Zürich. von 1527 mit einigen Änderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274 ff., die 2 Ausgaben von Straßburg bei Wolff Köppl 1530, Fol. und 4°, in denen in den Propheten das bei Luther noch fehlende Haekers, s. u., in den Apokryphen Leo Juds Übers. ist, endlich die von Frankf. a. M. bei Christ. Egenolph 1534, Fol., wo alles die luth. Übers. und nur die der Apokryphen, aber auch Weisheit, Sirach und 1 Makk. ausgenommen, die Züricher ist. In den 4 zuletzt genannten Ausgaben und in dem Straßburger (W. Köppl) Nachdruck (1537, 8°) der luth. Bibel hat auch der apokryphische Brief an die Laodicäer, aus vorluth. Bibelübersetzungen nach Philomon gestellt, Aufnahme gefunden.

Über die Aufgabe des Übersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vergl. Hopf a. a. O. S. 75 ff., und man sieht daraus, wie sehr er bemüht war, sich vom Dolmetschen, der „sonderlichen Gabe Gottes“ Rechenschaft zu geben. Aber der Theorie folgt nicht sofort die Praxis: wir sehen Luthern in den letzten Jahrzehnten seines Lebens, wie er unermüdet das heilige Werk am heiligen Buche der Vollendung, die seinem Geiste vorschwebt, entgegenzuführen strebt. Und freilich nur dadurch, daß er rang, daß er es auf die Weise, wie er es tat, allmählich umgestaltete, wurde es zu dem Meisterwerke deutscher Sprache und Kunst. Zur Charakteristik desselben hier nur das Hauptsächlichste. Die Übersetzung stößt aus dem Grundtext: bei dem A. T. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luthers Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurden die LXX, Vulgata, die latein. Übersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Kommentaren besonders die glossa ordinaria und der des Nicol. v. Lyra zu Rate gezogen (über Raschis Einfluss auf N. v. Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis s. Siegfried im Arch. f. wiss. Erforschung des A. T., herausgeg. von Merz, Bd. 1, S. 428 ff.); beim N. T. wurde vornehmlich der Text der Erasmi. Ausg. vom J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schott a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. War Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum teil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, daß er sich ganz in den biblischen Geist hinein gelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der hl. Schrift. Kein Wunder daher, daß er im ganzen richtig übersetzt hat, womit ja freilich besteht, daß es bei einem so großartigen Werke nicht ohne mancherlei Fehler abgegangen ist, daß der Sinn an gar manchen Stellen nicht, oder doch nicht ganz getroffen wurde, namentlich in den schwierigen Büchern als Hiob, den Propheten und Briefen. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Teil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Er wollte kein „Buchstabilist“ sein, sondern besleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben“. Wenn er in einem Briefe ausruft: Deus! quam molestum et quantum opus Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, resistunt, quum Hebraicitatem suam relinquere volunt et barbaritatem Germanicam imi-

tari, so versetzt uns das in den Kampf, in den er sich gestellt sah. In der Tat war auch die barbaries Germanica zu überwinden. Die Gefahr ängstlicher Wörtlichkeit lag Luthern nicht nahe, vielmehr die, zu frei seinen Genius walten zu lassen, doch es bewarte ihn hier die tiefe Ehrfurcht vor dem gegebenen Schriftworte, und daß er sich in die biblische Anschauungsweise bereits ganz hinein-gelebt hatte: daher war es bei ihm ein ebenso natürlicher, als glücklicher Entwicklungsgang, daß er nur allmählich die dem Deutschen widersprechenden Formen des Originals beseitigte. Er wollte genau sein, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps. 36, 6), ein Wort zuzusetzen (Röm. 3, 28, allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Sein Werk ist deutsch und doch wider sofort als Nachahmung eines orientalischen Originals zu erkennen; das hebräische Kolorit ist nur wo notwendig verwischt, sonst so maßvoll beibehalten, daß mancherlei davon mit Recht das deutsche Bürgerrecht erhielt. Weiter ist es ihm im hohen Grade gelungen, den verschiedenartigen Typus des Originals der Übersetzung aufzudrücken: nicht nur ist zwischen Poesie und Prosa, Geschichtlichem und Lehrhaftem, Breite und Kürze streng geschieden, alles breite und platte zu vermeintlicher Verständigung vermieden, auch mit feinem Gefühle ist der Wollaut berücksichtigt, und wie Luthern im Originale die rhetorischen Figuren, als Paronomastien, nicht leicht entgingen, so suchte er sie auch entsprechend wider zu geben. Die Sprache ist klar, lebendig und kräftig, mannigfaltig und woltönend, edel und züchtig; daß er das Natürliche und Verbe des Grundtextes, wo notwendig, widergab und nicht nach moderner Zimperlichkeit verquidete, dürfen wir ihm nur Dank wissen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Kurz, es ist ihm gelungen, einer in einer anderen Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Und so dürfen wir ihm wol glauben, daß er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen“. Eigentliche Nachlässigkeiten, wie daß Ez. 41, 20 ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten. Die Grundlage der Sprache L.'s war die gebildete und diplomatische Sprache der sächsischen Kanzlei, kirchlicherseits war der Sprachstoff im wesentlichen gegeben, vgl. v. Raumer a. a. O. S. 285 ff., L. wußte aber auch das Gegebene zu beherrschen und umgestaltend und schaffend einzugreifen. Übrigens vgl. W. A. Tel-ler, Darstellung und Beurtheilung d. deutsch. Sprache in Luthers Bibelübers. 2 Bde., Berlin 1794 f., 8°; F. F. Wezel, Über die Sprache L.'s in s. Bibelübersetzung, Stuttg. 1859, 8; A. Lehmann, L.'s Sprache in s. Übersetzung des N. T., Halle 1873, 8°; F. A. Beck, Wörterbuch zu L.'s Bibelübersetzung, Siegen und Wiesbaden 1846, 8°; W. U. Zitting, Bibl. Wörterbuch u., Leipzig 1864, 8°; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869.

Luthers Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, daß sie das Reformationswerk einem guten Teile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesamte Anschauung desselben auf das tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformirte, s. u., mittelbar aber theils dadurch, daß sie von andern Übersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., theils dadurch, daß sie in neuen Übersetzungen in Landessprachen Töchter erhielt. Und wäre es ihr einziges Verdienst, daß nach ihr dem ganzen deutschen Volke das deutsche Bibelwort, und zwar in lesbarer Gestalt, nicht mehr vorenthalten werden konnte, es wäre allein der Rede wert. In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; bewarte Luther besonders durch dieses seine Klassizität, so verschaffte eben auch dieses ihm den bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, daß das Hochdeutsche, als das geregelte Deutsch und die feinere Umgang- und Schriftsprache, sich weiter ausbildete und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. Waren in den süddeutschen Nachdrucken anfangs

nur etwelche dialektische Veränderungen vorzunehmen gewesen, so mußte dagegen die Übersetzung in das Niederdeutsche geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluß eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die erste niederdeutsche Bibelausgabe (De Biblie vth der vthlegginge D. M. Luthers yn dyth düdesche vltlich vthgesettet) besorgt von Bugenhagen, erschien schon Lübeck, Lud. Diez, 1534, Fol., die letzte war, wie es scheint, die zu Lüneburg 1621. Überhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das Neue Test. in Wittenberg sechsmal und in sieben Nachdrucken, einzelne Teile des N. Test.'s. in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrucken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben, einzelne Stücke in 77, darunter das N. T. (zuletzt Grypswoldt 1625, 8^o) in 28. Das näher hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkw. Bibeln. Halle 1777, 4^o, S. 249 ff.; Vord. Bibelgeschichte 1, S. 457; 2, S. 244 ff., 376 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Kot hängt sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Verteidigung der Maßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luthers an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Aufß was grund vnnnd vrsach Luthers dolmetschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey“, Leipz. 1523, 4^o, 2. Aufl. u. T. Annotationes, Dresde 1524, 8^o; vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4^o, S. 16 ff., worin er Luthern in der Übersetzung des N. T. kezerische Irrtümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Für Luther: Urban Regius, Ob das new Test. hez recht verteuschet sey kurz berichtet, 1524, 4^o. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet, war Ge. Wicelius, (Annotationes, das sind kurze verzeichnus ic., Leipz. 1536, 4^o, 2 Bde., Mainz 1555, 4^o, 1557, Fol.), er erkannte manches an, fand aber überhaupt in der Übersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luthers Werk (über J. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614 s. Hopf a. a. O. S. 135, 145), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urteile, die nicht one Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen d. hl. Schrift, 2. A., Braunsch. 1750, 8^o, S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe wert, ausführlich darauf einzugehen. Erwänenswert von den späteren Verteidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung der Bibel Lutheri, Frankf. 1613, 4^o, und Balth. Raith, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L., Tub. 1676, 4^o. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luthers dient, daß sein Werk jarhundertlang one Unterbrechung seine Volkstümlichkeit bewahrt hat, daß es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben, und daß man auf seine Übersetzungsart, als die bewährteste, immer wider zurücklenkt.

Über die weitere Geschichte der Übersetzung beschränken wir uns auf folgen- des. Ein Verzeichnis der Originalausgaben sowol der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Teile derselben lieferte H. E. Vindseil, Halle 1840, 4^o. Bei H. Lufft erschienen bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben; seit 1555 blieben Rörsers Postfationen und auch das „Aufß new zugericht“ weg. Die Ausgabe Wittenb. bei Hans Krafft 1572, Fol., erhielt Veit Dietrichs Summarien, die bei demselben 1581, Fol., ward auf Befehl Kurfürst Augusts von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben one und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zalloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichnis bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürn. Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürn. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichnis seiner Samml. ic. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser, Vollst. Bücher-Verizon. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 hat von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom J. 1596, 4^o. In der Wittenb. Ausg. 1624, 4^o, traten an die Stelle der Summarien B. Dietrichs

die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen katholischen Setzer Offenb. Joh. 14, 6 statt „ein ewig Evangelium“ „ein new Ev.“, weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Ähnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnberg. 1670, Fol., das Fegfeuer, nämlich Jud. 23: und rüdet sie aus dem Fegfeuer. Die Wittenb. Ausgg. wurden seit 1626 zu Frankfurt a. M. gedruckt, s. J. Deutschmanns Vorrede der Ausg. 1695, 12°. — Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Änderungen im Texte oder auch durch ihre Zutaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth in calvinistischem Sinne glossirte Bibelausgabe der sächsischen Aryptocalvinisten, Ric. Krell u. a., Dresd. 1590—1593 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuhren herbe Angriffe die Ausgaben des Dav. Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1587 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jak. Andrea und J. Ge. Siegwart erhoben; die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Fakultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ; die des Paul. Tossanus, Heidelberg 1617, 18 Fol. und öfter (über die Ausg., Basel 1665, Fol., s. Buxtorf-Falkeisen, Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jahrh., Heft 3, Basel 1877, 8°, S. 7 ff.), gegen den besonders der Gießener J. Windelmann auftrat; endlich die Stuttg. Ausg. vom J. 1704. In anderem Sinne erregte die mythische und prophetische Bibel (v. H. Horche), Marb. 1712, 4°, Anstoß, die sich als „außs neue nach dem Grund verbessert“ gab, die zu Eberstadt 1726, 4° aber wegen ihrer im zinzendorfischen Sinne meißternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Ric. Funk, Altona 1815, 8°, einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube“ gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die erstarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. R. Funk, Gesch. d. neuesten Altonaer Bibelausgabe, Altona 1823, 8°.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindringen, es wirkte dabei nicht weniger Willkür als Zufall und Nachlässigkeit. Daß in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisirende Versuch in der Braunschweiger Exzellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der Tat wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so daß zum Verständnis der ursprünglichen Übersetzung Erklärungschriften nötig wurden, s. Hoppf a. a. O. S. 230 ff. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es tat not, von Zeit zu Zeit der Willkür und Nachlässigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuschauen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Korrektheit verdient machten, ist besonders J. Diedmann, † 1720, hervorzuheben, dessen Stadeschen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Die Ausg. vom J. 1708 diente den sehr treuen Cansteinschen zur Grundlage. Seit 1717 druckt die Cansteinsche Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem über fünf Millionen ganze Bibeln und Bibeltheile unters Volk gebracht, vgl. D. Bertram, Gesch. der Cansteinschen Bibelanstalt, Halle 1863, 8°, S. 56, 24, 26. Den Halle'schen Text geben auch die Bibeln (one Apokryphen) der englischen Bibelgesellschaft. Aus neuester Zeit empfehlen sich weiter unter andern die zu Marburg 1808, von J. M. Hartmann und G. W. Lorscheich besorgt, und die (von W. Hoppf) revidirte, Leipzig und Dresden bei W. G. Teubner 1850 und öfter.

L's Übersetzung galt auch in der lutherischen Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. S. Franckes zeigt, s. Guericke, A. S. Francke S. 284 ff., 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Nöcker, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w.,

Regensburg 1774, 8^o. Neuerlich ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, C. Mönckeberg, R. Frommann (Vorschläge zur Revision v. M. L.'s Bibelübersetzung, H. 1, 2, Halle 1861, 1862, 8^o), u. a. wiederholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden; über Stiers Bemühungen s. C. R. Stier, Versuch einer Darstellung seines Lebens —, 2. Bd. (Wittenberg 1868), S. 177 ff., 290. Von einer einfachen Rückkehr zur Ausg. von 1545, s. H. Gupfeld N. Jen. Lit.-Zt. 1842, Nr. 253 ff., kann im praktischen Interesse nicht die Rede sein; in Frage kann nicht die Statthastigkeit und Notwendigkeit einer Verbesserung in L.'s Geiste kommen, sondern nur die nähere Art der Ausführung. Unterdessen haben neuerlich, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer, C. Ch. F. Kraus (Tüb. 1830, 8^o) und W. Hopf (3. Aufl. Leipz. und Dresden 1854, 8^o und 16^o), eine Berichtigung vorgenommen. Letztere haben in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem Sinne nach das Richtigere nach dem Grundtexte zu geben gesucht, dagegen hat sich ersterer (Frankf. a. M. 1819, 3 Bde.; 3. A. Frankfurt a/M. und Erlangen 1855, 4^o; 6. A. [ohne Anmerkungen] neu revidirt von R. Stier, Braunschweig 1856, 8^o), in der Berichtigung große Freiheit gestattet, und noch kühner ist Stier (nochmals nach J. Fr. v. Meyer berichtigt. Mit Apokryphen, Wiesfeld 1856, 8^o; 3. A. 1867, 8^o), vorgegangen. Es stand nun so, daß neben der Cansteinschen etwa noch sechs Textgestalten der luth. Bibelübersetzung verbreitet waren, vgl. C. Mönckeberg, Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. N. Test., Halle 1865, 4^o; N. Test. I—IV, 1870, 1871, 4^o. Diesem Übelstande, der im Leben leicht zu Irrungen führte, ließ sich nur dadurch abhelfen, daß man durch Revision und Berichtigung einen guten, der Art und Einsicht unserer Zeit entsprechenden Lutherischen Text herstellte, der durch alle Bibelgesellschaften verbreitet, zur allgemeinen, eigentlich kirchlichen Geltung käme. Nach einer in diesem Sinne erfolgten Anregung auf den Kirchentagen zu Stuttgart und Hamburg 1857 und 1858 ward die Angelegenheit dem Oberkirchenrate in Berlin empfohlen, der sie 1861 und 1863 bei der Kirchenkonferenz in Eisenach zur Beratung brachte. Diese beschloß, sie zwar auf mögliche Weise zu fördern, aber nicht unmittelbar kirchenregimentlich in sie einzugreifen; und nachdem man sich weiter klar zu stellen versucht hatte, wie in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu verfahren sei, ward die Ausführung einer Kommission von Theologen verschiedener Farbe übertragen. Eine durchgreifende Revision und Berichtigung ließ sich bei der jetzigen Sachlage nicht ermöglichen, man glaubte aus praktischem Interesse sich auf das „Notwendige und Unbedenkliche“ beschränken zu sollen. Die Kommission hat mit Fleiß und Sorgfalt ihrer schwierigen Aufgabe obgelegen. Als Resultat ihrer Arbeit erschien bis dahin das N. T., revidirt Halle 1867, 8^o, und wider 1870 (vgl. J. W. Grashof, Die revidirte N. der luth. Übers. des N. Test.'s, kritisch beleuchtet, RSn 1868, 8^o), das erste Buch Mose, revidirt mit Vorbemerkungen und Erläuterungen von Ed. Niehm, Halle 1873, 8^o, und die Psalmen von R. Fr. Schroeder, Halle 1876, 8^o. Das weitere ist abzuwarten. Übrigens vgl. W. Grimm, Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision, Berlin 1874, 8^o.

Neben Luther als Übersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fühlen, und in der That erschien einerseits, abgesehen von der achtungswerten Arbeit der Antitrinitarier Ludw. Haeger und Hans Denk, der Übersetzung der Propheeten, Worms bei Peter Schöffler 1527, Fol., und oft (s. Jos. Lork, die Bibelgesch. Bd. 1, S. 439; Panzer, Beschr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. 105 ff.; Baumgarten, Hall. Bibl., 8, S. 285 ff.; Heberle in den Theol. Stud. u. Krit. 1855 S. 832 ff., 889), der auch Luther (Werke von Walch 2, S. 323) Kunst und Fleiß nicht absprach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes. 58, 1 Schrey, daß dir der Hals kracht), nur die Züricher Übersetzung, vgl. J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-ref. Kirche, Basel 1876, 8^o, und dazu Senaer Lit.-Zt. 1877, Nr. 8, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 345 f.

Daß in Zürich L.'s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt,

aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man selbst Hand ans Werk. Beide erschienen als 4. und 5. Teil des N. Test.'s 1529, Fol. und 12^o, in neuer Übersetzung, erstere „durch die Predicanten zu B.“, letztere durch Leo Jud mit der näheren Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschriffte nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden“. Aufnahme fanden darunter auch das 3. u. 4. B. Esr. u. das 3. B. der Matt., dagegen sind erst später in den Ausgaben das Gebet Mariä und der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, das Gebet des Manasse und die Stücke im Esther hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel die Züricher 1530, 4^o. Weggelassen wurden alle Vorreden und Glossen, im Texte wurden Druckfehler beseitigt, aber sonst erhebliche Änderungen nicht vorgenommen. Die Apokryphen stehen am Ende der ganzen Bibel. Bemerkenswert ist sofort die Ausg. 1531, 2 Bde. Fol., und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußern Ausstattung. Vorangeht „eine kurze vermanung unnd eynlehtung an die Christenlichen läser diser Biblischen bücher“, eine wolgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwingli's, beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt viele kleine Holzschnitte, doch das wichtigste ist, daß nun von den Hagiographen Hiob, Ps., Sprichw., Pred. und Hohesl. die Züricher eine eigene Übersetzung gegeben haben, weiteres über sie s. bei Mezger a. a. O. S. 95 ff. Die folgende Ausg. 1534, 2 Bde. 4^o, ist, von einigen Änderungen in den Zutaten abgesehen, von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschower, daß die Diener des Wortes in Zürich „die ganz Bibel grundtlich und eygentlich verteütſchet“ zu höheren Ehren gekommen. Die Übersetzung selbst ist also größtenteils die Luthers, die angebrachten Änderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zahlreich, dagegen sind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich (L.'s Briefe, herausgeg. v. de Wette 3, S. 460) über Jud's Arbeit urteilt: mirum quam nihili sint, so läßt sich dagegen nicht wol aufkommen, aber auch die Übersetzung der andern Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Charakter. Die Sprache ist hart und schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon geben, sondern verständlich sein wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten: jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichnis der spätern Ausgaben geben F. C. Mischeler vor der Ausg., Zürich 1755, Fol. und in F. Vork a. a. O. 1, S. 212 ff., F. J. Breitingen in F. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II, 2, S. 381 ff., und Mezger a. a. O. S. 109 ff. Aus der weiten Geschichte der Übersetzung noch dies. Die Versabteilung erhielt zuerst die Ausg. 1589, 4^o. Die Ausgabe von 1548, 2 Bde. Fol. und 4^o, will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen sein, sodasß sie „an vil orten verbetteret“ und „das Teutsch hez dem Hebräischen vil näher dann vor ye worden“ sei; in Wirklichkeit aber weicht sie nach Text und Beigaben von den unmittelbar vorhergegangenen Ausgaben von 1542, 4^o, und 1545, Fol., durchaus nicht ab: dagegen hatte schon die Ausgabe von 1539 und 1540, 2 Bde. Fol., eine neue Vorrede erhalten und war unter Beihilfe des jüdischen Konvertiten Mich. Adam verbessert worden. In den folgenden Ausg. folgte man ganz überwiegend der von 1548. Selbstverständlich änderte sich mit der Zeit dialektisch mancherlei, Druckfehler in Menge schlichen sich ein und auch willkürlich wurde da und dort geändert. — Die vom Antistes F. J. Breitingen besorgte Ausg. des N. T.'s, 1629, 4^o, gibt nicht eine neue Übers., sondern eine ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausg. von 1622, 8^o (das korrigierte Exemplar ist auf der Züricher Kantonsbibl.). Da Breitingen in sprachlicher Hinsicht reaktionär versur, um das Buch dem Volke widerum „in seiner Eydgenöſſ. anerbornen mutterspraach“ zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind wol Änderungen, aber nicht eben Verbesserungen „an unzählbar vil orten“ bemerkbar. Dennoch wurde diese Arbeit nicht nur 1642 und 1656 wider aufgelegt, sondern sie fand auch Aufnahme in die Bibelausgabe 1638. Fol. Letztere Ausgabe hatte im N. Test. wider mancherlei Nachbesserungen erfahren. Seit 1661 nahm man einen großen Anlauf zu einer durchgreifenden Überarbeitung der

Übersetzung und an Kräften fehlte es nicht, man errichtete ein collegium biblicum und arbeitete fleißig, aber da lämte die allerdings begründete Furcht damit Anstoß zu geben („Insgemein vermeinen die H. Capitulares es seyge weder nothwendig noch erbaulich, daß abermalen im Text etwas geändert werde“) die Kraft: die neue Ausg. 1665—1667, Fol. und 4°, brachte zwar Änderungen und auch Besserungen, aber keinesweges eine den Zeitverhältnissen entsprechende Umarbeitung, vgl. J. F. Breitinger in J. F. Simler, Sammlung zc. I, 3, S. 914 ff., II, 1, S. 113 ff., doch auch Mezger a. a. D. S. 230 ff. Von den weitem Ausgaben, s. Mezger a. a. D. S. 253 ff., heben wir als revidirte die von 1724, 4°, die von 1755, 2 Bde. Fol., von J. Casp. Ulrich besorgt, vgl. J. F. Simler a. a. D. II, 1, S. 365 ff., bef. aber die von 1772, Fol., hervor. Letztere war nach dem Grundtexte sehr fleißig und mit Geschick verbessert, erregte aber wegen ihrer rationalisirenden Weigaben Anstoß, so daß sie erst später die verdiente Anerkennung fand. Durchgreifenderes geschah im 19. Jahrh., zuerst in der Ausgabe von 1817, Fol. und 3 Bde. 8°, besonders aber in der v. J. 1860, 8°, und wider 1868, 8°, revidirt, unter gewissenhafter Benützung der bisherigen exegetischen Ergebnisse. So hat die Übers. ihr dialektisches Gewand nun völlig abgelegt und in Rücksicht der Richtigkeit kann sie sich den besten zur Seite stellen; freilich ist sie nicht aus einem Gusse gekommen, und gerade die erstrebte Treue fürte nicht selten zu Schwulst und Unklarheit.

Die katholische Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Lutherschen Übersetzung nicht zurückbleiben; daß sie dieselbe als verfälscht verschrie, wollte nicht versagen, das echte mußte dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luthers Übersetzung des N. Test's. mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen, stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526, Fol., s. Serapeum 15, S. 333 ff., trat Hier. Emser, „der Sudler in Dresden“, auf den Kampfsplatz, sein N. Test. erschien Dresden 1527, Fol. Ein Zufall wollte, daß es in der Offenb. Joh. ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenommen) hatte, wie Luthers Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, s. Palm a. a. D. S. 80, anders stand's mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendirt und zurechtgebracht zu haben, in der That hat er aber nur eigne Glossen gegeben, die Übersetzung Luthers dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gedient. Das Werk ist dann oft wider gedruckt worden, s. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. der römisch-cath. deutschen Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 47 ff. Gegen den Druck in Rostock erklärte sich Luther, s. D. Krabbe, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrh. 1 (Rostock u. Schwerin 1854, 8°), S. 384 f. U's Briefe, herausgeg. von de Wette 3, S. 528 f. Ganz verunglückte J. Eck's Bibel, Ingolstadt 1537, Fol., und einige Male aufgelegt, s. Panzer a. a. D. S. 132 ff., denn im N. T. war Emsers Ausg. im wesentlichen, nur sprachlich noch verschlechtert, beibehalten, im A. T. aber gab er die ältere Übersetzung, vgl. die Ausgaben Augsburg 1475 und 1507, sprachlich etwa und nach seiner Vulgata, aber nichtsweniger als durchgreifend ändernd; sein Deutsch ist unter aller Kritik, vgl. Th. Wiedemann, J. Eck, Regensburg 1865, S. 615 ff. Mehr Glück machte one sein Verdienst der Dominikaner Dr. J. Dietsberger mit seiner Bibel, Mainz 1534, Fol., und oft, s. Panzer a. a. D. S. 94 ff. Indem er sich nämlich im N. T. fast ganz an Emser hielt, die Apokryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des A. T. aber Luther stark benutzte, doch im einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungefüge; seine Tendenz polemisch. Er wollte die ungesauberten Biblien der „Elymassiten“ von ihrem Unflut fegen und reinigen und ruft daher sofort allen deutschen Christen zu:

„Kommt her on forcht, lest mich allein.
 Bey mir habt yr Gots wort ganz rein.
 Das euch vil zeit ist abgestolen,
 Durch falsche Bibel unverholten.

Hier findt yr, wie yr seyt verfür.
Ganz, trew, rein, war, werd ich gespürt*).

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

Etwa nach Verfluß eines Jahrhunderts versuchte man sich zunächst in den protestantischen Kirchen wider in neuen Übersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes, Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit, und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisiren wurden durchgemacht und Klopstocks Ode „die deutsche Bibel“, daß der hl. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Plage. Aber auch die Besseren übersetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit zurück, sodas es gar nicht wunder nimmt, wenn es die Mehrzahl dieser Übersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des reformirten J. Piscator, Herborn 1602 ff., 4 Bde. 4^o, und oft, die sogenannte Straßmich-Gott-Bibel (Marc. 8, 12, „wann diesem geschlecht ein zeichen wirdt gegeben werden, so straffe mich Gott“), die in Bern, s. J. J. Fridart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengewährnisse im ehemal. Kanton Bern, Aarau 1846, 8^o, S. 52; Mezger a. a. O. S. 286 ff. und auch in einigen andern Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. In Bern erschien 1684, 4 Bde. Fol. und 4^o, eine offizielle Ausgabe, der im Laufe der Zeit weitere folgten. Die Übersetzung ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sie sucht ängstlich den Text widerzugeben, latinisirt aber daneben so stark, daß die Benutzung der lat. Übersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. Notirt sei die Übersetzung „allerley“ für πάντας 1 Tim. 2, 4 und πάντων 1 Tim. 2, 1. 6. — In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Perikopen in der „Evang. Kirchen-Harmonie“ des Herz. August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. W. Göze, Verzeichnis seiner Samml. x. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Übersetzung unternommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666, 4^o, bis 1 Sam. 17, 58) unter Verschluss genommen; das Prinzip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jahrhundert entstand im mystischen Interesse die Berleburger Bibel 1726—1742, 8 Bde. Fol., von J. F. Haug u. a. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Lutherschen Übersetzung, daneben ward aber auch die Züricher Übersetzung benutzt, s. Mezger a. a. O. S. 283; übrigens s. oben II, S. 311 ff. diesen Artikel. Die Wertheimische Bibel, Wertheim 1735, 4^o, von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jahre verfrüht: es durfte nur der erste, die 5 Bücher Moses enthaltende Band, ans Licht gestellt werden. Die Übersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei herrscht das naturalistische Interesse alles außerordentliche und wunderbare zu beseitigen. 1 Mose 19, 26. „Lots Frau blieb zurück und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehends da, von harzigtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild“. Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738, 4^o, und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der B. Bibel, Erfurt 1739, 4^o. Dem gelehrten J. D.

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

Michaelis schickte zum Übersetzer der gewandte, treffende deutsche Ausdruck und Geschmack, seine Übers. (N. T. Gätt. 1769 ff., 13 Bde. 4^o, 2. A. 1—4 und 6, 1773 ff.; one Anmerk. N. T. 1789, 2 Bde. 4^o, N. T. 1790, 2 Bde. 4^o) ist breit, echt hausbackene Kost damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelübers., Frankf. a. M. 1773, 8^o, und J. H. Voss in Jen. Allg. Lit.-Zt. 1804, Nr. 25. Breit und matt übersetzt auch J. H. D. Moldenhauer, N. T., Quecklinburg 1774 ff., 10 Bde. 4^o, N. T. 1787 f., 2 Bde. 8^o. Sim. Grynaeus, Basel 1776 f., 5 Bde. 8^o, 2. Aufl., Berl. u. Bas. 1782, 3 Bde. 8^o, paraphrasirt mit engerem Anschluß an die Textesworte in modernisirender Weise. Die historischen Bücher des N. T. sind im Auszuge gegeben, die Evangelien synoptisch in einander verschmolzen. Um durch eine „edele und gebildete“ Übersetzung, statt der veralteten Lutherischen, zum Verständnis der hl. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Griesinger die hl. Schrift „nach den neuesten besten deutschen Übersetzungen“ heraus, Stuttgart. 1824, 8^o, worin von 11 neutestamentl. Briefen die Bahrds gegeben ist. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daß sie besseres haben wollte und geben konnte, denn die Übers. von W. L. M. de Wette und J. C. W. Augusti, Heidelberg 1809—1814, 6 Bde. 8^o, bezeichnet jedenfalls einen bedeutsamen Fortschritt und namentlich hat sie durch den Rücktritt Augusti, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachsen war, in der 2. umgearbeiteten Aufl. 1831 f., 3 Bde. 8^o (3. Aufl. 1838 f., 4. Aufl. 1858), bedeutend gewonnen. In Anschluß an Luthers Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffendem, geschmackvollen Ausdruck eregetischen Takt, der über Schwierigkeiten nicht selten glücklich hinüberhilft. Die Übersetzung in Bunsens Bibelwerk (Leipzig 1858 bis 1869, 8^o; die Hagiographen von Ad. Kamphausen, die Apokryphen und das Neue Test. von H. J. Holzmann) soll als verständlichere dem Gemeindeinteresse dienen; ebenso die Darby'sche. Von dieser erschien zuerst das N. Test. (4. Aufl., Eberfeld, C. Brochhaus, kl. 4^o), dann auch das Alte.

Zahlreiche Übersetzungen erschienen in der katholischen Kirche. Die herkömmliche katholische blieb meist die Grundlage, man folgte der Vulgata, berücksichtigte hier und da etwa den Grundtext, selten nur diesen. Änderungen wurden genug angebracht, sie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrschenden anbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt sich meist treu und verständlich. In diesem Sinne hielten sich zur früheren Th. Au. Erhard, Augsb. 1722, 2 Bde. Fol., 6. Aufl. 1748, die Benedictiner des Kl. Ettenheimmünster unter Leitung von Germ. Cartier, Konstanz 1751, 4 Bde. Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphrasirend), Fr. Rosalino („von unzähligen Sprachfehlern gereinigt“), Wien 1781, 3 Bde. 8^o, Seibt, Prag 1781, 8^o, Jgn. Weitenauer, Augsb. 1777—1781, 14 Bde. 8^o, und (Jos. Fleischhüß), Sulz 1778 ff., 8^o. Als neu verdeutscht gibt sich die anonyme, Wien 1793, 12 Bde. 8^o. Selbständiger arbeitete H. Braun, Augsb. 1788—1805, 13 Bde. 8^o, 2. A., verbessert von M. Feder, Nürnberg. 1803, 3 Bde. 8^o, 3. A., umgearbeitet von Jos. Fr. Allioi, Nürnberg. 1830—1832, 6 Bde. 8^o, worauf sie, da sie allerdings durch den letztern eine andere Gestalt gewonnen und mit Vermeidung des Modernisirens auf Luthers Art zurückgelenkt hatte, unter Alliois Namen erschien, so 3. verb. Aufl., Landshut 1838, 6 Bde. 8; vom N. T. erschien die 4. Aufl., Landshut 1855, 8^o. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat H. J. Fack, Leipz. 1847, 8^o, übersetzt. Aus dem Grundtexte übersetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und modernisirend; das N. T. erschien zuerst Kempten 1790 f., 3 Bde. 8^o, 5. A. Grätz 1813 f., 4 Bde. 8^o, dagegen vollendete er die Bearbeitung des N. T. nicht. Sie wurde fortgesetzt von Th. A. Derefer und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833, 4 Thele. in 15 Bänden 8^o, und erschien währenddem größtentheils auch in 2. Aufl. Daran schließt sich die Bearbeitung des N. T. von Scholz, Frankf. a. M. 1828—1830, 4 Bde. 8^o. Treuer hielten sich N. und Leand. van Es, N. T., Sulzb. 1807, 8^o, und sehr oft, N. T. von L. v. E., 2 Bde., Sulzb. 1822, 1836, 8^o.

Noch sei bemerkt, daß man es auch an Übersetzungen ins Jüdisch nicht fehlen ließ und daß selbst einige Aelterübersetzungen (abgesehen von denen aus

der Vulgata) geliefert wurden. Eine aus dem Französischen des Martin enthält das aus dem Französischen übersehte, von Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. a. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—1770, 19 Bde. 4^o, eine aus dem Englischen Sam. Nelsons antideistische Bibel, überseht von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766 bis 1778, 8 Bde. 4^o (A. T. bis Hohel.). Das N. T. übersehte M. A. Wittola, Wien 1775 f., 3 Bde. 8^o, aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesamte hl. Schrift sich erstreckenden Übersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Theiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichniß der einzelnen Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes sein. Über diese sei nur dies bemerkt, daß ihre Zahl, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Übersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerten Ausnahmen im ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das A. T. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Veräglichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, daß die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten, Lief. 1, Leipz. 1831, 8^o), ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewöhnlicher folgte man dem Original, das sich one Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd. I (5 Bücher Mos.), Wien 1786, 8^o, (R. F. D. Heintelmann) Halle 1801, 2 Bde. 8^o (bis 2 Mos. Kap. 28), R. G. Kelle, 4 Bde. (Salom. und Mos. Schriften (Freiberg 1815—1821, 8^o) und E. F. Ch. Dertel, Bd. I (5 B. Mos.), Ansbach 1817, 4^o, der modernistrenden Richtung an. M. Mendelssohn lieferte eine verständige Übers. der 5 Bücher Mos. (Berlin 1780 ff., 3 Bde. und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783, 2. Aufl. 1788, 8^o). Zahlreiche Übersetzungen erschienen in den letzten 3 Jahrhunderten in gebundener und ungebundener Rede von den Psalmen; von denen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren, nennen wir nur die viel gebrauchten und oft gedruckten von Casp. Wlenberg „in allerlei Deutsche gesangreimen gebracht, Köln 1582, 8^o“, und die deutsche Übersetzung der franzöf. Ps. „in Deutsche Reimen verständig und deutlich gebracht, nach Französischer Melodey und Reimart durch Ambr. Lobwasser, Neustadt an der Hardt 1582, 8^o“. Letztere, Bremen 1616 auch niederdeutsch erschienen, diente den Reformirten als Gesangbuch. — Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Bunz, Berlin 1837, 8^o, 6. Ausg. 1855, L. Philippson, Leipzig 1839 ff., 8^o, mit ausführl. Erklärung nebst Einleitungen, 4 Bde., Leipz. 1854, 8^o, 3. Ausg. 1862, 8^o, S. Herzheimer, Berlin 1842 ff., 8^o, 2. Ausg. Bernburg 1854, 8^o, erstreben Treue und dienen in ihrem Judenthüm der Synagoge. Von den Übersetzungen größerer Stücke des A. T. sind die der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f., 2 Bde. 8^o, und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854, 8^o, und der poetischen Bücher von H. Ewald, Göttingen 1835 ff., 4 Bde. 8^o, und E. Meier, Stuttg. 1854, 8^o, hervorzuheben. Letzterem ist nachtheilig geworden, daß er wirkliche Versmaße im Originale entdeckt zu haben vermeint.

Gehen wir zu den Übersetzungen des N. Test's über. Erst im 17. und besonders im 18. Jahrh. glaubte man durch neue Übersetzungen dem Verständniße zur Hilfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus Le Long, Bibl. s. II, p. 181 bekannten Übersetzung von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590, 8^o, und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603, 8^o, die trotz der gleichnerischen Vorrede wesentlich nur eine schwach und wenig geschickt überarbeitete lutherische ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Beziehung anderer socin. Gelehrter), Raßau 1630, 8^o. Da Luthers

Übersetzung sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht ohne nachteilige Einwirkung. Der Logos (Joh. 1) ist „die Rede“, „alle Dinge geschahen durch sie, und ohne sie geschah nicht ein einzig Ding, welches geschehen ist“ (1, 3) „und die Rede war Fleisch“ (1, 14). Die zu Amsterdam 1660, 8°, erschienene Übersetzung (vom Socinianer Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Auckausche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vergl. Ge. H. Goezius, *De vers. N. T. Felbingeriana*, Lubec. 1706, 4°. Durch diese Beispiele nicht gewizigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Äußersten vor. Barbarisch ist die Übersetzung des Reform. J. S. Reiz, Offenbach 1703, 8°, und doch erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterdam 1703, 8°), in der wir z. B. Röm. 1, 12 den untereinander Glauuben, 1, 19 das kenneerliche Gottes, Matth. 6, 11 das zuwesentliche Brot finden; übrigens vergl. G. Olearius, *Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15*, Lips. 1704, 4°, und G. Ge. Zeltner, *De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc.* Ed. II. Altdorf 1711, 4°. Schließlich kam J. J. Zundherrot (Offenbach) 1732, 8°, und lieferte ein gar possierliches Kauderwelsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin“, 1, 1 „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da o küffer Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da“. Eine handschriftliche Übers. ungefähr aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichnis zc. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersetzte der Graf L. v. Bünzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739, 8°), sich seinem gemüthlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein eigentlicher Rational-Traut allenthalben zu merden“. Daß er den Orthodoxen zum Argernis gereichte, vgl. z. B. J. H. Benner, *Tirocinium Zinzend.*, Giss. 1742, und s. *Acta historico-eccl.* Bd. 5, S. 410 ff. war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir iht etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismam der Handwerkspursche zu Nazareth nicht wüßten“. Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f., 8°, doch 1735 f. lieferte er auch eine Übersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Übersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748, 2 Bde. 8°, 2 A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753, 8°, 3. A. 1771. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart istz nicht weit her; zu den Angriffen Kohlreiß und Frischs s. Ge. A. Cassius, *Lebensbeschreibung Heumanns*, Rassel 1768, 8°, Seite 414, 416 ff. Bengels Arbeit sollte neben der fließenden Lutherschen Übersetzung durch engern Anschluß an das Griechische „Etlichen dienen“, aber sie ist damit steif und undeutsch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Übersetzers und Auslegers mit einander vermengend, kam sie weiter zu dem leidigen Modernisiren. Indem die hl. Schriftsteller ganz in der damals gewöhnlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß selbst die Gedanken alterirt und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedankenkreises trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbadenen Zeit also angepaßter Abklatsch, daß alles dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind „die neuesten Offenbarungen Gottes — verteutsch“ von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f., 4 Bde. 8°, 3. A., Berlin 1783, 8°. Matth. 2, 23, „worauß man die alte Sage deuten kann“. 5, 4 „Wol denen, welche die süßen Melancholicken der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dajüt getrüßet werden.“ Daß dagegen J. M. Göze (*Beweis zc.*, Hamb. 1773, 8°), seine ernste Stimme erhob, Göthe 1774 (*Werte*, Stuttgart und Tüb. 1828, II. 8°,

Bd. 13, S. 107 ff.) seinen Wiß versuchte, wollte in dieser Zeit nicht versagen, noch weniger konnte das Konklusum des kaiserlichen Reichshofrates 1779 von Wirkung sein. Viel geringer und in mannigfaltiger Abstufung erscheint das Modernisiren bei den andern Übersetzern. Der verdiente Philolog (Ch. T. Damm, Berlin) 1765, 3 Bände 4^o, brachte die Aeologie wenigstens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Masch, Prüfung 2c., Bützow und Wismar 1765, 1767, 2 Bde. 8^o, auch (Ph. M. Hahn, Winterthur) 1777, 12^o, hielt sich auf Grundlage Luthers ziemlich treu, versur aber so puristisch, daß auch die Namen Christus, Evangelium, Apostel u. dergl. übersetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—1786, 8^o (Matth. — Röm.) stark modernisirte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd. I, Evang., Leipz. 1774, 8^o, G. W. Kullmann, Lemgo 1790 f., 3 Bde. 8^o, J. A. Volten, Altona 1792—1806, 8 Bde. 8^o, J. D. Thiel, Hamb. und Oera 1794—1800, 4 Bde. 8^o, Evang. und Apostelgesch., G. F. Seiler, Erl. 1806, 2 Bde. 8^o, 2. A., 1822, J. C. H. Edermann, Kiel 1806—1808, 3 Bde. 8^o, J. W. F. Hezel, Dorpat und Leipz. 1809, 8^o, Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811, 2 Bde. 8^o, L. Schuhkrafft, Stuttg. 8^o. War die Sprache auch wol eine fließendere, so konnte sie jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die Gedanken verdünnenden Charakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Übersetzung erschien zuerst Zürich 1781 f., Bd. I von J. L. Bögli, Bd. II von Casp. Häfeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, 4. A., Hannover 1804, 2 Bde. 8^o. Zur Rechtfertigung ließ St. Anmerkungen zu seiner Übersetzung erscheinen, 6 Hefte, Hannover 1796—1800, 8^o. Über die Verfeinerung Stolz's von seiten J. L. Ewalds s. Stolz, Nötige Antwort 2c., Helmst. 1797, 8^o und Die Verfeinerer, Altenb. u. Erf. 1800, 8^o. Im Jare 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Übersetzung. Die Zeit dieser Richtung war abgelaufen, J. Götner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revidirte Ausg., Leipzig 1825, 8^o, hält sich im Anschluß an Luther etwas wörtlicher, Richters u. a. Arbeit, Zwidau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljares. Die neueren Übers. H. A. W. Meyer, Göt. 1829, 8^o, 2 Abth., E. G. A. Büchel, Altona 1832, 8^o, J. K. W. Alt, Leipz. 1837—1839, 4 Abth. 8^o, besonders aber K. v. d. Heydt, Elberf. 1852, 8^o, 3. umgearb. Aufl. 1869, 8^o, und jüngst E. Reinhardt, Lahr 1878, 8^o, erstrebten mögliche Treue, one damit freilich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Daneben sind als neueste Übersetzer Fr. Kengsdorff (Hamb. 1860, 8^o) und C. Weizsäcker (Tübingen 1875, 8^o), zu nennen, vgl. über diesen Jenaer Litt. = Zt. 1875, Nr. 40. Als Kuriosität sei „Das Neue Fermähtnis“ erwähnt, von dem Matthäus und Johannes, Leipzig 1875, 2 Bände 8^o, erschienen. Schließlich darf die wolgelungene Übersetzung der Offenbarung Johannis von J. G. Herder, Riga 1779, 8^o, nicht unerwähnt bleiben.

Auch von Katholiken erschienen seit Ende des vorigen Jahrhunderts neue Übersetzungen. Sie sloßen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des Grundtextes und halten sich, etwa die modernisirende und paraphrastirende J. Vabors, Wien 1805, 3 Bde. 8^o, ausgenommen, auf einem mittleren Niveau; das Traditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Wir sind bekannt geworden die von Christoph Fischer, Prag 1784, Trier 1794, 8^o, Seb. Mutschelle, München 1789 f., 2 Bde. 8^o, B. Weyl, Bd. I, Mainz 1789, 8^o, J. Ge. Krach, Freiburg 1790, 2 Bde. 8^o, 2. A. 1812, die anonyme, Wien 1792, 3 Bde. 8^o, die von B. W. M. Schnappinger, Mannheim 1787—1799, 3 Bde. 8^o, 3. A. 1817, 4 Bde., C. Schwarzel, Ulm 1802—1805, 6 Bde. 8^o (Evangelien), die anonyme, Salzburg 1808, 8^o, die (von M. Wittmann) nach der Vatikan., A. Regensb. 1809, 8^o, und oft, von J. M. Sailer, Grätz 1822, 8^o, und die von J. H. Riffemater, Münster 1825, 8^o, 11. Ausgabe 1853 und neuestens wider in 8^o und 32^o gedruckt. Die des Deutschkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845, 8^o, hält sich treu nach dem Grundtexte.

D. S. Frischke.

Deutsche Konkordate, s. Konkordate.

Deutschkatholizismus. Als der Bischof Arnoldi von Trier im Jahre 1844, vielleicht um die Niederlage, welche der preußische Stat in dem Streit mit dem Erzbischof Droste Bischoffing von Köln erlitten hatte, zu feiern, den einer alten Tradition zufolge im Schatz der Kirche von Trier befindlichen ungenähnten Rod Christi, um welchen die Kriegerleute das Loos geworfen hatten, öffentlich ausstellen ließ, fand dies in dem katholischen Volk einen solchen Anklang, daß in den 50 Tagen, in denen der hl. Rod (vom 18. August bis 6. Okt. 1844) ausgestellt war, mehr als eine Million Pilger aus den verschiedensten Ständen, aus deutschen und außerdeutschen Ländern, nach Trier strömte. Man feierte diese Tatsache als ein glänzendes Zeugnis dafür, daß im Volk noch der alte katholische Glaube feste Wurzeln habe. Aber noch in demselben Jar trat ein Ereignis ein, welches zu beweisen schien, daß man zu früh gejubelt und daß vielleicht ungezälte Massen es an der Treue zu dem katholischen Glauben, der in der Verehrung des hl. Rods seinen Ausdruck gefunden hatte, fehlen ließen. Es erschien nämlich in den „sächsischen Vaterlandsblättern“ (15. Okt. 1844) ein Brief an den Bischof Arnoldi, in welchem dieser um „des Götzenfestes willen“, zu dem er durch Ausstellung des sog. hl. Rods das katholische Volk verführt habe, hart angelassen wurde und an diesen Brief schloß sich sogleich eine Aufforderung an die niedere katholische Geistlichkeit an, der katholischen Kirche den Rücken zu kehren. Der Verfasser des Briefes und dieser Aufforderung war Johannes Ronge, ein katholischer Priester, der, eine zeitlang Kaplan in Grottkau, einer kleinen Stadt im Preißener Preise, wegen eines Aufsatzes, den er in dieselben Blätter geschrieben, suspendirt worden war und jetzt in Laurahütte (bei Beuthen, onweit der russischen Grenze) Kinder protestantischer Bergbeamten unterrichtete. Der Brief gab sich sofort zu erkennen als geschrieben von einem Mann, der an seinem katholischen Glauben längst irre geworden war und nun mit einer gewissen Begeisterung den in der Zeit moderner Bildung kursirenden Ideen von Freiheit, Fortschritt, Vervollkommenung und Menschenwürde anhing. Dennoch machte der Brief ein ungeheueres Aufsehen. Die sächsischen Vaterlandsblätter konnten, obwol sie einen Separatabdruck des Briefes in 50,000 Exemplaren veranstaltet hatten, nicht alle Bestellungen befriedigen, und wie mit einem Schlag war der bis dahin gänzlich unbekannt Ronge ein berühmter Mann geworden, dem von allen Seiten, auch von Protestanten, Adressen und Beifallsbezeugungen, Ehrenpokale, Lorbeerkränze und Gedächtnismünzen zugesendet wurden. Es war, das löst sich nicht verkennen, eine Massenbewegung gegen die katholische Kirche entstanden, zu der vorzugsweise die Städte mit ihrem Bürgertum das Kontingent lieferten. Die Parole war Loslösung von der röm.-katholischen Kirche und Aufrichtung einer deutsch-katholischen Kirche. Der Beweis war damit geliefert, daß Massen in der katholischen Kirche lebten, welche sich in ihr nicht wol fühlten. Worin ihre Unzufriedenheit bestand, mußte erst die Folge lehren, denn die Vorgänge mit dem hl. Rod waren nur der Anstoß, ihre Unzufriedenheit an den Tag zu geben, und sie beschränkte sich nicht auf die Abneigung gegen den Aberglauben, der sich in der Verehrung des hl. Rods zu Tag legte.

In der Aufforderung, sich loszulösen von der katholischen Kirche, war aber dem Ronge bereits ein anderer Mann zugekommen, Ezersty. Dieser war als Vikarius des Propstes nach dem an der nördlichen Grenze Posen's gelegenen Städtchen Schneidemühl gekommen. Dort hatte er bereits einen Kreis von Katholiken vorgefunden, welche zu der Überzeugung gekommen waren, daß „die Lehre der römischen Priester mit der klaren und reinen Lehre Jesu und seiner Apostel in den wichtigsten Glaubenssätzen nicht übereinstimme“. Das war auch die Überzeugung Ezerstys, der bereits von dem römisch-katholischen Glauben losgelöst war, an ihn schloß sich darum jener Kreis an. Vom Konsistorium suspendirt, weil er in heimlicher Ehe mit einer jungen Polin lebte, nahm sich die Gemeinde seiner an und als er dann seine Stelle niederlegte, beschloß sie, „ihre Religion selbst von den durch die römischen Priester eingefürten Menschenfäugungen und von den verwerflichen, die Menschen von dem waren durch Christum verkündeten Heilsweg abführenden Schladen zu reinigen“. Sie trat am 19. Oktober

1844 aus der katholischen Kirche aus, wälte den Czerny zu ihrem Pfarrer und bat die Regierung, sie als die aus der römisch-katholischen Gemeinde ausgeforderte christkatholische Gemeinde anzuerkennen. Das Glaubensbekenntnis, das sie ablegte, schloß den Eölibat der Priester, die Abhaltung des Gottesdienstes in fremder Sprache, das Fegfeuer, die Lehre von der Transsubstantiation und die Lehre, daß der Papst der Stellvertreter Christi auf Erden sei, aus, behielt aber die Lehre von sieben Sakramenten bei, schloß sich in betreff der Lehre von Vater, Son und hl. Geist an das Nicänum an und bezeichnete die hl. Schrift als die einzig sichere Quelle des christlichen Glaubens.

Von zwei Seiten ging also jetzt das Bestreben aus, die von dem römisch-katholischen Glauben Abgefallenen in Gemeinden zusammenzufassen. In der Kirche, die sich die christkatholische nannte, bot das weniger Schwierigkeit, weil gleich die erste Gemeinde ein bestimmtes Glaubensbekenntnis hatte, an das man sich anschließen konnte; größere Schwierigkeiten erhoben sich bei der Kirche, welche sich die deutschkatholische nennen wollte, denn schon damals, als sich die erste Gemeinde (in Breslau, wohin Ronge gegangen war) konstituieren wollte, stellte es sich heraus, daß da Rassen beisammen waren, welche in ihren religiösen Meinungen weit auseinandergingen. Es war nicht einmal ein einfacher Beschluß zu erzielen und Ronge mußte aufgefordert werden, die der gemeinsamen Grundanschauung entsprechenden Modifikationen am apostolischen Symbol vorzunehmen. Infolgedes kam es zu dem Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt erschaffen hat, und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland, der uns durch seine Lehre, sein Leben und seinen Tod von der Knechtschaft der Sünde erlöst hat. Ich glaube an das Walten des hl. Geistes auf Erden. Ich glaube an eine heilige allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben.“ Auf dieses Glaubensbekenntnis hin konstituierte sich dann am 9. März 1845 die erste deutschkatholische Gemeinde, die in Breslau.

Mit der Bildung von Gemeinden nahm es nun sofort einen raschen Fortgang. Die größere Mürigkeit entwickelte Ronge. Er unternahm Rundreisen durch Sachsen und Preußen, provozierte damit öffentliche Demonstrationen, die auch nicht ausblieben und stellte den Czerny bald in den Hintergrund. Der Gedanke lag jetzt nahe, mit der Aufrichtung der neuen Kirche Ernst zu machen und zu diesem Endzweck wurde Ostern 1845 ein allgemeines Konzil in Leipzig abgehalten, bei dem sogleich Vertreter von 27 Gemeinden zugegen waren. Dieses konnte nicht umhin, die Frage nach dem Bekenntnis, in dem man sich einigen wolle, wider aufzunehmen. Es zeigten sich aber die gleichen Schwierigkeiten, wie in Breslau, denn einig war man nur in der Parole: „los von Rom“, dagegen gingen in der Frage, was man denn glaube und wozu man sich bekennen wolle, die Meinungen weit auseinander. Weder das Schneidemühler noch das Breslauer Bekenntnis mochte man sich aneignen. Es schien nichts übrig zu bleiben, als Umschau zu halten, was denn das sei, was wo möglich alle zu glauben noch geneigt sein möchten und mit diesem Minimum sich zu begnügen, und so kam man zu den Sätzen: „Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, an Jesum Christum unseren Heiland, an den hl. Geist, eine heilige allgemeine Kirche, die Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben“. Czerny, der mit Ronge erst zur vierten Sitzung eingetroffen war, hätte gewünscht, daß die Gottheit Christi mit in das Bekenntnis aufgenommen werde, „weil doch jeder fragen werde, wie er die Person Christi aufzufassen habe“. Er aber wurde belehrt, daß das jedem seine Vernunft sagen solle. „Man hatte, sagt ein Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, den Son Gottes ausgeschieden, um auch die Glaubensarmen in der neuen Kirche zuzulassen“.

Mit einem frühlichen Festmal feierte man den Schluß des Konzils und rühmte, „der große Wurf sei gelungen, der Fortschritt des Jahrhunderts sei gerettet, der Genius Deutschlands greife schon nach dem Lorberkranz“. Während aber Ronge wider Rundreisen antrat, bei denen schon die Mal der Orte zeigte,

dass er sein Absehen gar nicht allein auf die Katholiken richte, trat im eigenen Lager eine Spaltung ein. In den deutschkatholischen Kreisen Berlins empfand man es doch schmerzlich, dass das Leipziger Konzil die Grundlage aller christlichen Kirchen, das apostolische Symbol, abgeworfen hatte, man legte dagegen Protest ein und bildete eine gefonderte Gemeinde, die sich den Namen „Protestkatholiken“ gab und am 15. Juli 1846 ihr Bekenntnis, dessen Grundlage wider das apostolische Symbol bildete, veröffentlichte. Es wäre dem Czeršky nahe gelegen, das gleiche zu tun, denn auch das Schneidemühler Bekenntnis war noch ein positives, und noch auf dem Leipziger Konzil war er für die Gottheit Christi eingetreten, obwohl er sich das Leipziger Bekenntnis doch hatte gefallen lassen. In der That hat er auch alsbald sich gegen dasselbe erklärt und dieses wie das Breslauer als unchristliche Bekenntnisse verworfen, weil Christus das Fundament des Glaubens bleiben müsse, und seinen Glauben an die Gottheit Christi hat er auch später nicht fallen lassen. Aber er war ein schwacher unsicherer Charakter, fühlte wohl auch, dass er nicht der Mann sei, die entstandene Bewegung in seinem Sinn fortzuführen. Darum machte er einen faulen Frieden mit Ronge (zu Rawitz im Januar 1846), und erklärte nach abermaligem Schwanken schließlich: sein Standpunkt sei zwar der supranaturalistische, aber er wolle über Andersdenkende kein Richteramt üben. Man solle nur darauf sehen, dass die Freiheit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Individuen durch nichts beschränkt werde, denn nur in der völligen Freiheit könne die christliche Kirche gedeihen. Damit ging die Gefahr des Zwiespaltes an den Deutschkatholiken vorüber, aber der Moment war damit auch versäumt, in dem die Deutschkatholiken noch in positive Bahnen hätten einlenken können: denn Czeršky überließ jetzt dem Ronge das Feld und die Zahl der Anhänger des positiven Bekenntnisses wurde immer dünner. Ronge für allerdings fort, durch Rundreisen, die er machte, die Bewegung aufrecht zu erhalten, Gemeinden zu gründen und einen Verband unter ihnen herzustellen, aber es wollte sich immer kein Mittel finden, Leute, unter denen sich solche fanden, die nahezu alles christlichen Glaubens bar und ledig waren, zusammen zu binden und zusammen zu halten. Eine Weile für man noch fort, nach einem solchen Mittel herum zu tasten. Hatte man damit angefangen, dass man nach einem Minimum suchte, in dem alle sich einigen sollten, so erklärte man auf einer späteren Synode (denn Synoden wurden jetzt an mehreren Orten gehalten), nachdem sich herausgestellt hatte, dass sich ein solches nicht finden lasse, dass auch das Leipziger Bekenntnis nicht als bindendes Symbol gelten solle. Andere gingen noch weiter und erklärten, die christkatholische Gemeinschaft dürfe als einigendes Band keinen Glaubenssatz (kein Dogma) aufstellen, denn Glaubenssätze hinderten gerade an der Erreichung des Zieles einer allgemeinen christlichen Kirche. Was aber unter dieser allgemeinen christlichen Kirche zu verstehen sei, wusste niemand zu sagen, am wenigsten Ronge, der zwar zugestand, dass man mit dem fünfzehnhundertjährigen Glaubensbekenntnis gebrochen habe, weil es unserem religiösen Bewusstsein nicht mehr entspreche, aber auch nicht zu sagen wusste, welchen Ausdruck man dem religiösen Bewusstsein der Jetztzeit zu geben habe und sich in vagen Redensarten erging.

Je mehr nun zu Tage trat, dass der Deutschkatholizismus mit dem christlichen Glauben, dem römisch-katholischen wie dem protestantischen, zerfallen sei, desto mehr zogen sich die Männer, welchen die religiöse Frage noch der Mittelpunkt war und welche es nur auf Reinigung der katholischen Kirche abgesehen hatten, Männer wie Anton Theiner, früher Professor der katholischen Theologie in Breslau, Regenbrecht, Domherr und Professor des kanonischen Rechts in Breslau, und andere zurück und nun wurde der Deutschkatholizismus ein Tummelplatz für alle negativen Geister. Nun suchten die einen Fülung mit dem Lichtfreundtum, die anderen mit dem politischen Radikalismus. Auch der Pantheismus fand Raum. Die Führung entglitt aber ganz der Hand Ronges und freilich ein eigentlicher Führer war er nie gewesen; ihm gebürt nur das Verdienst, das Signal zur Losreißung von Rom gegeben und durch Reisen die Bewegung eine Weile aufrecht erhalten zu haben. In seinen eigenen Kreisen war man früh mit

Ihm unzufrieden geworden und tabelte an ihm insbesondere, daß er über dem Fieten Reizen seine Pflichten als Prediger und Seelsorger veräüme. Erhielt er sich auch auswärts länger in Kredit durch gespreizte Reden, die er an den verschiedensten Orten hielt, so erkannte man doch auch da früh seine Nichtigkeit und schon im Jar 1847 sprach sich der, doch mit ihm auf gleicher Basis der Kirchenlosigkeit stehende Wislicenus über sein Buch: „das Wesen der freien Kirche“ dahin aus, daß in demselben „Rationalismus, Radikalismus bis zu Feuerbach, Konservatismus, Socialismus, Mystik, Polemik, Klarheit und Dunkel, Wissenschaft, Glauben, Kirche, Nichtkirche vertreten sei, als eine große gärende Masse mit einander gemischt“.

Da es sich jetzt also nicht mehr, wie man anfangs glauben konnte, um die Frage handelte, welche Kirche die reinere sei, die deutschkatholische oder die römischkatholische, so wurden auch die Regierungen mehr und mehr spröde gegen den Deutschkatholizismus, den sie zu keiner der rechtlich anerkannten Kirchen rechnen konnten. In Bayern erklärten die kirchlichen Behörden schon im Jar 1845, daß die „neue Sekte“ nicht eine Religion, sondern Radikalismus und Kommunismus sei und daß daher die Teilnahme an ihr als Hochverrat zu behandeln sei, in Osterreich wurde sogar der Name Deutschkatholizismus verboten; in Preußen schwankte man, ließ die Deutschkatholiken einigermassen gewären, erkannte sie aber doch nicht als eigene Religionsgesellschaft an; auch in Sachsen und Baden waren ihnen die Regierungen nicht geneigt, in diesen beiden Ländern redeten aber die Liberalen in den Kammern ihnen das Wort. Ihre Stellung den Regierungen gegenüber wurde dann freilich vom Jar 1848 an eine günstigere, denn die in der Bewegung dieses Jares erlassenen Grundrechte der deutschen Nation gewährten ihnen eine gesetzlich anerkannte Existenz, die dann freilich durch die bald darauf eintretende Reaktion auf politischem Gebiet wider vielfach beschränkt wurde. Die gewährte Freiheit hatte aber nur zum Beleg gedient, daß sie keines Aufschwungs mehr fähig waren: denn nicht einmal eine beträchtliche Mehrung von Gemeinden fand infolge der gewährten Freiheit statt und die innere Zersekung nahm ihren Fortgang. In einigen Distrikten vereinigten sich die Deutschkatholiken, um sich doch zu erhalten, mit den freien protestantischen Gemeinden und gaben sich den Namen: „Religionsgemeinschaft freier Gemeinden“. Auf der Versammlung, auf welcher dieser Bund geschlossen wurde (in Gotha 1859), wurde auch der Antrag auf Zulassung der Reformjuden nur darum nicht zum förmlichen Beschluß erhoben, „weil eine solche Zulassung nach dem Bundesstatut, das nur freireligiöse, nicht gerade christliche Gemeinden, kenne, selbstverständlich sei“ und so wurden auch in den auf den gleichen Grundlagen ruhenden von Ronge 1859 gestifteten Reformverein Reformjuden aufgenommen. Andere gaben die religiös-kirchliche Frage ganz auf und gingen in das politisch-demokratische Lager über, wie denn einer ihrer Führer die Stirn hatte, offen zu bekennen, daß er die religiöse Bewegung nur als Mittel der social-politischen Agitation betrachtet habe, jetzt aber die vorgenommene Maske fallen lassen könne.

Im Publikum war das Interesse am Deutschkatholizismus längst erloschen. Die Zahl der Gemeinden wurde darum immer geringer. Wenn der Deutschkatholizismus in der Zeit seiner höchsten Blüte ungefähr 60,000 Mitglieder zählte, unter drei wirklich organisierten Synodalverbänden (der schlesischen, der sächsischen Landesgemeinschaft und der süd- und westdeutschen Kirchengemeinschaft), so bestanden nach Kampe, dem Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, gegen Ende des Jares 1858 in Deutschland nur noch 100 konstituierte Gemeinden, und unter diesen waren bereits 10 freiprotestantische. Je mehr sich dann die deutschkatholischen Gemeinden mit den freien protestantischen Gemeinden vermischten, desto weniger läßt sich eine Zolnberechnung noch anstellen.

Die Gefahr, welche am Anfang der Bewegung der römischen Kirche drohte, war also an ihr vorübergegangen, das verdankt sie aber nur dem Umstand, daß diejenigen Katholiken, welche nur nach Reinigung ihrer Kirche begehrt hatten, sich vom Deutschkatholizismus von da an zurückzogen, wo dieser der positiv christlichen Elemente sich zu entschlagen anfing. —

Schriften: Dr. Edwin Bauer (d.=kath. Pfarrer), Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche, Meißen 1845. W. A. Lampadius (Protestant), Die deutschkatholische Bewegung, von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart, aus protestantischen Gesichtspunkt historisch-kritisch beleuchtet, Leipzig 1846. Dr. Ferdinand Lampe (d.=l. Prediger), Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, Leipzig 1852—1860, 4 Bde. Derf., Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältnis zur Politik, 1860. Eine literarische Übersicht über die auf Anlaß des Deutschkatholicismus erschienenen Schriften in der neuen Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung von Hase u. Schwarz, Jahrg. 1846 u. 1847. H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. H. Schmid.

Deutschmann, Joh., geboren den 10. August 1625, seit 1657 a. o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb den 12. August 1706. Daß sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit geführten Streitigkeiten mit dem jüngeren Calixt und später gegen Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rectoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hause von Studenten eine Komödie aufgeführt, in welcher der jüngere Calixt als greuliches Ungeheuer auf die Bühne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calovsche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „Christlutherischen Vorstellung“ nicht weniger als zwei hundert drei und sechzig Kehereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urteilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel geraten, daß sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituirt, also daß mir sobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben“. Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegerson von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Übereinstimmung nicht nur des Alten Testaments, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Ang., sondern selbst mit der F. C. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Weichtstul von dem großen Jehovah-Glohim im Paradiese gestiftet“. In dieser Spitze der Übertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodogie der Zeit.

Ranfft, Leben der chursächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doctorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben, 1742, I, S. 243. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 341 ff. 749 ff. II, 891, 898. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 221. Allgem. deutsche Biogr. 5, 93. Tholuck. †

Deutschorden, der, verdankt wie der Johanniterorden und der Tempelorden seine Entstehung den Kreuzzügen, steht aber an kirchlichen und socialen Verdiensten weit höher als jene beiden. Denn die Verbreitung des Christentums und deutscher Bildung in den Ostseeländern, sowie die Gründung des Herzogtums Preußen ist wesentlich sein Werk. Seine Stiftung fällt in die Zeit der Belagerung von Akkon. Aus Mitleid über das jammervolle Schicksal der deutschen Pilgrime, welche nach den vielen Mühseligkeiten und Gefahren endlich entkräftet und mittellos in dem durch Seuchen und Hungersnot heimgesuchten Lager ankamen, und hier ohne Pflege und Obdach hinstarben, schlugen einige Bremer und Lübecker Bürger, welche unter Führung des Grafen Adolf von Holstein nach dem heiligen Lande gesegelt waren, vermittelt ihrer Schiffsjegel Zelte auf, um die deutschen Pilgrime darin aufzunehmen und sie, soviel es möglich war, hier zu pflegen. Mit ihnen verbanden sich um das Jar 1190 auch Brüder des deutschen Hospitals zu Jerusalem. Die wohlthätige Wirksamkeit dieser Männer erregte die Aufmerksamkeit der anwesenden Fürsten und besonders des jungen Herzogs Friedrich von Schwaben. Dieser faßte den Gedanken, den zum Schutze der deutschen Pilgrime gebildeten Verein zu einem Ritterorden nach dem Vorbilde der Johanniter und Tempel zu gestalten und die

beiden Meister dieser Orden wurden nun beauftragt, in Gemeinschaft mit dem Patriarchen und anderen hohen Geistlichen eine neue Regel zu entwerfen. Dies wurde in der Art ausgeführt, daß man die Gesetze für die ritterliche Tätigkeit von dem Tempelherrnorden entlehnte, die Pflichten christlicher Mildtätigkeit aber und die Pflege der Leidenden nach denen der Johanniter ordnete, was onehin schon den Vorgang der deutschen Hospitalbrüder für sich hatte. Die neue Gemeinschaft wurde nun „Orden des deutschen Hauses unserer lieben Frau zu Jerusalem“ genannt und erhielt als solcher die Bestätigung des Papstes Clemens III. am 6. Februar 1191. Herzog Friedrich von Schwaben, der die päpstliche Bulle ausgewirkt hatte, erlebte deren Ankunft im Morgenlande nicht, an seiner Statt vollzogen nun der König von Jerusalem und der Patriarch die Aufnahme der deutschen Brüder in den neuen Orden. Vierzig edle Deutsche erhielten den Mitterschlag und die Weihe. Als Ordenskleid wurde ihnen ein weißes Gewand mit einem schwarzen Kreuze erteilt. Bald darauf erfolgte auch die Wahl eines Vorstandes oder Hochmeisters, die auf den aus den Rheinlanden gebürtigen Ritter Heinrich Walpott von Bassenheim fiel. Eine weitere Ausbildung der Ordensregel erfolgte unter dem Papst Celestin III. Er setzte fest, daß sie alle Rechte, Begünstigungen und Freiheiten genießen sollten, welche die Templer und Johanniter besaßen. Als erstes Grundgesetz wurde aufgestellt, daß nur Männer deutscher Geburt von freiem und edlem Stamm aufgenommen werden sollten. Die Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams hatten sie mit den andern geistlichen Orden gemeinsam. Die Brüder zerfielen in zwei Klassen, in streibare Ritter, und in solche, welche die Pflege und Heilung der Kranken in den Hospitälern besorgten. Außer diesen Ordensbrüdern wurden auch Priester in den Dienst genommen, welche den Gottesdienst zu besorgen hatten, aber keine eigentliche Glieder des Ordens waren. Erst 30 Jahre später bekam der Orden die Erlaubnis, auch Priester-Brüder aufzunehmen. Die Mittel der Erhaltung und die Kosten der Krankenpflege flossen dem Orden anfangs, mehr in einzelnen Spenden woltätiger Gönner, als aus eigenen Besitzungen zu. Erst nach der Eroberung von Akkon erwarb der Orden auch Grund und Boden und erbaute auf demselben eine Kirche, ein Hospital und mehrere Wobengebäude. Die erste bedeutende Schenkung verlieh ihm Kaiser Heinrich VI., der ihm durch Urkunde vom 18. Juli 1197 ein Cistercienserkloster der heiligen Dreifaltigkeit zu Palermo, dessen Besitzer wegen widerspenstigen Benehmens vertrieben worden waren, samt allen dazugehörigen Besitzungen übergab. Übrigens blieb der Orden geraume Zeit in bescheidenen Verhältnissen, wuchs nur langsam an Mitgliedern und Gütern. Erst unter Hermann von Salza, einem tapferen aus Thüringen gebürtigen Ritter, der ums Jar 1210 zum Hochmeister gewählt wurde, nahm er einen schnelleren Aufschwung; es flossen ihm nun reichlich Gelder, Güter und Privilegien zu.

Hermann von Salza war ein Mann von einnehmender Persönlichkeit und ausgezeichnete Tatkraft, er spielte nicht nur bei allen Unternehmungen im Morgenlande eine sehr wichtige Rolle, sondern auch in den europäischen Angelegenheiten. Häufig sehen wir ihn als Botschafter an den abendländischen Fürstenhöfen herumreisen; mit Erfolg machte er den Vermittler in Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst. Beide wetteiferten, ihm und seinem Orden Begünstigungen zuzuwenden. Der Kaiser verfügte, daß immer zwei Ordensbrüder am Kaiserhofe sollten weilen dürfen, um milde Gaben für die Spitäler des Ordens einzufammeln; und wenn der jeweilige Hochmeister selbst an den Hof komme, so sollte er als Mitglied der kaiserlichen Familie betrachtet und ihm alles notwendige aufs reichlichste zur Verfügung gestellt werden. Als Hermann von Salza einst (1226) zwischen dem Papst Honorius und Friedrich II. durch schiebsrichterlichen Ausspruch glücklich vermittelt hatte, wurde er und seine Nachfolger im Amte zur Reichsfürstengewürde erhoben und mit einem kostbaren Ringe beschenkt, der nachmals bis in entfernte Zeiten von Meister zu Meister überging; auch erhielt er die Erlaubnis, auf seinem Schilde und in seiner Ordensfane den schwarzen Adler führen zu dürfen. Der Papst Innocenz III. verlieh dem Orden Behentfreiheit von allen seinen Gütern, und bestätigte eine schon von früheren Päpsten zugestandene Gleichstellung

mit den Vorrechten der Templer und Johanniter; Honorius III. verordnete, es solle jeder, der an einen Deutschordensritter gewaltthätige Hand anlege, in den Kirchenbann erklärt werden. Eine besonders wichtige Begünstigung war es, daß Honorius III. dem Orden das Recht erteilte, Halbbrüder anzunehmen, die nicht gerade Ritter zu sein brauchten, wodurch es ihm möglich wurde, in allen Ständen und Lebenskreisen tüchtige Männer für seine Dienste zu gewinnen. Nicht nur Vorrechte erhielt der Orden, sondern auch von Kaiser, Papsi und Privatpersonen reiche Schenkungen in Italien und Deutschland, besonders in den Rheinlanden, Franken, Hessen, Thüringen, Bayern, Osterreich und Ungarn. Das für die Zukunft des Ordens folgereichste Ereignis war aber die Berufung zum Kampf gegen die heidnischen Preußen, welche ihm einen weiten Wirkungskreis und eine schöne Bahn zu Macht und Ruhm eröffnete. Der für Verbreitung des Evangeliums unter den Preußen so eifrige Bischof in Preußen, Christian, konnte gegen dieses rohe und wilde Volk nur wenig ausrichten, und fand auch bei dem verbündeten Herzog Konrad von Masovien nur ungenügende Hilfe. Namentlich war das neubegründete Bistum im Kulmerland den beständigen Einfällen und Verheerungen der Preußen ausgesetzt. Der Bischof Christian und der Herzog Konrad kamen nun nach Besprechung mit den masovischen Großen überein, an den tapfern Hochmeister des Deutschordens eine Gesandtschaft nach Italien, wo er damals residierte, zu schicken, ihm eine Schenkung des Kulmerlandes und eines anderen Gebietes zwischen dem Herzogtum Masovien und Preußen anzubieten und ihn aufzufordern, er möge einen Teil seiner Ordensritter zur Bekämpfung der heidnischen Preußen herbeisenden. Der Hochmeister, den die preussische Gesandtschaft in den ersten Monaten des Jahres 1226 in Italien fand, erklärte sich in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern bereit, das Gebieten anzunehmen, wenn auch der Kaiser einwillige und Beistand verheißt. Dies geschah, der Kaiser Friederich II., die Wichtigkeit des Unternehmens würdigend, erteilte dem Hochmeister Vollmacht, mit der ganzen Macht seines Ordens in Preußen einzudringen und bewilligte zugleich, daß der Hochmeister für seine Nachfolger und seinen Orden sowol das Landgebiet, welches der Herzog Konrad verheißt habe, oder sonst noch verleihen werde, sowie alles, was der Orden sonst noch in Preußen erwerben würde, völlig frei von Dienstlast und Steuerpflicht besitzen sollte, ohne irgend eine Verantwortlichkeit. Kurz der Orden wurde in eine souveräne Herrschaft über Preußen eingesetzt. Auch der Papsi erteilte seine Einwilligung, doch so, daß das Land eigentlich dem heiligen Petrus gehöre und der Orden es als Lehen vom päpstlichen Stule inne haben sollte. Mit dem Herzog Konrad von Masovien wurde ein für alle Fälle sichernder Vertrag abgeschlossen. Im Jar 1227 schickte nun Hermann von Salza eine Schar auserwählter Ordensritter unter Anführung des Deutschmeisters Hermann Balk und des Marschalls Dieterich von Bernheim nach Preußen ab. Nachdem sie das ihnen angewiesene Gebiet in Besitz genommen, vereinigten sie sich mit dem schon früher in diesen Gegenden zur Bekämpfung der Heiden gestifteten Orden der Dobriner Ritterbrüder, der mit allen seinen Besitzungen dem Deutschorden einverleibt wurde. Um festen Fuß zu fassen, schritten die Ordensritter sogleich zu Erbauung einiger Burgen an der Weichsel. Zuerst wurde Neßau befestigt, dann eine andere alte, früher zerstörte Burg Thorn neu aufgebaut, bald wurden einige andere von den Preußen besetzte Burgen erobert und in kurzer Zeit war das dem Orden geschenkte Kulmerland ganz vom Feinde gesäubert, die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Der Orden erhielt in Folge eines gegen Preußen gepredigten Kreuzzugs ansehnliche Zuzüge aus Deutschland; der Landgraf Konrad von Thüringen nahm mit 24 seiner Ritter das Ordenskleid; der Markgraf Heinrich von Meißt erschien mit einem ansehnlichen Kreuzheer an der Weichsel, um die Ordensritter zu unterstützen. Diese machten immer weitere Fortschritte, sie eroberten Pomesanien, gründeten die Stadt Elbing, vereinigten sich im Jar 1237 mit dem Ritterorden der Schwertbrüder in Livland, die kurz zuvor Esthland unterworfen hatten, und faßten nun auch in Livland festen Fuß. Hermann von Balk konnte sich nun Landmeister von Preußen und Livland nennen. Aber jetzt wurde seiner siegreichen Tätigkeit ein

Ziel gesetzt. Nach Deutschland berufen, um in einer Versammlung des Ordenskapitels von seinen Taten Bericht zu erstatten, erkrankte er und starb am 5. März 1239. In demselben Jar und Monat starb auch der große Hochmeister des Ordens Hermann von Salza. Zu seinem Nachfolger wurde Landgraf Konrad von Thüringen gewählt, der den Krieg gegen die Preußen mit erneuter Energie fortsetzte. Eben jetzt drohten bedenkliche Gefahren; die Preußen hatten nur durch große Strenge in Unterwerfung gehalten werden können und närten bitteren Haß gegen ihre Unterdrücker. Ihre Klagen fanden Gehör bei dem pommerischen Herzog Suantepolk, der, ein ähnliches Loos fürchtend, als Schirmherr der Preußen sich aufwarf. Der Orden wurde mit Suantepolk in Krieg verwickelt, gewann aber Verbündete in den Herzogen von Polen, und Suantepolk, dessen Land greulich verheert wurde, mußte 1248 einen für den Orden sehr günstigen Frieden abschließen, dem im folgenden Jar auch eine Übereinkunft mit den unterworfenen Preußen folgte, durch welche die gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen geregelt wurden. Annahme des Christentums, Erbauung einer Anzahl von Kirchen und Teilnahme an den Heerfahrten des Ordens waren im wesentlichen die Friedensbedingungen, welchen die Preußen sich fügen mußten. Die Kämpfe für Unterwerfung der Preußen waren aber damit noch nicht abgeschlossen, manche Gefahren und Wechselfälle traten dazwischen, Aufstände der bereits besiegt geglaubten Preußen, Verwicklungen mit benachbarten Fürsten und den preußischen Bischöfen, Verheerungen bereits angebauter Länderstrecken durch die benachbarten Lithauer. Als Schluß der Eroberungskriege kann die Unterwerfung der preußischen Provinz Sudauen angesehen werden, die im Jar 1283 erfolgte. Noch während des Krieges war für die Germanisirung und Kultivirung des Landes viel geschehen. Eine große Anzahl deutscher Einwanderer, zum teil aus adeligen Geschlechtern stammend, hatten sich auf den herrenlosen Besitzungen niedergelassen, und Burgen, Dörfer und Städte angelegt. Es bildete sich nicht nur ein deutscher Adel, sondern auch ein deutscher Bauernstand, und ein deutsches städtisches Bürgertum. Der Deutsche trat hier in freierer Beweglichkeit auf, als in der alten Heimat, er konnte Rechte und Freiheiten, die er zu Hause nur unter Fehden und Bedrängnissen, unter Zwist und Kampf zu erringen vermochte, auf dem Wege friedlicher Anordnung und gesetzlicher Ruhe gewinnen. Die Landesverwaltung bildete sich im Zusammenhang mit der Ordensverfassung jetzt weiter aus. Die oberste Behörde in dem Ordensstat war der von seinem Ordenskapitel auf Lebensdauer erwählte Hochmeister mit den ersten Würdenträgern oder Ordensgebieteren, die seinen engeren Rat bildeten. Der erste derselben war der Großkomthur, des Hochmeisters Stellvertreter in dessen Abwesenheit; ihm zunächst stand der Oberst-Spittler, der Vorsteher der Hospitäler, zunächst des mit dem Hauptthause verbundenen; die dritte Würde war die des Oberst-Trapiers, der die Aufsicht über das Hauswesen im Konvente, die Bekleidung und die zum Lebensunterhalt nötigen Dinge zu führen hatte; das vierte Amt war das des Treplers oder Schatzmeisters. Die Residenz des Hochmeisters und seiner Würdenträger war Akkon; dort wurde von Zeit zu Zeit das große Generalkapitel des Ordens gehalten, und die Gesetze und Beschlüsse, die man dort entwarf, hatten in allen Provinzen Geltung. Für die einzelnen Länder, in welchen der Orden seine Besitzungen hatte, wurden dann Stellvertreter ernannt, welche die oberste Gewalt im Namen des Hochmeisters handhabten. Der Statthalter von Deutschland hieß Deutschmeister, der von Bivland Heermeister, der von Preußen Landmeister. Ihm stand dann noch ein Ordensmarschall zur Seite, welcher das Kriegswesen leitete, übrigens war das Marschallamt kein feststehendes Ordensamt, es wurde nur besetzt, wo die Kriegsführung das Bedürfnis eines eigenen Vorstandes erzeugte. Den einzelnen Bezirken, auch Balleyen genannt, deren es in Deutschland elf gab, standen dann Komthure vor, die sich wider in Landkomthure und Burgkomthure unterschieden, sie waren die natürlichen Berater des Landmeisters und hatten die ganze Verwaltung des ihnen zugewiesenen Gebietes in Händen.

Neben den Komthuren kommen in Preußen auch noch Ordensbügte vor, die eine Art Landkomthure waren, während die eigentlichen Komthure gewöhnlich an

bestimmte Burgen und ihr Gebiet gebunden sind. Der eigentliche Landesherr in den Provinzen, wie z. B. in Preußen, war der Landmeister, und alle Ordensritter im Lande, sowie alle Bewohner des dem Orden unterworfenen Gebietes ihm zum strengsten Gehorsam verpflichtet. Er hatte keine feste Residenz, sondern hielt sich eben da auf, wo die Geschäfte seine Gegenwart erforderten. Hochmeister wie Landmeister durften bei wichtigeren Angelegenheiten nicht aus eigener Macht handeln, sondern waren an die Beratung und Zustimmung des Ordenskapitels gebunden.

Die Einkünfte des Ordens bestanden aus dem Zehnten von dem bebauten Felde, den Zinsen von den nicht zinsfreien Gütern, der Haus- und Gewerbesteuer in den Städten, dem Ertrag der Metallgewinnung und Bernsteinfischerei, den Wasserzöllen, Gerichtsgelähen.

Nach Unterwerfung der Preußen durften die Waffen der Ordensritter daselbst noch nicht ruhen, solange noch heidnisches Volk und Widersacher der Kirche täglich drohend und der neuen Schöpfung oft schweres Verderben bringend in der Nähe standen. Auch trieb die Kampflust der Ritter sie schon von selbst, neue Gelegenheit zu Gewinnung ritterlichen Ruhmes aufzusuchen. Diese bot sich im Kampfe mit dem östlichen Nachbarlande Preußens, Lithauen, das, dessen wilde heidnische Bewohner oft ihre Raub- und Verheerungszüge bis an die Ufer der Weichsel ausgedehnt hatten. Über ein Jahrhundert lang war Lithauen das Ziel der Eroberungszüge der Ordensritter, und es gelang ihnen wirklich, große Strecken von Lithauen in ihren Besitz zu bringen. Kaiser Ludwig der Bayer sprach in einer Urkunde vom Jahre 1337, als Zeichen der Anerkennung der hohen Verdienste des Ordens um Verbreitung des Glaubens, eine förmliche Schenkung Lithauens an den Deutschorden aus, und im Jahre 1384 sah sich der Herzog Witowod von Lithauen genötigt, einen Teil Lithauens, das Land der Schamaiten, dem Orden förmlich abzutreten; nachher wurde ihm der Besitz zwar wider streitig gemacht, aber im Jahre 1400 mußte der Großfürst von Lithauen dem Orden von neuem den unbeschränkten Besitz Schamaitens zuerkennen. Aber im Jahre 1410 entbrannte der Krieg aufs neue mit großer Heftigkeit, die Lithauer, durch ihre Fürsten mit Polen verbunden und zum Christentum bekehrt, stritten nun in Verbindung mit den Polen gegen die Oberherrschaft des Deutschordens, und am 10. Juli 1410 kam es bei dem Dorfe Tannenberg in Ostpreußen zu einer entscheidenden furchtbar blutigen Schlacht zwischen dem Orden und dem polnisch-lithauischen Heere, in der die Ordensritter der Übermacht erlagen und der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit dem größten Teil seiner Mannschaft tot auf dem Schlachtfelde blieb. Doch hatte der Orden auf anderen Punkten mehr Glück, und im Frieden von Thorn im Jahre 1411 blieb er im Besitz sämtlicher Gebiete, die er vor dem Kriege inne gehabt hatte, mußte aber große Summen an Polen zahlen. Die Kriege mit Polen dauerten von nun an beständig fort. Eine wichtige Eroberung, die sie schon früher gemacht hatten, war die Pommerns oder Pomerellens; Danzig kam schon im Jahre 1308 in den Besitz des Ordens, und bald folgte Dirschau, Schwetz und ganz Pommern.

Die wachsende nordische Eroberung veranlaßte den Hochmeister Konrad von Feuchtwangen, den Hauptsitz des Ordens, der seit der Eroberung Altkons 1291 in Benedig seine leitenden Behörden gehabt hatte, im Jahre 1309 nach Marienburg in Preußen zu verlegen. Dort auf einem Berg an der Rogat, nahe an der Grenze gegen Pommern, schuf sich der Orden eine wahrhaft fürstliche Hofburg, die an Pracht und künstlerischer Ausführung alles übertraf, was das Land in seinen übrigen Ordensburgen aufzuweisen hatte, und überhaupt eines der herrlichsten Denkmale mittelalterlicher Baukunst war. Die Zeit der Marienburger Residenz von 1309—1457 war die Blütezeit des Ordens, eine Reihe ausgezeichnete Hochmeister regierten und leisteten für die sittliche und religiöse Bildung des Volkes und für die Entwicklung des States bedeutendes. Wir nennen hier u. a. Karl von Trier 1311—24; Luther von Braunschweig 1331—35; Winrich von Kniprode 1351—1380; Konrad von Jungingen 1393—1407 und Ulrich von Jungingen, der 1410 in der Schlacht bei Tannenberg fiel. Diese Schlacht, in welcher beinahe das ganze 83000 Mann starke Ordensheer aufgerieben wurde,

war ein sehr schwerer Schlag für den Orden, von dem er sich nie wieder ganz erholt. Die Verwicklungen mit Polen wurden immer schwieriger, die Notwendigkeit beständiger Kriege mit diesem Lande, die Umtriebe der polnischen Könige bei Kaiser, Papst und Ordensbrüdern, die Spaltungen, welche unter diesen entstanden, verursachten äußeren und inneren Zerfall. Es bildete sich eine organisierte Opposition der Städte und des Adels gegen das Ordensregiment; die Städte Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig schlossen einen Bund und stellten sich unter den Schutz des Königs von Polen, dem sie Tribut zahlten. 1457 zogen die Polen in Marienburg ein und der Hochmeister Ludwig von Erlichshausen mußte die Burg verlassen, in der 17 Hochmeister 148 Jahre residirt hatten. Nach dreizehnjährigem Krieg wurde endlich 1466 unter Vermittelung eines päpstlichen Legaten zu Thorn ein Frieden geschlossen, nach welchem der Orden das ganze Kulmerland, Schloß und Stadt Marienburg, Elbing u. a. an Polen abtreten, Preußen und Samland zwar behalten, aber von Polen zu Lehen nehmen mußte. Dies war den Bedingungen zuwider, unter welchen der Orden die Schenkung Preußens angenommen hatte, wornach das Land Eigentum des heiligen Petrus und ein Lehen des römischen Stules war. Die Politik der Hochmeister ging nun dahin, sich, um den Pflichten gegen die Kirche zu genügen, dem Hulbigungsseid zu entwinden, was natürlich ein gespanntes Verhältnis zur Krone Polen zur Folge hatte. Für einen offenen Kampf war aber keine Aussicht auf Erfolg, da bei den zerrütteten Finanzverhältnissen alle Mittel fehlten, um den Krieg mit Nachdruck führen zu können. Auf Beistand des deutschen Reiches war auch keine Aussicht. Zur Ungunst der äußeren Verhältnisse kam auch innere Unordnung in der Verwaltung und Auflösung der Zucht. Die Hochmeister quälten sich mit der Schwierigkeit ihrer Lage vergeblich ab. Der Versuch, durch die Mal des Hochmeisters aus einem mächtigen Fürstenhause dem Orden wider aufzuhelfen, hatte nicht den gehofften Erfolg. Herzog Friedrich von Sachsen, welcher 1498 gewält wurde, nahm sich mit großem Eifer seines Amtes an und wußte dem Hulbigungsseid an Polen zu entgehen und leitete Verhandlungen zur Aufhebung des Lehensverhältnisses ein, aber es gelang ihm nicht, die Sache zu einem günstigen Abschluss zu bringen, er starb von Kummer gebrochen 1510. Sein Nachfolger wurde der erst 21jährige Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Schwesterfön König Sigismunds von Polen. Auch er verweigerte die Hulbigung an Polen und nachdem er längere Zeit die Sache hinauszuziehen gewußt hatte, brach endlich der längst gefürchtete Krieg mit Polen im Dezember 1519 aus. Derselbe wurde mit wechselndem Glück one besonderen Nachdruck von beiden Seiten geführt, doch im ganzen mehr zum Nachtheile des Hochmeisters, der keine besonderen Feldherrntalente zeigte und nach Verheerung seines Landes froh sein mußte, durch Vermittelung des Kaisers Karl V. 1521 einen Waffenstillstand auf vier Jahre schließen zu können. Albrecht reiste nun in Deutschland umher, um bei den Reichsständen um Beistand und Vermittlung zu werben und fand sich auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522) ein, um hier seine Sache zur Sprache zu bringen. Dort lernte er den lutherischen Prediger Andreas Osiander kennen und gewann durch ihn ein lebhaftes Interesse für die lutherische Lehre. Infolge davon trat er auch mit Luther selbst in Verkehr, um seine Ansichten über eine Reform des Ordens einzuholen. Dieser gab ihm, als er ihn im September 1523 in Wittenberg besuchte, den Rat, die Ordensregeln ganz bei Seite zu werfen, sich eine Frau zu nehmen, in Preußen weltliches Regiment einzuführen und das Land zu einem erblichen Herzogtum zu erheben. Dies leuchtete dem jungen Hochmeister ein und diese Wendung der Sache wurde ihm dadurch erleichtert, daß in seiner Abwesenheit die Reformation in Preußen bereits Wurzel gefaßt und der Bischof von Samland, Georg von Polenz, sich an die Spitze der kirchlichen Bewegung gestellt hatte. Es wurde nun aufs neue mit dem König von Polen unterhandelt, und dieser erklärte endlich, da ihm die Unterhändler die Vielherrschaft im Orden als Hauptursache des Mißverhältnisses zwischen Preußen und Polen dargestellt hatten, daß er zwar von seinem Rechte der Lehensobherrlichkeit nicht abstehe wolle, aber bereit sei, dem Hochmeister Albrecht das Land als erbliches Herzogtum zu überlassen. Die Be-

Lehnung erfolgte darauf am 10. April 1525 zu Krakau, und die Erbllichkeit der Herzogswürde wurde nun Albrecht und seinen, sowie seiner drei Brüder männlichen Nachkommen zugesichert. Preußen war nun für den Orden verloren und vermochte der Reformation keinen nachhaltigen Widerstand entgegenzustellen. Die wenigen Ordensbrüder, welche mit der neuen Wendung der Dinge nicht einverstanden waren, verließen Preußen, um sich mit den in Deutschland befindlichen Resten ihrer Genossenschaft zu vereinigen und einen neuen Hochmeister, Walter von Kronberg, zu wählen, der jetzt seinen Sitz in Mergentheim nahm. Dieser versuchte, die Rechte des Ordens an Preußen festzuhalten und auf mehreren Reichstagen weiter zu verfolgen, aber er vermochte eine militärische Exekution gegen Preußen nicht ins Werk zu setzen. Da die veränderten Verhältnisse eine neue Ordensverfassung nötig gemacht hatten, wurde jetzt eine solche entworfen, welche unter dem Namen der Walter von Kronbergischen Konstitution ins Leben trat.

Auch Livland ging für den Orden verloren. Seit Anfang des sechzehnten Jahrhunderts machten es die Russen zum Ziel wiederholter Eroberungskriege. Anfangs gelang es dem tapferen Heermeister Wilhelm von Plettenberg sie in zwei Schlachten bei Maholm 1501 und bei Pleškow 1502 siegreich zurückzuschlagen und durch einen Waffenstillstand auf fünfzig Jahre dem Lande Ruhe zu verschaffen. Aber nach Ablauf desselben brach der Krieg wieder aus. Gerhard Kettler, der politisch gewandte Voadjutor des bejarten Heermeisters bot alles auf, um Weistand gegen die andringende Eroberung Rußlands zu gewinnen und bemühte sich namentlich auch, die Verbindung mit dem deutschen Reiche festzuhalten, aber er fand nirgends Gehör. Von allen verlassen und unfähig das Land gegen die wachsende Macht der Feinde länger zu verteidigen, sah sich Kettler endlich genötigt, dem Beispiele Albrechts von Brandenburg zu folgen, den Orden aufzulösen und sich den Polen in die Arme zu werfen. Am 28. November 1561 ward zu Wilna die Urkunde unterzeichnet, welche Livland unter die Lehensoberherrlichkeit Polens brachte und Kettler als weltlichen Herzog von Kurland und Sangallen anerkannte.

Nach dem Verlust Preußens und Livlands blieb der Orden auf seine Besitzungen in Deutschland, Osterreich und den Niederlanden beschränkt, die aber nur 47 Quadratmeilen mit 105,000 Einwohnern und 566,000 Gulden Einkünften betrug. Durch den Preßburger Frieden und die Rheinbundsakte wurde der Besitz noch mehr geschmälert und durch Dekret Napoleons vom Jar 1809 (24. April) wurde der Orden im Umfang der Rheinbundsstaaten aufgehoben. Nach den Friedensschlüssen von 1814 und 1815 wurde dem Orden ein kleiner Teil seiner Güter zurückgegeben, 1834 wurde er unter besonderen Schutz des Kaisers von Osterreich gestellt, 1840 gab Kaiser Ferdinand dem Orden für Osterreich neue Statuten, in welchen der Orden für ein selbständiges geistlich-ritterliches Institut unter dem Band eines kaiserlichen Lehens erklärt wird; seit 1863 ist Erzherzog Wilhelm von Osterreich Hochmeister des Ordens.

Litteratur: Nikolaus von Zerofchim, Deutschordenschronik, neu herausgegeben von Frz. Pfeiffer, Stuttgart, Lit. Verein 1854. — Joh. Voigt, Geschichte Preußens bis zum Untergang des deutschen Ordens, 9 Bände, Königsberg 1827 bis 1839. — Dessen Geschichte des deutschen Ritterordens, 2 Bände, Berlin 1857 bis 1859. — Urkundenbuch zur Geschichte des Deutschordens, herausgegeben von Joh. Heinr. Henes, Mainz 1845. — Kurd von Schläzer, Die Hanse und der deutsche Ritterorden, Berlin 1851. — Desselben Verfall und Untergang der Hanse und deutschen Ordens, Berlin 1853. — Scriptores rerum prussicarum, herausgegeben von Hirsch, Töppen und Strehlke, 5 Bände, Leipzig 1861—74. Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehlke, Berol. 1869. H. Prutz, Die Besitzungen des deutschen Ordens im h. Lande, Brockhaus 1877. Klüpfel.

Débay, Matthias Biró, und die Begründung der ungarisch-reformirten Kirche. — Matthias Biró Débay, der wirksamste ungarische Reformator, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edlen ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfang des 16. Jarh. geboren. Wo in seinem Vaterlande und unter weissen Leitung

er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, daß er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Orynäus, eines der ersten Beförderer der Reformation im Ungarlande, gewesen sei. Die ungarischen Studenten aus der Theißgegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrh. meistens die Prakaer Hochschule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisirten Nationalverein. Dort studirten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch Débay mit seinem berühmten Mitreformator Martin von Rálmáncs in die Matrikel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jahres 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende charakteristische Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis“ (Regestrum bursae cracoviensis hungarorum, Budae 1821, pag. 37).

Débay's Studien in Praka dauerten ungefähr zwei Jahre, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger katholischer Priester wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus de claustro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta“ sagen die damaligen römisch-katholischen Schriftsteller. Es ist außer Zweifel, daß Débay auch noch im Jahre 1527 römisch-katholischer Priester war. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht; ja nach den erst neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derselben Zeit, wurden schon im Jahre 1518 mehrere ungarische Anhänger der Reformation verbrannt, one Zweifel auf Grund der gegen die Hussiten gegebenen Gesetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden sollten. Im Jahre 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jahren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote. Aber alles dies konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hindernis in den Weg legen. In der Hauptstadt des Landes selbst, in Ofen, war der im J. 1522 aus Wien vertriebene Paul von Spretten — Speratus — eine zeitlang evangelischer Prediger, und zu eben derselben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochschule, ganz im Geiste der Reformation, der schon erwänte edle Orynäus, der in Folge dessen eingekerkert und Ungarn zu verlassen genötigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten also Débay, sowie auch andere ungarische Mitreformatoren, schon im Vaterlande berühren, ja gewinnen, so daß er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meisters saß, damit er sich dort mit den Grundideen der Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Verteidigung und Verbreitung aneigne. Débay wurde am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefähr anderthalb Jahre, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wohnung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten Débay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als den Prediger der dortigen ungarischen Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und That mutig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlase der Heiligen“ (de sanctorum dormitione), um die Wichtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, während sie einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation sozusagen in nucleos vor Augen führen. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und wir kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitchriften Débay's. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jahres 1531 berief ihn der Rat der unter Ferdinands Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Débay nahm den Ruf an und setzte seine

pfehlendes Vorwort an den Leser, wahrscheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynaüs. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay selbst dem Stulweißenburger Propste, Emerich Bebek, die zweite, welche die Propositionen verteidigt, dem Zipfer Propste und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beschreibung der Untersuchung vor Faber widmete Veit Dietrich mit besonderem Vorwort ebenfalls dem Franz Baczi. Aus der Schweiz und Deutschland zu Ende des Jahres 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich Dévay wider in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit seinem Freunde und Mitreformer Johann Sylvester, welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht ohne Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar bestand schon seit einigen Jahren unter Sylvesters Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévays Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadis Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannstadt und Kronstadt bestandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylvester, erfasste schon die große Idee, daß die Reformation durch Schule und Schrifttum am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgeführt werden könne. Dévay schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr ins Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher die Lehrer zum Lesentlehren befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica“ in wiederholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprinzipien der Reformation und teilt die Kindergebete aus Luthers kleinem Katechismus in ungarischer Sprache mit. Dies war das erste ungarische grammatische Werk und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johannes Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik. *Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonio autore. Neanesi (d. h. Uj-Sziget (Neu-Insel) bei Sárvar, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war) 1539.* Gleich darauf kam die von Sylvester gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Söhnen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmet, öffentlich aber an das ganze ungarische Volk gerichtete Übersetzung des Neuen Testaments unter die Presse, ebenfalls in Uj-Sziget, und erschien im Jahre 1541. Während dieser Zeit wirkte Dévay in der Umgegend der Donau und der Theiß besonders auf den weitläufigen Besitzungen seiner Schutzherrn Nádasdy, Perényi und Serédi, teils als wandernder Reformator, teils als Schulkrektor in Szilkszó, mit großem Erfolg. Mit Perényi aber war er schon am Anfange des Jahres 1540 in Sachen des Abendmals in Zwiespalt geraten. Seine unter schönen Hoffnungen und auf sicherem Grunde begonnene reformatorische Wirksamkeit wurde gleich nach dem Erscheinen des ungarischen Neuen Testaments unterbrochen. Die türkische Heeresmacht nämlich, welche dem Sone Zápolyas, Ferdinands königlichem Rivalen, die ungarische Königskrone sichern wollte, drang mit solcher Macht in das unglückliche Land ein, daß Ferdinand und die auf seiner Seite stehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylvester waren — derselben nicht widerstehen konnten. Dozu kamen, besonders gegen Dévay, neuere Verfolgungen von seiten der römisch-katholischen Prälaten. Die Uj-Szigeter Schule und Buchdruckerei wurde zerstört, denn damals waren die auf türkischer Seite stehenden Ungarn größtenteils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und seine Gefährten waren gezwungen, ins Ausland zu flüchten. Melanchthon schreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter anderem Folgendes an Sebastian Heller, den Kanzler Georgs, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notam esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exulis

boni et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . tibi et hunc bonum virum commendo“. Melancthon empfahl Dévay an den Markgrafen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beschützer der Reformation, sondern auch als an einen persönlichen Freund Ungarlands, der Ungarn und unter diesen vielleicht eben auch Dévays. Dieser Graf Georg nämlich, welcher einer der Vormünder und Erzieher Ludwigs II., Königs von Ungarn, war, war auch ungarischer Grundbesitzer und dort Befürderer der Reformation. Dévay besuchte bei dieser Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melancthon hingezogen fühlte. Nach ungefähr anderthalb Jahren in sein Vaterland zurückgekehrt, begann Dévay schon ganz in helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, so daß er an die ungarischen Geistlichen, welche Dévay bei ihm verklagten, Folgendes schrieb: „Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed ut sit, certe non a nobis habet sacramentarium doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione . . . — De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum“. Dieser Brief Luthers datirt sich vom 31. April 1544. In einem anderen Briefe von demselben Jahre eifert Luther sehr stark gegen Dévay als solchen, der seinen (Luthers) Ansichten ganz widerstreitende Gebräuche lehrt und befolgt. „Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exerceretque“. Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten Dévay war erstens in Siebenbürgen, dann in der Stadt Debreczin, deren Grundherr der mit dem Grafen Nádasdy in naher Verwandtschaft stehende Graf Valentin Török von Enying, ein großer ungarischer Held und ebenfalls ein vorzüglicher Beschützer der Reformation, war. Dévay war in Debreczin Seelsorger und zugleich Senior, und als solcher ließ er niemanden zum Predigeramte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes war. Um diese Zeit schrieb Dévay auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache unter dem Titel: „At tiz parancsolatnac, ah hit ágazatinak, am MiAty ánknek és ah hit peccótinek röviden való magyarázatja. Mátyás Dévay“ (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunsers und des Siegels des Glaubens. Matthias Dévay). Der Verlagsort dieses Buches ist wahrscheinlich Krafau, sein Umfang 56 Blätter klein Quart. Wie lange Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wann er gestorben, können wir bis jetzt wegen Mangel an unmittelbaren und sicheren Quellen nicht wissen; so viel ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß er nach dem Jahre 1547 nicht mehr gelebt und daß seine Gebeine, sowie die der Katharina Bempflinger, der Frau des schon erwähnten letzten irdischen Beschützers Dévays, Valentin Töröks von Enying, der in türkische Gefangenschaft geschleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekanntem und unbezeichneten Orte dem großen Tage der Auferstehung entgegenharrten.

Außer den erwähnten Werken schrieb Dévay noch ein Lied: „Mindem embernek illik ezt megtudni“ (Jedem Menschen ziemts zu wissen u. s. w.), worin er die Hauptglaubensartikel der protestantischen Christenheit darlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche seinen Platz gefunden hat. In den erwähnten Werken Dévays finden wir auch zweifellose Spuren davon, daß er außer denselben noch mehrere andere Werke geschrieben hat, welche aber im Manuscript geblieben oder verloren gegangen sind. Auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache, sowie jene zweifellose Tatsache, daß der Verfasser der „Orthographia Hungarica“ kein anderer ist als er, ist erst in der neueren Zeit entdeckt worden.

Kracq.

Devolutionsrecht. Das eigentliche Devolutionsrecht ist die Befugnis, die einer Person in Beziehung auf die Verleihung einer Kirchenpräbende zustehende, für den einzelnen Fall aber durch Verfümmnis für sie verloren gegangene Be-

rechtiung an deren Statt auszuüben. Es hat seinen Ursprung in der Bestimmung des unter Alexander III. im Jahre 1179 gehaltenen Lateranensischen Conciliums (c. 2. X. de conc. praeb. 3, 8), daß alle (niederen cf. c. 12. X. eod.) Kirchenpfünden und Ämter innerhalb sechsmonatlicher Frist von der Erledigung an wider besetzt, und wenn der Bischof oder das Kapitel hierin säumig wäre, in jenem Fall das Kapitel, in diesem der Bischof einschreiten, wenn aber beide Teile untätig blieben, der Metropolitan die Besetzung vornehmen solle. Auf dem Lateranensischen Concilium von 1215 dehnte Innocenz III. dieses Recht weiter aus, indem er verordnete, daß wenn für eine erledigte bischöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwahl one ein rechtfertigendes Hindernis binnen drei Monaten nicht vollzogen worden sei, den Wahlberechtigten für dieses Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächsten Kirchenoberen devolvirt werden sollte (c. 41. X. de elect. 1. 6). Weitere Bestimmungen hierüber enthalten die IT. de supplenda negligentia praelatorum in den Dekretalsammlungen Gregors IX. (1, 10) und Clemens V. (1, 5).

Das hierüber jetzt geltende Recht ist folgendes. Wenn irgend ein Provisionsberechtigter sein Präsentations-, Nominations-, Wahl-, Kollations- oder Institutions-Recht innerhalb der gesetzlichen Frist vermöge verschuldeter Nachlässigkeit gar nicht oder doch nicht kanonisch ausübt, so wird es ipso jure, one daß eine vorausgehende Aufforderung an ihn erforderlich ist, an den nächsten höheren Kirchenoberen devolvirt, welchem die Pfründe unterworfen ist, der dann (wenn er nicht freiwillig noch eine ordentliche Verleihung gestattet oder gelten läßt, cf. c. 4. 5. X. h. t.) die ihm hieraus erwachsene Befugnis in derselben Weise (namentlich auch in Rücksicht auf die Beschaffenheit der zu bezeichnenden Person) ausüben muß, in welcher sie der ursprünglich Berechtigte auszuüben hatte (devolutio fit cum qualitativibus et personis, quae in prima erant collatione). Demnach erfolgt die Devolution derjenigen Pfründen, welche dem Bischof untergeben sind, auch wenn sie das Kapitel allein zu vergeben hat, und zwar selbst wenn dann der Bischof zugleich Kapitelsglied ist und nicht dolos das Kapitel an rechtzeitiger Tätigkeit verhindert hat (c. 45. X. de conc. praeb.), an den Bischof, dem mithin eine freie Kollation zusteht, wenn der Patron sein Präsentationsrecht zu einer solchen Pfründe für diesmal durch Nachlässigkeit verliert. Bei Pfründen, welche der Bischof allein zu vergeben hat, erfolgt die Devolution an den Erzbischof (und zwar nach lang entschiedener Praxis, gegen c. 2. X. de conc. praeb., unmittelbar, nicht zunächst an das Kapitel; s. Walter, Kirchenrecht § 237, Not. 8). Ebenso bei Pfründen, welche der Bischof als solcher mit dem Kapitel zu vergeben hat, wenn beide säumig bleiben (c. 5. X. h. t. c. 15. cit.). Die Besetzung eines Bisstums sollte nach der allgemeinen Regel jure devolutionis immer dem Erzbischof zufallen; es geht aber im Fall einer unkanonischen Wahl schon nach c. 18. X. de elect. in VI. (1, 6) und nach den Wiener Konkordaten überall das Verleihungsrecht unmittelbar auf den Papst über, der jedoch für Hannover und die ober-rheinische Kirchenprovinz in den Bullen Impensa § 15 und Ad Dominici gregis § 3 den Kapiteln, im Fall die Wahl als unkanonisch verworfen wird, allgemein eine neue Wahl gestattet. Nach eben jenen Wiener Konkordaten fällt, wenn der Papst zu reservirten Pfründen nicht binnen drei Monaten eine taugliche Person ernennt, das Recht an den ordentlichen Verleiher zurück.

Bei evangelischen Kapitelspfründen erfolgt, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn als Kirchenoberen. Ebenso tritt, wenn für ein evangelisches Kirchenamt das Präsentationsrecht binnen der gesetzlichen Frist nicht oder nicht kanonisch ausgeübt wird, freie Verleihung desselben durch den Landesherrn, beziehungsweise das Konsistorium ein. Wird die Wahl einer Kirchengemeinde, der als solcher das Wahlrecht zukommt, verworfen, so kann nur eine neue Wahl angeordnet werden (Eichhorn, Grundf. Bd. 2, S. 715). Da protestantische Konsistorien immer nur im Namen des Landesherrn handeln, so können ihre Versäumnisse bei der Besetzung von Kirchenämtern keine Devolution, sondern nur Beschwerden begründen.

Im weiteren Sinn versteht man unter Devolutionsrecht die Befugnis höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einschreiten überhaupt, wenn notwendige Jurisdiktionshandlungen von denjenigen, welchen sie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können, und zählt ein solches allgemeines Devolutionsrecht namentlich auch zu den wesentlichen Rechten des päpstlichen Primats. Hier wurde angeknüpft, indem man in älterer Zeit lehrte, den evangelischen Bischöfen sei die bischöfliche Jurisdiktion über die Kirchen ausburgischen Landeskenntnisses in ihren Territorien infolge des Religionsfriedens jure devolutionis zugefallen, und hieraus ihr Recht des Kirchenregiments entstanden. Schenk.

De Wette, s. Wette, de.

Diaconicum, *διακονικόν*, bedeutet zwar in der griechischen Kirche auch ein liturgisches Handbuch für die Funktionen des Diaconus, aber noch öfter einen abgesonderten kleinen Raum an einem Kirchengebäude; so kommt es schon bei Philostorgius 7, 3 vor als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (*αεμωτέρα*) einer Kirche zu Constantinopel, in welchen eine Statue Christi aufgenommen wird, vielleicht also schon hier als ein halbkreisförmiger Ausbau am Westende. Solche abgesonderte Räume und Anbauten, auch an abendländischen Basiliken, und hier wol in mancherlei Gestalt, dienten auch anderen Zwecken; so zur Aufbewahrung der Gewänder und Geräte und alles dessen, was besonders die Diaconen brauchten; so zu kleineren geschlossenen Versammlungen der Geistlichen einer Kirche; so auch zum Gefängnisse für strafbare Geistliche, wofür sonst im 5. Jahrh. *δεκαδικόν* (wol von *δεκατόι* in der gleichzeitigen Bedeutung Häsher) gebraucht wird. Im 8. Jahrh. kommt auch *diaconicum* ebenso vor; *διακονικόν* ist vielleicht eine Vermischung von *διακονικόν* und *δεκαδικόν*. Nachweisungen für dies alles in Du Cange's Constantinopolis Christiana III. 82. p. 48, und in dessen Glossar unter den genannten Wörtern. Deuze.

Diacon (*διάκονος*) ist im allgemeinen derjenige, welcher zur Übernahme bestimmter untergeordneter kirchlicher Dienste amtlich bestellt ist. Der Begriff hat geschichtlich seine besondere Begrenzung erhalten. Die Kirche hielt anfangs solche Einrichtungen der Synagoge fest, welche dem Geiste des Evangeliums nicht widersprachen. Die erste christliche Gemeinde in Jerusalem hatte ihre Vorsteher, Älteste, vornehmlich an den Aposteln, brauchte aber neben diesen noch andere Dienstmänner, ähnlich den in der Synagoge vorhandenen Chazanim (*ἐπηρέται*, Luk. 4, 20). (Vitringa, De synagoga vetere lib. III, P. II, cap. 4; Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, Wittenberg 1837, S. 162 folg.; Videll, Geschichte des Christentums rechts I, 2, Frankfurt a. M. 1849, S. 107.) Da nun aus dem gemeinschaftlichen Vermögen der Christen in Jerusalem (Actor. V, 4) Arme und Kranke nicht erhalten und versorgt werden mußten, bald aber Klagen laut wurden, daß dies nicht genügend geschehe, schien es erforderlich, Männer von gutem Rufe und Einsicht damit zu betrauen. Auf den Antrag der Apostel wählte daher die Gemeinde sieben Almosenpfleger (*διάκονοι, οἱ ἐπτά*), welche die Apostel dann durch Auflegung der Hände einsegneten (Actor. VI, 1—6). Die diesem Amte seitdem Obliegenden hießen Diaconen. Ihre Haupttätigkeit wird bezeichnet als *διακονεῖν ἑταίροις* (Actor. VI, 2); dazu gehörte der Dienst bei den gemeinsamen Liebesmählern (Agapen) und dem sich daran anschließenden Abendmahl (*δειπνῶν χρυσῶν*), die Mitteilung der Oblationen an die Kranken u. a., auch wol überhaupt die Unterstützung der Ältesten in ihrem Amte. Daß die Diaconen auch durch Lehre wirkten, zeigt sich darin, daß die dazu erforderliche Eigenschaft von ihnen verlangt wird (s. 1 Timoth. 3, 8—13).

Der Diaconat ging von Jerusalem auf die seitdem gestifteten Gemeinden aus, scheinend mit über, wiewol nicht unbestritten ist, ob jene Diaconen der Apostelgeschichte und die späteren identisch seien (Videll a. a. O. S. 86; Nitsch, Die Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 353 folg.); worauf die strenge Scheidung von Alerus und Volk zu genaueren Festsetzungen über diese führte. Am Anfange des zweiten Jahrhunderts sagt Ignatius: *Diaconi non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiae Dei ministri* (ad Trallianos, cap. 2 u. a.),

und fordert, daß man sie als Gottes und Christi Gebot ehren solle (ad Trall. cap. 3 ad Smyrn. cap. 8). Im dritten Jahrhundert wird ihnen aufgetragen, die Vermögenden zur Mitteilung ihrer Güter an die Bedürftigen zu veranlassen, diejenigen, welche unordentlich wandeln, zu warnen, zu ermahnen, zu tadeln, die Verächter des Glaubens auszuweisen, sich der Bedrückten anzunehmen u. s. w., überhaupt in jeder Dienstleistung (*ἐν πάσῃ διακονίᾳ*) sich zu bewähren (s. die sog. apostolische Kirchenordnung [Bd I, S. 562] cap. 23 sqq.). Nach den apostolischen Konstitutionen liegt den Diakonen außer der Armenpflege (lib. III, cap. 19) besonders ob, für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung beim Gottesdienste zu sorgen, die am heiligen Male nicht Teilnehmenden zu entfernen u. a. (lib. II, cap. 57, lib. VIII, cap. 5 vgl. Justin. Martyr. Apologia I, cap. 67), Aufsicht über die heiligen Gefäße zu übernehmen (lib. II, cap. 44), beim Gottesdienste dem Bischofe oder Presbyter Hilfe zu leisten (lib. II, cap. 26, lib. III, cap. 19, 20, lib. VIII, cap. 13) u. a. Man liebt es späterhin, die Diakonen mit den Leviten des Tempels zu vergleichen. „Levitae ex nomine auctoris vocati. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi graece diaconi, latine ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur“ (Isidorus [† 636] in c. 1, § 13, diss. XXI) und machte dann Folgerungen hieraus. So forderte man das 4. Mos. 8, 24 vorgeschriebene Alter von 25 Jahren (Conc. Carthag. III, a. 397, c. 4 [c. 5, dist. LXXVII, c. 14, Can. CXX, qu. I.] Conc. Agath. a. 506, c. 16, Tolet. IV, a. 633, c. 20 [c. 6, 7, dist. LXXVII] u. a. Novella CXXIII, c. 13). Clemens V. setzte dieses auf dem Konzil zu Vienne im Jahre 1311 auf das zwanzigste herab (Clem. 3, de aetate I, 6), indem er die spätere jüdische Anordnung befolgte (1 Chron. 23, 24, 27, 2 Chron. 31, 17). Das tridentinische Konzil bestimmte indessen das dreiundzwanzigste Jahr (sess. XXIII, cap. 12, de ref.), was man jedoch vom zurückgelegten zweiundzwanzigsten verstand (s. die Kommentatoren zum c. 7, § 2, X, de electione, I, 6 und z. B. die ausdrückliche Deklaration der Ermländischen Synode von 1610 bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. IX, Fol. 128, 129).

Nach der Auffassung der römisch-katholischen Kirche steht der Diaconus in der hierarchia ordinis auf der Stufe der ministri (Conc. Trid. sess. XXIII, de sacram. ordinis can. 6), in dieser selbst nimmt er aber die erste Stelle ein (sess. XXIII, cap. 17, de reform.) und gehört noch zu den ordinis majores, weshalb er auch zum Eölibat verpflichtet ist. Das Pontificale Romanum bezeichnet seine Rechte mit den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Der Dienst am Altare entspricht in gewisser Weise dem alten *διακονεῖν ὑπὸ τῶν ἱερέων* (s. oben). Der Diaconus unterstützt bei der Administration der Eucharistie den Priester, darf die von diesem konsekrierte Hostie an Laien in Notfälle austeilen (s. Richter-Dobe, Kirchenrecht, 7. Aufl., § 255, Not. 5) ist auch sonst der Gehilfe desselben. Die Verrichtung der Taufe durch ihn erfolgt mit Genehmigung des Bischofs (s. Tertullian, De baptismo cap. 17, c. 13, pr. dist. XIII. Gelasius a. 494 u. a.). Früher wirkte er auch bei der Beichte und Buße, während ihm später nur die Rekonziliation gelassen wurde (s. Regino, De causis synodal. lib. I, cap. 300 u. a. Synodus Coloniensis a. 1536, P. III, cap. 15; Hartzheim a. a. O. Tom. VI, Fol. 262, vgl. Benedict. XIV. de synodo dioec. cesana lib. VII. cap. XVI, nr. 5–8). Das Predigen wird ihm öfters übertragen, ordentlichweise hat er nur das Evangelium vorzulesen. — Die Ordination des Diaconus erfolgt durch den Bischof, der ihn durch Handauflegung segnet (sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione) (c. 12 dist. XXIII, Nicolaus I. a. 964 gratiam vers. c. 21, Can. I, qu. VII, § 4). Deshalb, wie aus anderen Gründen, ist bestritten, ob die Diaconatsweihe ein Sakrament oder nur ein sakramentaler Ritus sei (s. Benedict. XVI. de synodo lib. VIII, cap. 9; Phillips Kirchenr. I, § 36 fg.). Über die Diakonen der römisch-katholischen Kirche vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars. I, lib. I, cap. 51, 52, 53, lib. II, cap. 29–33; Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I, S. 335–386; Caspar Ziegler, De diaconis et

diaconissis veteris ecclesiae, Viteberg. 1678, 4^o; Bingham, Origines eccl. lib. cap. 20; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI, S. 194 folg.

In der griechischen Kirche ist die Stellung des Diafonus und seine amtliche Tätigkeit im ganzen dieselbe, wie in der römischen.

In der evangelischen Kirche besteht der Diafonat in verschiedener Weise. Die anglikanische Kirche schließt sich in ihren Bestimmungen fast ganz das ältere kanonische Recht an, wogegen in den übrigen evangelischen Kirchen einer besonderen Diafonatweihe nicht die Rede ist. Wo sich, und zwar zunächst in der lutherischen Kirche, Geistliche unter dem Namen Diafonen vorfinden, sind es ursprünglich aus der römischen Kirche beibehaltene Kapläne und Hilfsprediger, welche später feste Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, wobei eine besondere Verteilung der Amtsgeschäfte vorgenommen wurde. Wo die Zahl der Geistlichen an einer Kirche größer war, unterschied man noch einen Archidiafonus und Subdiafonus. Während anfangs diese Diafonen in äußeren Beziehungen und in der Disziplin dem Pfarrer untergeordnet blieben (vgl. die Brandenburg. Visitation- und Konsistorialordnung von 1573; S. v. Mühler, Geschichte der Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 81 folg.), kam es nach und nach zu fast allgemeiner Gleichstellung. In neuerer Zeit ist der Titel Diafonus bei den Geistlichen öfter abgeschafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer ersetzt worden. So in Bayern durch das Reskript des Oberkonsistoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Staatsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen, Bd. VIII, S. 1370). — Von den bisher genannten Diafonen unterscheiden sich diejenigen, unter dem Namen Diafonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klasse der *Ältesten* gehören. Eine Herstellung des Amtes in apostolischer Weise wünschten die Reformatoren dringend. Luther erklärte der Diafonat solle wider bestehen, daß er „nicht ein Dienst sei, das Evangelium oder die Epistel zu lesen, wie heutzutage gebräuchlich, sondern die Kirchengüter den Armen auszuteilen . . . denn mit diesem Rat, wie wir Aetor. VI. lesen, sind die Diafonen gestiftet worden. . . . Nach dem Predigtamt ist in der Kirche kein höher Amt, denn diese Verwaltung, daß man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf daß den armen Christen, die ihre Nahrung selbst nicht schaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, daß sie nicht Not leiden“ (Luthers Werke von Walch, B. XIII, S. 2464). Demgemäß enthalten auch schon die ältesten lutherischen Kirchenordnungen eigene Bestimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kastens und die Anstellung von Diafonen. So die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117; Hamburger Kirchenordnung 1519, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 folg., 140). Nicht minder haben von jeher die Reformirten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 ist vorgeschrieben, daß in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigstens drei Diafonen als Gehilfen zur Armenpflege u. s. w. haben soll (cap. 24, 25 bei Richter a. a. O., Bd. I, S. 66). Die Basler Kirchenordnung von 1529 bestimmt ebenfalls, daß jeder Pfarrer (Lütpriester) Diafonen als Gehilfen habe, die ihn auch im Notfall vertreten (a. a. O., Bd. I, S. 122, 123). Calvin sieht das Amt der Diafonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich sind, und unterscheidet eine doppelte Art derselben, nämlich Almosen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (s. die Genfer Kirchenordnung von 1541, bei Richter a. a. O., B. I, S. 346 u. a. m.). Ebenso sieht Johannes v. Laschy die Diafonen als solche an, ohne welche die Gemeinde nicht gut bestehen kann (s. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1550, a. a. O., Bd. II, S. 100, 101). Auch die Bekenntnisschriften der Reformirten zeichnen die Diafonen als notwendig besonders aus: Conf. Gallicana art. XXIX, Belgica art. XXX, XXXI, Bohemica art. IX. Daraufhin ist fast in allen späteren evangelischen Kirchen dieses Amt als ein höchnütziges anerkannt und in seinen Funktionen festgestellt worden. M. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, § 7, 17, die württemberg. Königl. Verordnung über die

Einführung von Pfarrgemeinderäten vom 25. Januar 1851, insbesondere § 2, 29 u. v. a. Mejer (G. F. Jacobson?).

Diakonen- und Diakonissenhäuser. Wir wählen diese Bezeichnung, um schon durch die Überschrift anzuzeigen, daß in diesem Artikel nicht von dem Diakonate im älteren kirchlichen Sinne die Rede ist. Die Bezeichnung Diakonen und Diakonissen, und namentlich die letztere, ist in jüngster Zeit nicht bloß unter verschiedenen Völkern evangelischen Bekenntnisses (in Deutschland, Schweden, Frankreich, Holland, Nordamerika), sondern ebenso in den verschiedenen konfessionellen Abteilungen der evangelischen Kirche, für eine neue evangelisch-kirchliche Berufstätigkeit gangbar geworden, die, so jung sie ist, doch bereits so festen Fuß gefaßt, und so weite Verbreitung gefunden hat, daß ihr Fortgang und ihre Konsolidierung nicht mehr bezweifelt werden können. Es mag dabei nicht verhehlt werden, daß die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln ist und daß es vielleicht passender gewesen wäre, die Bezeichnung als evangelischer Schwester- und Brüderhäuser jener gangbar gewordenen vorzuziehen. Doch ist der Name gleichgiltig, wo man über die Sache vollkommen einig ist. Der Name der Brüderhäuser statt der Diakonenanstalten ist übrigens wirklich der gebräuchlichere und an einigen Stellen grundsätzlich allein geltend gemacht worden.

Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach außen gehende Wirksamkeit unserer Diakonenanstalten und Brüderhäuser führt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die schon der apostolischen Kirche angehörige Institution der Diakonen und Diakonissen zurück; vielmehr hat in ihnen die evangelische Kirche in ganz neuer, rein evangelischer Art den zur Zeit der Reformation abgerissenen Faden der kirchlichen Korporationen, Orden und Stifte für praktische Liebeszwecke zum Besten von Kindern, Armen, Kranken, Verlassenen, Gefangenen u. s. w. wider aufgenommen. Von denjenigen, welche in neuerer Zeit aufs neue die Bedeutung der Kirche zur Lösung der socialen Frage erkannt haben, ist, wie oft! mit der Klage auch die Anklage erhoben, die Reformation habe one genügenden Grund jene Orden und Korporationen, statt auch sie zu reformiren, lediglich aufgelöst. Man hat dabei an den Ausfall so vieler materiellen Mittel, die der Kirche für Liebeszwecke zur Disposition gestellt waren, gedacht, und, wenn auch sehr viel seltener, doch mitunter und dann mit noch größerem Rechte an den weit wichtigeren Verlust so vieler persönlichen Kräfte, die in diesen Orden für diese Zwecke bereit stehen würden, während man gegenwärtig unter uns nicht bloß um äußere Mittel, sondern ebenso oft und noch viel mehr um die rechten tüchtigen Leute verlegen zu sein pflegt. Und doch fassen Luther und mit ihm alle Reformatoren die Pflege der Armen und Kranken als integrierenden Teil des Gemeindelebens und die Unterlassung dieser Pflege als eine Verleugnung des Herrn selbst auf. Den Beweis liefern außer unzähligen Äußerungen in den Privatschriften der Reformatoren namentlich die sämtlichen Kirchenordnungen aus der Reformationszeit.

Bei dem sehr bald erkannten Mangel an frommen und tüchtigen Männern, denen man solchen Dienst übergeben konnte (vgl. z. B. Stralsunder R.-O. von 1525), blieb zur ununterbrochenen Ausübung der Armen-, Kranken-, Gefangenen- und jeder ähnlichen Pflege am Ende nichts übrig, als die Aufstellung eines rein weltlichen und bürgerlichen Beamtenstandes, sowie zur vollständigen Unterrichtung der Jugend die Aufstellung eines mit der Kirche nicht organisch verbundenen Lehrstandes. Die bloß bürgerliche Berufung und bloß bürgerlich festgestellte Befähigung aber zu Diensten, die wesentlich der freiwilligen Aufopferung angehören, enthält keine Garantie für die Geltendmachung oder Wahrheit der religiösen Gesinnung, one welche doch keine heilsame Wirkung in jenen Regionen erzielt werden kann; vielmehr führt der von diesem Gesichtspunkt aus betretene Weg am Ende zur Ausleerung von dieser Gesinnung; denn keine bürgerliche Arbeit könnte dieselbe geföhrlich fordern und zur Bedingung der Dienstleistungen machen, one zugleich eine Versucherin zur innersten Unwahrheit zu werden. Der Endpunkt dieser Entwicklung konnte deswegen kein anderer sein, als der zu Tage liegt: die völlige

Verweltlichung aller Institutionen, Hospitäler und Zufluchtsstätten für Bedürftige und Elende und alle diejenigen, welche einer öffentlichen Erziehung bedürfen. Das gegenteilige Resultat bleibt bloßer Zufall, ist in rein individuellen Verhältnissen begründet, ohne objektiven Halt und Quellpunkt.

Wenn die Reformation ihrem Prinzip gemäß das Gotteswort von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ als alleinigen idealen Maßstab an den vorhandenen Welt- und Kirchenstand legte und darnach entschied, was in der Kirche zu bleiben berechtigt und unterzugehen bestimmt sei, so konnten vor diesem Gerichte der Wahrheit die damaligen Orden und Klöster nicht bestehen. Dieselben boten im großen und ganzen keine Handhabe zu ihrer Reformation; sie bildeten in ihrem damaligen Zustande und in allen ihren Einrichtungen den vollsten Gegensatz zu dem gesunden Ideal des christlichen Wesens, das sich durch die Reformation in Lehre und Leben aufs neue zu realisiren begann. Das göttliche Gericht vollzog sich in dem Untergang aller jener Stiftungen und Ordnungen, weil dieselben sich der göttlichen Stiftung und Ordnung des Heils entzogen, ja feindselig gegenübergestellt hatten. Die Orden hatten damit teilweise ihren Beruf erfüllt; die thüringischen Augustiner lösten sich selbst auf, die andern zerfielen vor dem Hauche des Geistes, der aus dem Worte Gottes daherbrauste, ihre äußeren Güter wurden vielfach zur Gründung von Schulen, etliche auch zur Begründung neuer Barmherzigkeitsanstalten, aber nur selten in kirchlichem Geiste verwandt. Die Mönche und Nonnen starben aus, wenn sie nicht Verbreiter der neuen Lehre, und sei es auch nur als Bücherhändler und Kolporteurs mit Luthers und anderen reformatorischen Schriften wurden. Wie morsche Bauten stürzten diese Korporationen, nachdem der Geist Gottes längst aus ihnen gewichen war, zusammen. Es ist unleugbar, daß Luther wie ein Simson an den Säulen dieser Tempel gerüttelt, bis sie zu einem Schutthaufen geworden. Seine Schriften sind oft und mitunter mit leidenschaftlichem Grimme gegen diese kirchlichen Institute erfüllt. Es galt der Angriff Luthers auf die Orden und Klöster und der ganze gegen sie ausgeschüttete heilige Zorn des Reformators übrigens immer nur „dem Mißbrauch des Gelübdes“, „der gottlosen Meinung, so dem Glauben zuwider ist“ (Kurze Schlussworte von Gelübden und geistlichem Leben in Klöstern, *Walch XIX*, p. 1801, Nr. 55). „Der Glaube“, sagt Luther, „ist in die Werke verkehrt, und die Freiheit durchs Gelübde getilgt und gefangen. Darum ist's nicht Wunder, wenn in der Verkündigung des neuen Gottesworts — die christliche Freiheit wider hervorleuchtet“ (Bedenken und Unterricht von Klöstern, *Walch XIX*, p. 2064). In dieser Freiheit, mit der ihn der Sohn Gottes frei gemacht, waren Luther und seine Freunde weit entfernt, das Kind mit dem Bade auszuschütten, mit großer Klarheit und ebensogroßer Milde zeigt der Reformator den Weg, auf dem das Ordens- und Klosterwesen im Geiste der wahren Kirche würde umgewandelt werden können. Er hat nichts gegen die Gelübde als solche, wie er nichts hat gegen das Gesetz. Er will die Aufhebung der Gelübde auf jeden Fall, wenn sie die Stelle des rechtfertigenden Glaubens vertreten sollen, wenn jemand wänt, durch sie als durch Werke die Vergebung der Sünde und die Seligkeit zu erlangen. Darum werde der Irrtum abgeschafft, wenn man entweder dergleichen Gelübde aufhebe (also die Orden und Klöster verlasse) oder von neuem gelobe (in der Schrift an Melanchthon von 1521, *Walch XIX*, p. 2236); denn das sei auch ein Stück evangelischer Freiheit, sich dem Gelübde und dem Gesetz unterwerfen zu können.

Es kam also dem Reformator gar nicht darauf an, die Ordensleute aus dem Kloster herauszuloden. Er warnt (in dem Schreiben an Herzog Friedrich, bei *Walch XIX*, p. 781, § 71), daß, wenn jemand wolle aus diesen Orden kommen, er wol zusehe, daß er nicht auch damit einen Schaff laufe.

Was für ein Wohlgefallen Luther an diesen Stiftungen, wenn sie Gottes Ordnungen nicht durch menschliche Satzungen aufhoben, hatte, zeigt sein Schutz, den er gegen Rat und Bürgerschaft zu Herford dem dortigen Brüderhause der Brüder vom gemeinsamen Leben zu teil werden ließ und sein Schreiben an ihre Vorsteher Montanus und Biscamp (1532). „Denn solche Klöster und Brüderhäuser mir aus der Maasse gefallen. Und wollte Gott, alle Klöster wären also, so würt

allen Pfarrern, Städten und Länden wol geholfen und geraten.“ Den genannten Vorstehern schreibt er unter anderem: „Eure Lebensweise, die ihr rein nach dem Evangelium Christi lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige solcher Klosteranstalten vorhanden sein. Ich wage nicht viel zu wünschen, denn wenn alle so wären, so würde die Kirche allzusehr in diesem Leben sein.“ — Und an seinen Vater Hans Luther (Walch XIX, p. 1937): „Wenn sie in den Klöstern allein für die jungen Knaben die Weise hielten, daß sie nicht irre liefen, damit ihre Jugend in Zaum gehalten würde, und daß sie in Klöstern lernten die Liebe unter wenig Brüdern, daß sie hernach dieselbe Liebe in Gemein allen Menschen erzeigen möchten, so wäre ihre Einsetzung gut und zu leiden“.

So scharf und unerbittlich Luther den knechtenden Mißbrauch der Klostergebäude, durch welche den Gewissen der Trost der Vergebung der Sünde unmöglich gemacht wurde, bekämpfte, ebenso klar machte er geltend, daß die Gebäude, wenn sie nicht Werke zur Seligkeit abgeben sollten, in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe erneuert werden könnten, und daß auf dem Grunde allein des rechtfertigenden Glaubens mit Ausschluß aller Werkgerechtigkeit ein korporatives Zusammenleben und Zusammenwirken für praktische Liebeszwecke, dem Herrn zur Ehre, den Brüdern und dem gemeinen Wesen zum Frommen, bestehen könne und möge, ja unter Umständen sogar müsse. Unter den Lutherischen hatten die Bekenntnisschriften z. B. P. II, Art. 3 der schmalkaldischen Artikel die oben dargelegte Überzeugung Luthers hinsichtlich der Stifte und Klöster kirchlich fixirt: „Daß die Stifte und Klöster vorzeiten guter Meinung gestift, zu erziehen gelehrte Leut und züchtige Weibsbilder, sollten wiederum in solchem Gebrauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nöthige Personen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern u. s. w.“ — Allein es kam weder unter den Lutherischen noch unter den Reformirten eine Neigung, neue derartige Institute im Sinne der Reformatoren zu gründen, zum Vorschein. Lenkte auch die ganze Folge der in der nachreformatorischen evangelischen Kirche hervortretenden Bestrebungen zur Feststellung der Lehrgebäude von praktischen Fragen ab, so würde es doch ein Verkennen dieser späteren Zeit (namentlich des 17. Jahrhunderts) sein, wenn man sie als total blind gegen die großen Notstände der Kirche darstellte; blind waren in dieser Beziehung die edelsten, wahrhaft kirchlichen Männer jener Zeit nicht. Gegenüber dem Verfall des christlichen Lebens in den schon damals hie und da in dieser Beziehung vorzugsweise genannten „großen Städten“ und auf dem platten Lande erhob sich einzeln der Ruf zur Buße und die Forderung an die Kirche, hier Wandel zu schaffen. Wir verweisen statt aller auf den trefflichen Johannes Seubert, der erst Müllergeselle, dann segensreich wirkender Pastor zu St. Lorenz in Nürnberg war, und mit dem sich (im Vorwort zu seinem Zuchtbüchlein 1633) eine Schar gleichgesinnter Zeugen, zu denen Männer wie der große Joh. Gerhard, ein Valentin Andreä, ein Schmidt in Straßburg, Meyfart in Koburg gehörten, vereinigte. Er dachte aber zur Reformation der Zucht und Sitten nur an Kirchenvisitationen und Kirchenzucht. Der hier besprochenen Sache kamen schon näher Männer wie Großgebauer in Rostock (in seiner Wächterstimme 1666), der bei rücksichtsloser Aufdeckung der ungeheuren Schäden in der Kirche (die freilich keineswegs bloß durch die Kriegsnöthe, sondern zugleich durch ältere tiefer liegende Veräumnisse verschuldet waren) zu der Forderung einer solchen Sal von Ältesten, von „vielen Krankenbesuchern“ als Gehilfen der Prediger gelangte, daß es hätte nahe liegen müssen, die hier zur Sprache gebrachte Frage wider aufzunehmen, zumal er die Vergeudung der materiellen Mittel, die der Kirche in früheren Zeiten gewonnen seien, mit ebensoviel Freimut als Ernst bespricht. Merkwürdig klingt in dieser Beziehung die freilich ganz vereinzelt dastehende Stimme des frommen Balthasar Meißner, Professors in Wittenberg († 1626), der in seinem Traktat (*consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis*) zum ersten Male den Ruf nach Mission außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen läßt und unter anderem als Gegenbild der jesuitischen Semi-

narien und Kollegien evangelische Stiftungen fordert, in denen Rüstzeuge der Kirche gezogen werden sollen. *Monasteria olim hoc sine exstructa, et salutare foret, si usus eorum pristinus revocaretur et majorum bona ad pias causas legata collocarentur rectius.* Diese im Jahre 1669 zuerst und zwar unter den ersten unmittelbarsten Einwirkungen der Spenerschen litterarischen und praktischen Tätigkeit veröffentlichte Meißnersche Schrift wiederholt diese Gedanken aus der Reformationzeit in Tagen, wo das Evangelium zum ersten Male wider in der evangelischen Kirche solche praktische Lebensgestaltungen schuf, aus denen später oder früher der wirksame Missionstrieb nach außen und innen, den nach beiden Richtungen hin der ebengenannte Wittenberger Theologe in seiner Kirche schmerzlich vermist hatte, hervorwachsen sollte. Es ist eine bemerkenswerte Parallele zwischen der evangelischen Kirche Deutschlands und der römischen Kirche Frankreichs im 17. Jahrhundert. Indem in Frankreich, nach dem von den Jesuiten verschuldeten Untergang der letzten Reste jener Brädervereine des gemeinsamen Lebens, das römische Ordenswesen, wenn auch unter reichbegabten frommen Männern, wie Vincenz von Paul, einen neuen, bis heute weiter wirkenden Aufschwung und fast ausschließlich die Richtung auf praktische Zwecke nahm (s. darüber Picot, *Essai historique sur l'influence de la Religion en France pendant le 17. siècle etc.*), so befestigte es sich zugleich und zwar bis heute in der römischen Irreligion von der Wertgerechtigkeit auf das Unerlöschlichste. Es erneuerte damit den entschiedenen Gegensatz gegen die reformatorische Kirche und lieferte so den eminenten Beweis für die Richtigkeit des Verfahrens der Reformatoren in Verwerfung der Klostergelübde und gänzlicher Auflösung der auf diesem Fundament gegründeten Institutionen. Dem parallel aber ergießt sich in der evangelischen Kirche, wenn auch unter Stürmen und Kämpfen und zwischen hartem Felsengeröll der Geist der brüderlichen Glaubensliebe und bildet in den *ecclesiis in ecclesia* die Vergewerte, aus denen ein A. S. Francke zugleich die irdischen Glaubensschätze hebt zur Gründung und Förderung seiner großen Waisenhausstiftung als Mutter vieler ähnlicher Töchter; zugleich entwickelt sich von Halle aus eine Bibel- und Predigermission, deren letztere tausende von frommen Geistlichen an die Gemeinden entsendet. Aber zu korporativen Neugestaltungen, welche den nicht erst von Spener, sondern schon lange vor ihm in der deutschen Kirche erkannten sittlichen Notständen auch ihrestheils durch Aufstellung von kirchlichen Mitarbeitern heilen und der Kirche dienend entgegenwirken könnten, kam es damals noch nicht. Eine Annäherung an diese Idee erscheint uns bei Valentin Lösscher in der Gründung seines Kandidatenkonvikts und später des *Consortium theologicum* in Dresden. Die erneuerte Bräderkirche aber wurde in jenen Tagen eine Missionskirche, ein großartiger, eigentümlicher *ordo* der evangelischen Kirche, der nicht bloß an den Heiden, sondern ebenso auch in der Christenheit einen Missionsberuf geltend machte, wenngleich letzteres nur mehr wünschend und andeutend. Schon in den ersten Zeiten der Gemeindefammlung verlautbarte er einige Male unter den Brüdern, daß z. B. ein Dienst derselben unter den Gefangenen Pflicht sei.

Die zu jener Zeit und auf jenem Wege zerstreuten Samen des Glaubens und der Liebe sind auch unter den Flutungen des Unglaubens, der im vorigen Jahrhundert reifte, nicht untergegangen, und haben sich auch unter den göttlichen Gerichten, die Vaterland und Kirche in diesem Jahrhundert erfaren mußten, wenn auch in der Verborgenheit, dennoch frisch und fruchtbar erhalten, bis die Kirche nach den großen überstandenen Krisen, die ihr die Negation bereitet, wider zum Bewußtsein der ihr vom Herrn auferlegten positiven, realen Verpflichtungen und Berechtigungen gelangt ist, an der Lösung der großen socialen Fragen, welche die Welt bewegen, teilzunehmen und auf diese Frage der Not tatsächliche Antworten der Hilfe zu stellen. Dieser Wendepunkt in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnt mit dem Anfang dieses Jahrhunderts, wo nach langer Brache aus dem von Leiden durchfurchten Boden in Kraft des wider gepredigten göttlichen Wortes in immer weiteren Kreisen der christliche Glaube in lebendiger Liebe, mit dem weiten hoffnungsvollen Blick und mit der Losung der Mission an Christen, Juden und Heiden neu erwachte und damit den Begriff der Gesamt-

Kirche, in welchem sie der ganzen Welt verpflichtet ist, wider anfang geltend zu machen.

Je länger, mehr und tiefer die Mission als solche sich klar wurde über ihren Beruf, desto mehr mußte sie die Verpflichtung erkennen, zur Erfüllung dieses ihres Auftrags entweder besondere, ihr eignende neue kirchliche Ämter zu gründen, oder aus den Händen des bürgerlichen Gemeinwesens solche Ämter, welche wesentlich der Kirche angehören, zur Erfüllung des Missionsberufes zurückzunehmen. Darin lag die neue Nötigung, zur Ausfüllung jener Ämter geeignete, d. h. christlich und kirchlich gesinnte, nach Einsicht, Charakter und Technik tüchtige dazu herangebildete Persönlichkeiten aufzustellen. So war die Kirche nicht insolge einer Reflexion, sondern im Drange der ihr eingebornen, in ihr zum Leben gewordenen, durch Gottes Wort wachgerufenen Glaubensliebe an den Punkt angelangt, wo sie den zur Zeit der Reformation mit Recht abgeschnittenen Faden kirchlicher Verbrüderungen zu praktischen Zwecken nach den schon von Luther ausgesprochenen Prinzipien wider aufnehmen konnte, durfte, mußte.

In diesem Licht geben wir hier eine allgemeine Charakteristik der Brüderhäuser und Diakonissenanstalten mit beigefügter tabellarischer Übersicht.

Genau genommen sollten hier auch die verschiedenen Heidenmissionsanstalten, und nicht bloß die deutsche Zunge zu Basel, Barmen, Leipzig, Hermannsburg zc. ihre Stelle finden. Dieselben bedürfen aber einer besonderen Behandlung; wir beschränken uns hier auf die betreffenden Anstalten der inneren Mission und zwar speziell in Deutschland. — Auch sind hier die verschiedenen freien Vereine zur Armen- und Kranken-, Gefangenen- und Kinderpflege nicht aufgeführt, die im kirchlichen Geist und im festen Anschluß an die Kirche, oft verbunden mit größeren Stiftungen, Hospitälern u. dgl. vielfach eine umfassende Wirksamkeit gewonnen haben; auch sie werden an einer passenderen Stelle zu erheben sein. Unsere gegenwärtige Darstellung gilt lediglich denjenigen Stiftungen, in denen Männer oder Frauen diesen Diensten der Barmherzigkeit ausschließlich ihre Kräfte widmen und in geschlossenem Zusammenhang untereinander zu gleichen Diensten für die Kirche entsendet werden. Wir sprechen zuerst von den Brüderhäusern, dann von den Schwesterhäusern oder Diakonissenanstalten.

I. Brüderhäuser.

In den meisten dieser Institute heißen die zur Vorbereitung und Entsendung rezipierten Jünglinge Brüder und nennen sich untereinander mit diesem Namen. Ihre Gemeinschaft untereinander beruht auf der Gemeinschaft des lebendigen Glaubens an Christum; die wesentliche Gleichheit des künftigen Berufs und der spätere Zusammenhang aller derjenigen, die einer Anstalt angehören, wurzelt in dieser Gleichheit und Einheit brüderlicher Liebe, die sich in dem Namen „Brüder“ kundgibt.

Die Brüderhäuser sind keine christlichen Bildungsanstalten in dem Sinne, als ob darin junge Leute erst zum Christentum erzogen werden sollen, sondern der Eintritt setzt diese lebendige Glaubensgesinnung voraus, und baut auf diesem Grunde weiter durch Vertiefung des Glaubenslebens und Erweiterung der theoretischen und praktischen Tüchtigkeit. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, daß nur solche Persönlichkeiten, die bereits gereifere Erfahrungen im Leben haben, zur Aufnahme in die Brüderhäuser zugelassen werden. Alle Häuser nehmen nur solche auf, die mindestens 20 Jahre alt sind und zwar nach überstandene dem halbjährigen Noviziat. Wie sie innerlich frei sein sollen, so sollen sie es auch im Äußern sein; es wird namentlich von jedem gefordert, daß er frei vom Militärdienst und daß er unverlobt sei und bleibe, sowol während seines Aufenthalts unmittelbar in den Brüderhäusern selbst, als auch nach seiner Entsendung solange, bis sein Beruf ihm die Heirat möglich oder notwendig macht. Die Brüderanstalten sind sämtlich zugleich mit Rettungsanstalten verbunden, der 3. Teil auch mit Krankenhäusern; die Brüder werden vorzugsweise in der heiligen Schrift, außerdem aber auch sorgfältig in Gegenständen allgemeiner Bildung un-

termiesen. Im wesentlichen fällt diese Seite der Bildung in den Brüderhäusern mit der der Volksschule zusammen, und daß die Brüderhäuser eigentliche Seminare wären. Außerdem, daß die Brüder sich, wenn sie dazu geeignet sind oder werden, mit der Unterrichtung der Kinder in den Brüderhäusern beschäftigen, widmen sie sich jedenfalls der Erziehung derselben und treiben zugleich mit den Kindern Handarbeit in Werkstätten, in Garten und Feld. Auch nach ihrer Entsendung aus den Brüderhäusern bleiben sie mit denselben in engerer bleibender Verbindung teils durch persönliche Korrespondenz, teils durch ihre kontraktlich geordneten Stellungen.

Einzelne Brüderanstalten haben sog. „Hilfsklassen“ zur Unterstützung der Witwen und Waisen und für besondere Notfälle.

Im Jahre 1876 hat eine Konferenz aller Brüderhausvorstände im Rauhen Hause stattgefunden behufs Austausch in gemeinsamen Berufsangelegenheiten. Diese Konferenz soll alle 3 Jahre wiederholt werden, ähnlich der der Diakonissenhausvorstände.

Es folgt eine Zusammenstellung aller Brüderhäuser nach dem Gründungsjahr und mit Angabe der einzelnen Berufsfelder, in denen die Brüder stehen. Leider ist die Statistik eine lückenhafte, da in mehreren Anstalten eine solche nur in gewissen Perioden oder auch gar nicht aufgestellt wurde.

Die vorhandenen Angaben sind vom 1. April 1877. —

Tabellarische und vergleichende Übersicht der Brüderhäuser Deutschlands im Jahre 1877 (1. April).

| Name der Anstalt | Gründungs-jahr | Hausbrüder | Hausväter in Rettungs- und Waisenhäusern | Geheilen ebenda | In Isolationshallen | Krankepfleger und Hausväter von Kranken- u. Waisenhäusern | Hausväter resp. Geheilen in Armen- u. Arbeitshäusern | Hausväter in Herbergen zur Heimath | Geheilen ebenda | Strafanstaltsbeamte (erst. Lehrer) | Stationsbeamte und Gemeindefunktionäre | Werkbeten | Lehrer in Anstalten und Gemeindefunktionäre | Koloniensprecher | Evangelisten | In andern Stellungen | Summa |
|------------------|----------------|------------|--|-----------------|---------------------|---|--|------------------------------------|-----------------|------------------------------------|--|-----------|---|------------------|--------------|----------------------|-------|
| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Düsseldorf | 1820 | 9 | 4 | — | — | 1 | — | 1 | — | — | — | — | 198 | — | — | 1 | 214 |
| Beuggen | 1820 | Summe | | aller | seit | der | Gründung | entlassenen | Böglinge | | | | | | | | (362) |
| Lichtenstern | 1836 | 32 | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | ? |
| Raues Haus | 1833 | 33 | 43 | 15 | f. Kran- | 9 | 10 | 21 | 3 | 45 | 23 | — | 35 | 17 | — | 17 | 271 |
| Johannesstift | 1858 | 24 | 6 | 5 | häu-. | 4 | — | 1 | 5 | 8 | 7 | — | 2 | 12 | — | 2 | 761 |
| Christona | 1840 | 56 | 7 | — | — | — | — | — | — | 7 | 15 | — | 160 | 47 | 22 | 314 (338) | |
| Duisburg | 1845 | 32 | 16 | 13 | — | 26 | 8 | 6 | — | 6 | 17 | — | 13 | 10 | — | — | 147 |
| Züllichow | 1850 | 9 | 24 | — | 2 | 2 | 3 | 1 | — | — | — | — | 36 | — | — | 5 | 82 |
| Reinsiedt | 1850 | 14 | 22 | 6 | 9 | 1 | — | 3 | — | — | 1 | — | — | — | — | 2 | 58 |
| Budenhof | 1553 | — | 3 | 8 | — | 3 | — | — | — | — | — | — | 8 | 7 | — | — | 29 |
| Bugenbagenstift | 1866 | 7 | — | — | 6 | — | — | 1 | 1 | — | — | — | 9 | — | — | — | 23 |
| Stefansstift | 1869 | 14 | 1 | — | 5 | 1 | — | — | — | — | 1 | — | — | — | — | — | 25 |
| Obergorbitz | 1873 | 5 | 3 | — | — | — | — | — | — | 1 | — | — | — | — | — | — | 12 |
| Karlsböbe | 1876 | 12 | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | 12 |
| Summa | 247/129/47 | | 26 | 43 | 22 | 38 | 5 | 59 | 57 | 15/30/1 | 206 | 47/53 | 1657 | | | | |

Anmerkungen:

1. ad Düsseldorf: vorstehende Angaben beziehen sich nur auf den Zeitraum der letzten 28 Jahre.
2. ad Beuggen: die Zal 362 gibt die Summe aller seit Gründung der Anstalt aufge-

- nommenen Lehrerzöglinge an. Die Brüder bleiben meist in lockerem Verbande mit dem Mutterhaus. Eine nähere Statistik fehlt.
3. ad **Lichtenstern**: L. ist eine Tochteranstalt von Beuggen und gleich diesem Armen-Schullehrer-Bildungsanstalt. Viele der von L. entsandten Lehrer sind gleichzeitig Rettungs- und Waisenhausväter geworden, einige auch Pastoren in Amerika. Da aber zwischen den entsandten Brüdern und der Anstalt keine Verbindung bestehen geblieben, so ist die Anzahl derselben und die jetzige Stellung der meisten nicht bekannt.
 4. ad **Rauhes Haus** und **Johannesstift**: die Brüder des J. gehören der Einen Bräderschaft des R. H. an.
 5. ad **Christona** bei **Basel**: bildet zugleich Heidenmissionare aus; gegenwärtige Zahl derselben 24.
 6. ad **Reinleht**: die von R. aus entsandten, als Lehrer definitiv angestellten Brüder sind hier nicht mitgerechnet, weil die Zahl unbekannt.
 7. ad **Budenhof**: die Brüderanstalt ist vorläufig wegen mangelnder Frequenz eingegangen.
 8. ad **Bughagenstift** in **Ducherow**: die im Jahre 1866 von Pastor Quistorp gegründete Brüderanstalt wurde im Jahre 1869 reorganisiert. Vor der Reorganisation sind 2 Brüder als Lehrer entsandt; seit derselben sind 38 Brüder ausgenommen worden. Derselben bereiten sich in Ducherow zum teil für den Eintritt in das Berliner Missionshaus vor, zum teil werden sie in D. für den Lehrerberuf vorgebildet.

II. Diakonissenhäuser.

Wie das **Rauhe Haus** in **Horn** für viele Brüderanstalten und deren Einrichtungen ein Vorbild geworden, so für die Diakonissenhäuser die von Pastor **Fliebnier** 1836 in **Kaiserwerth** gegründete Diakonissenanstalt. Sie ist das Muster für alle derartigen Anstalten innerhalb und außerhalb Deutschlands, in welchen ein fester bleibender Verband der Schwestern untereinander und mit den Mutteranstalten besteht. Alles nähere über **Kaiserwerth** enthalten die Jahresberichte und als fortlaufendes Organ „**Der Armen- und Krankenfreund**“.

Die in das Diakonissenhaus eintretenden Schwestern (Jungfrauen bis zum 40. Jahre) sind zunächst Probeschwestern, und werden, nachdem sie sich dazu als tüchtig bewährt haben, zu Diakonissen eingeseget. Sie werden entweder Lehr- oder, und das in den bei weitem meisten Fällen, Pflegegeschwestern, die sich der Pflege der Armen und Kranken widmen. Die mit den Anstalten verbundenen Krankenhäuser oder Kleinkinderschulen bieten den Boden für die praktische Ausbildung der Schwestern dar.

Die Diakonissen bleiben unter der erziehenden Leitung der Mutterhäuser bis zur Entsendung, wohin sie nach geleisteten Diensten zu weiterer Verwendung zurückkehren.

Wir lassen ein Verzeichniß der bis jetzt bestehenden Diakonissenanstalten folgen mit Angabe des Gründungsjares und des Personalbestandes. Die Angaben sind, wo nicht anders bemerkt, aus dem Juni 1875.

Tabellarische Übersicht über den äußeren Stand der evangelischen Diakonissen-Mutterhäuser.

| Namen der Mutterhäuser | Grün- dungsjar | Anzahl der Schwestern | | | Anzahl der Stationen außerhalb des Mut- terhauses |
|---------------------------------------|-------------------|-----------------------|------------------|-----------------------|---|
| | | Summe | Ein- gesegete | Nichtein- gesegete | |
| 1. Kaiserwerth | 1836 | 542 | 415 | 127 | 156 |
| 2. Berlin (Elisabethkranken- haus) | 1837 | 57 | 33 | 24 | 4 |
| 3. Paris | 1841 | 65 | 52 | 13 | 19 |
| 4. Straßburg (1876) | 1842 | 128 | | | 27 |
| 5. St. Loup (1876) | 1842 | 45 | | | 17 |

| Namen der Mutterhäuser | Grün- dungsjar | Anzal der Schwestern | | | Anzal der Stationen außerhalb des Mut- terhauſes |
|--------------------------------------|-------------------|----------------------|-------------------|------------------------|--|
| | | Summe | Einge- ſegnete | Nichtein- geſegnete | |
| 6. Dresden (1876) | 1844 | 171 | 108 | 63 | 52 |
| 7. Utrecht | 1844 | 42 | 34 | 8 | 8 |
| 8. Bern | 1845 | 77 | 42 | 35 | 13 |
| 9. Berlin (Bethanien 1876) | 1847 | 174 | 140 | 34 | 27 |
| 10. Stockholm | 1849 | 110 | 64 | 46 | 46 |
| 11. Rocheſter | 1849 | — | — | — | — |
| 12. Breſlau (1876) | 1850 | 123 | 82 | 41 | 37 |
| 13. Königsberg (1876) | 1850 | 101 | 77 | 24 | 27 |
| 14. Stettin | 1851 | 27 | 23 | 4 | 6 |
| 15. Ludwigsluſt (1876) | 1851 | 78 | 56 | 22 | 20 |
| 16. Karlſruhe (1876) | 1851 | 80 | 55 | 25 | 18 |
| 17. Nieſen (bei Waſel) | 1852 | 117 | 76 | 41 | 20 |
| 18. Neuenbetteſau | 1854 | 162 | — | — | — |
| 19. Stuttgart (1876) | 1854 | 173 | — | — | 28 |
| 20. Augſburg | 1855 | 25 | 12 | 13 | 2 |
| 21. Halle (1876) | 1857 | 40 | 27 | 13 | 17 |
| 22. Darmſtadt | 1858 | 76 | 59 | 17 | 25 |
| 23. Bück (1876) | 1858 | 52 | 37 | 15 | 13 |
| 24. St. Petersburg (1876) | 1859 | 22 | 4 | 18 | 2 |
| 25. Speyer | 1859 | 39 | 33 | 6 | 16 |
| 26. Graſchnitz | 1860 | 30 | 11 | 19 | 3 |
| 27. Hannover (1876) | 1860 | 95 | 56 | 39 | 27 |
| 28. Hamburg | 1860 | 17 | 13 | 4 | 5 |
| 29. London | 1861 | 14 | 11 | 3 | 5 |
| 30. Danzig | 1862 | 17 | 8 | 9 | 2 |
| 31. Kopenhagen | 1863 | 40 | 13 | 27 | 9 |
| 32. Treſja | 1864 | 18 | 12 | 6 | 4 |
| 33. Haag | 1865 | 23 | 17 | 6 | 1 |
| 34. Mitau | 1865 | 9 | 3 | 6 | 1 |
| 35. Boſen | 1865 | 29 | 10 | 19 | 6 |
| 36. Frankenſtein (1876) | 1866 | 61 | — | — | 48 |
| 37. Riga (1876) | 1866 | 12 | 6 | 6 | 1 |
| 38. Berlin (Lazarusſranken- haus) | 1867 | 30 | 10 | 20 | 3 |
| 39. London (Tottenham) | 1867 | 35 | 24 | 11 | 6 |
| 40. Rebal (1876) | 1867 | 10 | 8 | 2 | 2 |
| 41. Helfſingfors | 1867 | 11 | 1 | 10 | 2 |
| 42. Altona (1876) | 1867 | 25 | 10 | 15 | 8 |
| 43. Bremen | 1868 | 8 | 5 | 3 | 1 |
| 44. Chriſtiania | 1868 | 58 | 18 | 40 | 4 |
| 45. Wiborg (1876) | 1869 | 6 | 2 | 4 | 2 |
| 46. Bielefeld | 1869 | 80 | 25 | 55 | 25 |
| 47. Neu-Torney bei Stettin | 1869 | 83 | 34 | 49 | 29 |
| 48. Braunſchweig (1876) | 1870 | 7 | 2 | 5 | 1 |
| 49. Frankfurt a. M. | 1870 | 40 | — | — | — |
| 50. Flenſburg (1876) | 1874 | 16 | — | — | 1 |
| 51. Bernburg (1877) | 1875 | 6 | 2 | 4 | — |

Vergl. die Jahresberichte und Organe der einzelnen Anſtalten; „die Brüder-
ordnungen des Rauhen Hauſes 1873“; den Artikel „Rettungsanſtalten“ in Schmidt

pädagogischer Encyclopädie; Dr. Wichern's Schrift: „Das rauhe Haus f. Kinder und Brüder“; Bunjen, Verfassung der Kirche der Zukunft, p. 193 ff.; Thiersch, Vorlesungen über Katholiz. u. Protest. I. 280, II. 341; Rothe, Ethik III. 422 ff.; Monatschrift für Diakonie u. innere Mission, v. Th. Schäfer, seit 1876.

Wichern.

Diakonissa bezeichnet den weiblichen und besonders für Weiber bestimmten Diakonat, ein schon in der apostolischen Zeit entstandenes Amt oder Dienst, wenn gleich der Ausdruck Diakonissa nachapostolischen Ursprunges ist. Die Schwester Phöbe aus Kenchrea war Diakonissa dieser Gemeinde, *διάκονος*, Röm. 16, 2, aus welcher Stelle erhellt, daß solche Frauen auch Männern Handreichung leisteten, so dem Apostel Paulus selbst. Die Röm. 16, 12 genannten Frauen waren wahrscheinlich Diakonissinnen. Andere Spuren dieses Amtes finden sich im N. T. nicht; denn Tit. 2, 3, 1 Tim. 3, 11; 5, 9 ff. können nicht darauf bezogen werden. Wenn nach älterem Vorgange Schaff, Apost. Kirche S. 356 diese letzte Stelle auf die Diakonissen übertragen zu müssen glaubt, so muß diese Behauptung als unbegründet zurückgewiesen werden. Es wäre nämlich höchst auffallend, daß Paulus das 60. Lebensjahr festgesetzt hätte für einen Dienst, der gewiß manche beschwerliche Seiten hatte. Auf der anderen Seite läßt sich auch nicht wol mit Keander, Apost. Kirche I, 265, ebenfalls nach älterem Vorgange, annehmen, daß hier bloß und allein vom Eintragen in das Verzeichnis der zu unterstützenden Witwen die Rede sei; denn solche, die jünger waren und wider geheiratet hatten, mochten oft der Unterstützung ebenso wert sein; sondern es ist hier die Rede von der Aufnahme in das später sogenannte *τάγμα χηρῶν, χήριζον*, in die ausgezeichnete Klasse der *προσβύτιδες*, solcher Witwen, welche für ihr Geschlecht gewissermaßen das waren, was die Presbyteren; solche werden genannt Tit. 2, 3. Dieses Institut ist hinlänglich bezeugt durch Chrysost. hom. 31, de diversis N. T. locis, Epiphanius haer. 79, 4. Tert. de virg. velandis c. 9, wahrscheinlich auch durch Hermas lib. I. vis. 2. Sie hießen nach dem 11. Kanon der Laodicensischen Synode, welche das Amt aufhob, *viduae seniores*, zum Unterschiede von den Diakonissen, wofür ebenfalls bald der Ausdruck Witwe gleichbedeutend gebraucht wurde. Das hing damit zusammen, daß die Diakonissinnen aus den Witwen gewählt wurden, welche in vieler Hinsicht dazu am besten zu passen schienen; doch waren es nicht ausschließlich Witwen, noch weniger bloß bejahrte Witwen. Zu Tert. Zeiten geschah es, daß ein zwanzigjähriges Mädchen in *viduatum* zugelassen wurde. De virg. vel. c. 9. Der Codex Theod. setzte zwar mit Beziehung auf 1 Tim. 5, 9 das 60. Lebensjahr fest, die Chalcedon. Synode setzte es aber auf das 40. herunter. Sie wurden in ihr Amt eingeführt durch Handauslegung des Bischofs, verbunden mit Segnung, Const. ap. VIII. 19; daher sie Clem. Alex. im Paed. III. 12 als *πρόσωπα ἐκλεκτα* anführt. Allein schon das nic. Konzil verbot diese Weihe, damit es nicht das Ansehen habe, als wären die Diakonissinnen *ἐς τὸ ἱερατεῖον* bestimmt, wie Epiph. haer. 90, 3 sich ausdrückt. Die Berrichtungen derselben bezogen sich auf die Pflege der Armen, Kranken, Gefangenen, in einigen Kirchen auf die Vorbereitung der weiblichen Katechumenen zur Taufe (4. Konzil von Karthago K. 12) und auf die Assistenz bei der damals mit Untertauchung verbundenen Taufe der erwachsenen weiblichen Täuflinge (Const. ap. VIII, 28). Doch ist es möglich, daß die Vorbereitung der Katechumenen den Presbytissen zukam. Dieses Amt bestand im ganzen nicht lange. In Frankreich wurde es aufgehoben durch die erste Synode von Oranges 441 K. 26, die Synode von Epaoon 517 K. 21, das zweite Konzil von Orléans K. 18. Wahrscheinlich war dasselbe in Deutschland niemals einheimisch. Es blieb zwar der Name Diakonisse und Archidiaconisse, aber wie in der griechischen Kirche als Benennung des Vorsteheramtes in den weiblichen Klöstern. Nach Bona f. rerum lit. I, 25, 15 haben sie im Abendlande erst im 11. Jahrhundert völlig aufgehört. In Konstantinopel gab es noch am Ende des 12. Jarh. Diakonissen, welche bei der Kommunion Dienste leisteten; doch nur als Ausnahme. Damals wurden weibliche Asketinnen unrichtigerweise so genannt, nach Balsamon, Comment in Conc. Chalced. c. 15. Dagegen haben sie sich bei den Jakobiten erhalten, nach Affe-

mans orient. Bibliothek überf. v. Pfeiffer I. 327. Zum Aufgeben dieses Amtes trug wesentlich der Umstand bei, daß seit Konst. M. die Armen- und Krankenpflege unter Aufsicht des States gestellt wurde, und daß die Kindertaufe mehr und mehr aufkam, verbunden mit bloßer Besprengung statt der früheren Untertauchung, wobei also besondere Gehilfen nicht mehr so nötig waren. Vgl. Dieckhoff, die Diafonissen der alten Kirche, in: Monatschrift für Diaconie und innere Mission, Jahrg. 1, 289 ff. (1877).

Herzog.

Diaspora, Zerstreung, werden die außerhalb Judäas wohnenden Juden genannt, Joh. 7, 35; 1 Petr. 1, 1; Jak. 1, 1, über deren besondere Verhältnisse unter dem Artikel Israel gehandelt werden soll. Dieser Name ist in neueren Zeiten auch für ähnliche andere Verhältnisse gebraucht worden; so haben die Herrnhuter ihre Diaspora. Denselben Begriff hat man neuerdings noch auf eine speziellere Weise angewendet, vgl. Kendorf, Die evangelische Diaspora der preussischen Monarchie und die neuesten Arbeiten in ihr, Berlin 1855.

Herzog.

Diateffaron, s. Tatian.

Didymus, zubenannt der Blinde, geboren 308 in Alexandrien, wurde nach Hieronymus bereits im 5. Lebensjare, nach Palladius, der versichert, diese Nachricht von Didymus selbst empfangen zu haben, sogar schon im 4. Jare blind, das hinderte ihn aber nicht, eine sehr ausgebreitete wissenschaftliche Bildung zu erlangen. Das von andern Vorgelesene prägte er durch Wiederholung dem außerordentlich gut begabten und durch viele Übung geschärften Gedächtnisse ein. So wurde er einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, seine Kenntnisse umfaßten den größten Teil des damaligen Wissens, und er befaß sich dabei sehr angelegentlich der Erforschung der hl. Schrift. Er war einer der letzten Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule (s. den Art.) und starb 395, nachdem er über fünfzig Jare hindurch als Lehrer gewirkt hatte. Hieronymus, Palladius, Ambrosius von Alexandrien, Evagrius, Isidorus von Pelusium u. a. bildeten sich zum Teil aus seinen Schriften. Obschon er die Arianer lebhaft bekämpfte (Socrates IV, 23), konnte er doch dem Verdachte der Ketzerei, nämlich der origenistischen, nicht entgehen. Er schrieb auch, nach Aussage des Hieronymus, in der Apologie adv. Rufinum lib. 1 eine Verteidigung des Wertes *περὶ ἀγγῶν* des Origenes. So kam es, daß die zweite nicänische Synode das Verdammungsurteil über ihn aussprach. Von seinen zahlreichen Schriften, die sich meistens auf Schriftklärung bezogen, und wovon das Verzeichnis bei Hieronymus, *De viris illustribus*, noch vollständiger aber, mit Zuziehung anderer alter Schriftsteller, bei Fabricius, *Bibl. graeca* V, VIII, sich findet, sind die meisten verloren gegangen. Erhalten ist 1) das Werk über den hl. Geist, nach der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und in die Sammlung der Werke des letzteren aufgenommen, auch besonders herausgegeben in Köln 1531, und Helmstädt 1614; es ist eines der besten, die über diesen Gegenstand in der alten Kirche zu Tage gefördert worden, wobei es freilich zweifelhaft ist, ob wir dieses Werk des Didymus in der Übersetzung des Hieronymus unverändert haben. (S. darüber Jacob Basnage, *Animadversiones in Didymum et ejus opera in Canisii lection. antiq.* Vol. I, 2). Eine kurze Erklärung der kanonischen oder katholischen Briefe, auf Geheiß des Cassiodorius *inst. div. ser. c.* 8 von Epiphanius Scholasticus ins Lateinische übersetzt, befindet sich in der *Max. bibl. Patrum*, Lugd. 1677, Tom. IV, f. 319 sq. In dieser Erklärung lernt man ihn besonders als Anhänger des Origenes kennen. 2) Bruchstücke eines griechischen Werkes gegen die Manichäer, am besten abgedruckt bei Basnage l. c. 4) Drei Bücher über die Dreieinigkeit, aufgefunden von Moysius Mingarelli, herausgegeben von seinem Bruder, dem Camaldulenser Ferdinand Mingarelli (*Veterum testimonia de Didymo Alexandrino coeco, ex quibus tres libri de trinitate nuper detecti eidem asseruntur, Romae 1764*). Mingarelli sucht zu beweisen, daß dieses eben dasjenige Werk sei, welches Socrates IV, 25 dem Didymus zueignet. S. über ihn Schröckh, *R.-G.* VII, 70 ff.; Guericke, *De Schola Alexandrina* I, 92—97; II, 83—96, 332—377.

Herzog.

Didymus (Zwilling), Gabriel, einer der heftigen Charaktere der Reformationzeit, zwischen welchen wie durch wogende Brandung hindurch steuernd, Luthers Sorge tragen mußte, daß er nicht von der Brandung verschlungen würde. Geboren 1487 zu Joachimsthal in Böhmen, studirte er in Prag, darauf in Wittenberg, wurde 1502 Augustinereremit, 1512 Magister, 1513 Priester. Gleich beim Anfange der Reformation erklärte er sich für dieselbe. Im Jahre 1521 predigte er in Zwickau am Tage Johannis des Täufers im Nachmittagsgottesdienste über Gnade und Prädestination. Es wird darüber gemeldet: „Da er klein von Statur war und eine schwache Stimme hatte, die Kanzel aber sehr hoch war, so standen alle Zuhörer von ihren Sitzen auf und traten zur Kanzel, und hörten ihm so aufmerksam zu, daß er hätte hoffen können, sie einen ganzen Tag lang zu fesseln. Sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben, bis Luther, seinem Versprechen gemäß, einen andern schicken würde.“ (Seckendorf, Commentarius de Lutheranismolib. II, f. 181.) Im Herbst desselben Jahres finden wir ihn wider im Augustinerkloster in Wittenberg, wo er dahin wirkte, daß die Privatmessen aufhörten. Er hielt heftige Predigten, namentlich gegen die Anbetung des Sakraments und wonte um Epiphaniens 1522 dem Konvente der Augustiner von Meissen und Thüringen in Wittenberg bei, wodurch beschlossen wurde, daß es jedem freistehen solle, im Kloster zu bleiben oder dasselbe zu verlassen; zugleich wurde das Betteln abgeschafft und Prediger wurden bestellt zur Verkündigung des Wortes Gottes. (Nöfelin, Luther I, 504 ff.) Er trat aus dem Kloster, legte weltliche Kleidung an, verband sich mit Karlstadt zur Durchführung der vom Räte und der Universität begonnenen Reformation, predigte gegen die Anhänger des Alten, lehrte, daß die Gemeinde wol das Recht habe, wenn die Obrigkeit sich nachlässig zeige, aus eigenem Mitleiden und Liebe etwas vorzunehmen (Bretschneider, Corpus ref. I, p. 548). In Verbindung mit Karlstadt und dem Schulmeister M. Georg More eiferte er auch gegen die Schulen, sowie gegen die Universitäten: „man solle nicht studiren, auch keine Schulen halten, auch niemand promoviren, denn solches habe Christus selber Matth. 23 mit den Worten verboten: ihr sollt euch nicht Rabbi noch Meister nennen lassen.“ (Bröschels Zuschrift an Churf. August von dem Traktat vom Priestertum, Wittenberg 1565, in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theol. Sachen 1731, S. 691). Es erfolgten landesherrliche Untersuchungen und Luthers Rückkehr. Didymus gestand, daß er gefehlt, und versprach, sich fernerhin der Neuerungen zu enthalten und in den Predigten nur von Glauben und Liebe zu reden (Seckendorf, l. c. I, 214). Indessen fand er doch für gut, Wittenberg zu verlassen, und begab sich nach Dübau an der Grenze der Torgauer Heide. Luther empfahl ihn dem Spalatin (März 1522, de Wette II, 170) und insbesondere dem Magistrat der Stadt Altenburg (17. April, de Wette II, 183) als Prediger, und an demselben Tage schrieb er an Didymus (de Wette II, 184), ihn zur Annahme der Stelle zu ermuntern, und ihm gute Lehren der Mäßigung mit auf den Weg zu geben. Didymus nahm die Stelle an und fing schon an, sich das Vertrauen der Gemeinde zu erwerben, als die regulirten Chorherren, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, gegen seine Ernennung Widerspruch erhoben; ihnen gab der Kurfürst nach, ungeachtet der dringenden Gegenvorstellung Luthers (de Wette II, 191, 192, 203, 219, 235). Darauf wurde Didymus Pastor in Torgau und reizte hier durch seine Predigten das Volk zu einem gewaltsamen Angriff gegen das Franziskanerkloster auf (Seckendorf, l. c. II, f. 12), er unterschrieb als Pastor von Torgau 1537 die Artikel von Schmalkalden (Seckendorf, l. c. III, 153). — 1549 wurde er von Moritz von Sachsen wegen Widerstand gegen das Leipziger Interim abgesetzt und starb als Privatmann 1558. S. üb. ihn Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des G. Did. fatalem Leben, Leipzig 1737.

Herzog.

Diebstahl, bei den Hebräern. Das Eigentum galt in Israel als eine heilige Ordnung Gottes, welcher als der oberste und eigentliche Eigentümer aller Güter dieselben den Menschen nur leihweise auf gewisse Zeit anvertraut und sie äußerst ungleich verteilt hat. Daher wird der Besitz vom Gesetze streng in Schutz genommen, und das allgemeinste Verbot des Diebstahls schon unter die zehn Grundgebote aufgenommen, ja durch das zehnte Gebot ausdrücklich schon

das sündliche Begehren irgendwelchen fremden Eigentums verboten (vgl. auch Levit. 19, 11).

Der eigentliche Diebstahl — Raub wird nicht besonders erwähnt, mag aber unter jenem mitbegriffen sein — wurde bestraft durch Widererstattung des Gestohlenen, und zwar, falls dasselbe sich noch beim Diebe vorfand, trat bloß doppelter, falls es aber schon verkauft oder sonst unbrauchbar gemacht war, nach Maßgabe des Wertes der betreffenden Tiere für den Landmann, fünffacher Ersatz beim Rindvieh, vierfacher beim Kleinvieh ein (siebenfache Erstattung Prov. 6, 30 f. ist bloß poetische Rundzahl). Im Falle von Zahlungsunfähigkeit des Diebes wurde er in Sklaverei verkauft, aber nur im Lande Israel selber, und so, daß er nach 6 Jaren wider frei wurde (Exod. 21, 2; vgl. Hitzig zu Jeremia 34, 8 ff.; Joseph. Ant. 4, 8, 27 sq.). Als später Herodes wegen überhandnehmender Diebereien das Gesetz dahin schärfte, daß der Dieb als Sklave ins Ausland verkauft werden solle, erregte diese Willkür großen Unwillen, Jos. Ant. 16, 1, 1. Wurde ein Dieb bei nächtlichem Einbruch so geschlagen, daß er starb, so wurde das nicht als Blutschuld geandert. Exod. 21, 37 bis 22, 14; 2 Sam. 12, 6. Menschen-Diebstahl wurde in jedem Falle mit dem Tode bestraft, Ex. 21, 16; Deut. 24, 7.

Noch anderweitig war aber das Eigentum in Israel gesetzlich geschützt: so verpönt Deut. 19, 14; 27, 17, vgl. Prov. 22, 28; 23, 10, das Verrücken der Grenzen, one indessen eine besondere Strafbestimmung darüber festzusetzen, wie Deut. 23, 25 f. der Diebstahl von Feldfrüchten verboten wird. Jeder Betrug und Veruntreuung wird als Diebstahl behandelt, und anvertrautes, fremdes Eigentum sollte sorgfältig in Acht genommen werden (Ex. 22, 6 ff.). Wurde anvertrautes Geld oder Geräte aus dem Hause des Aufbewarers gestohlen, so sollte es der Dieb doppelt ersetzen; war dieser nicht zu finden, so mußte sich der Hausherr vor Gericht vom Verdacht einer Schuld oder Teilnahme am Diebstahl reinigen und hatte in diesem Falle nichts zu erstatten. War aber das Anvertraute ein Stück Vieh und wurde gestohlen, so mußte der Hüter desselben, dessen Nachlässigkeit am Verlust Schuld war, da man Vieh besser hüten kann als Geld und dergl., es ersetzen; wurde es jedoch durch höhere Gewalt beschädigt, oder geraubt, oder starb sonst, so war wider nichts zu ersetzen, wenn der Hüter seine Unschuld eidlich vor Gericht erhärten konnte. Ebenso wenig durfte er zum Ersatz angehalten werden, wenn das Vieh von einem wilden Tiere zerissen worden war; in diesem Falle hatte er das Zerrissene — oder Stücke davon — als Zeugnisse beizubringen (Ex. 23, 12; — vgl. Am. 3, 12; 1 Sam. 17, 34 f.). Auch entlehntes Vieh mußte ersetzt werden, wenn es im fremden Dienst Schaden nahm, falls dessen Besitzer nicht selbst dabei war; bei gemietetem galt das Mietgeld als genügende Entschädigung für böse Zufälle (ib. v. 14). Wurde das Eigentum eines andern durch nähere oder entferntere Schuld, Bosheit oder Fahrlässigkeit, beeinträchtigt und beschädigt, z. B. durch Verschäumen des Zudeckens einer Cisterne, durch einen stößigen Stier, durch Abweiden fremden Landes von dem Vieh des andern, durch unvorsichtiges Anzünden von Stoppeln, wenn dadurch fremdes Gut beschädigt wurde, so trat ebenfalls, je nach Umständen, ganz oder teilweise billiger Schadenersatz ein, sei's in Geld (z. B. für einen getöteten Knecht oder Ragd 30 Sedel), sei's in natura, Exod. 21, 32 ff.; Lev. 24, 18 („wer ein Vieh erschlägt, soll es erstatten Stück für Stück“). — Philo II, p. 335 sqq. ed. Mang.

Vieh, das durch Verirren oder sonstwie Schaden zu nehmen Gefahr lief, sollte man, gegenüber von Freund und Feind, wie das eigene, zurechtleiten und verlorenes, gefundenes Gut treulich bewahren und zurückerbringen, Ex. 23, 4 f.; Deut. 22, 1—4; im zuwiderhandelnden Falle wurde der Fehlende wie ein Dieb behandelt und gerichtlich durch doppelten Ersatz bestraft, Exod. 22, 8.

Wenn ein Dieb oder Betrüger später seine Sünde bereute, so sollte er auf irgend eine Weise das unrecht Erworbene zurückgeben nebst $\frac{1}{5}$ seines Wertes als Sühne, und ein Schuldopfer darbringen, weiter aber unbestraft bleiben, Levit. 5, 21 ff.; war kein Goël (Blutsverwandter) mehr da, dem das Gut zurückerstattet werden konnte, so fiel es dem Priester zu, Num. 5, 8. Sakchans leistet dagegen sogar 4fachen Ersatz und gibt die Hälfte seines Gutes den Armen, Lut. 19, 8.

Vgl. Ewald, *Altcrth. d. Volks Jfr.* S. 166 ff. — Winer, *R.W.B.*, wo die entsprechenden Bestimmungen in griechischen und römischen Gesetzen verglichen sind, und Saalschütz, *mos. Recht*, Kap. 77 und 112, Seite 554 ff., 864 ff. (2. Aug. v. 1853); die moslemischen Strafbestimmungen s. bei Lane, *modern Egypt* I, 125 f. Rütschi.

Diepenbrock. Melchior Diepenbrock war am Dreikönigstag am 6. Jan. 1798 zu Bocholt, im Fürstentum Salm-Salm, dem ehemaligen Bistum Münster, geboren. Sein Vater war aus adeligem Geschlecht entsprossen, hatte aber auf den Adelstitel verzichtet. Er war wolhabend, ein katholisch frommer Mann und im Münsterlande hoch angesehen. Melchior's Erziehung machte den Eltern viele Mühe, denn er war ein unbändiger, schwer lenksamer, zu allen Wagnissen aufgelegter Knabe. Schon in seinem siebenten Jahre sahen sich die Eltern genötigt, ihn vom Haus, in dem man seiner nicht Herr werden konnte, zu entfernen, ein Landgeistlicher, zu dem er in Pension gegeben wurde, wußte auch nicht mit ihm zurechtzukommen, und entließ ihn bald, aber doch mit der Überzeugung, daß wol einmal etwas großes aus ihm werden könne, vielleicht aber auch ein großer Taugenichts. Auch aus einem bei Münster bestehenden Knabeninstitut wurde er nach einem nur neunmonatlichen Aufenthalt mit dem Bemerken entlassen, daß sein wilder Freiheitsinn und tollkühner Unternehmungsgeist, besonders aber sein Mangel an Gehorsam, ihn nicht für die Erziehung in einem Institut eigne. Wider in das elterliche Haus zurückgekehrt, erfaßte ihn der Gedanke, Soldat zu werden, und er wußte es bei seinen Eltern durchzusetzen, daß sie ihn im J. 1810 in das militärische Lyceum schickten, das in Bonn von dem französischen Gouvernement errichtet worden war. Auch aus diesem wurde er wegen Insubordination entlassen. Mittlerweile war in Deutschland das deutsche Bewußtsein erwacht und die Jugend drängte sich zu den Fanen. Von der Begeisterung für die Befreiung Deutschlands wurde auch Diepenbrock erfaßt und er trat als Lieutenant in die in seinem Kreis errichtete Landwehr ein, dann in ein Linienregiment, das einen oft wechselnden Aufenthalt in Frankreich hatte. Da verführte ihn erst das regellose Soldatenwesen, dann der darauffolgende Garnison- und Gamaschen dienst zu allerlei Excessen, deren Folge war, daß seine Vorgesetzten, die ihn sonst liebten, ihm den Rat gaben, seinen Abschied zu nehmen. Wider heimgekehrt in das elterliche Haus trat nun bald ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Michael Sailer, damals Professor in Landshut, besuchte im Jahre 1817 seine zahlreichen Freunde im Münsterland und wurde durch Clemens Brentano auch in die Familie Diepenbrock eingeführt. Ihm gelang es, den bis dahin unbezwungenen Jüngling in seinen Kreis zu bannen und es knüpfte sich in kürzester Zeit zwischen beiden ein Band für das ganze Leben. Gleich am Tage nach der ersten Unterredung mit Sailer ging er zur Beichte und erschien nach langer Zeit zum ersten Male wieder an dem Tisch des Herrn. Diesen plötzlichen Umschlag hat Sailer nachmals selbst als ein Wunder und sichtbares Zeichen göttlicher Hilfe bezeichnet, aber er läßt sich doch erklären. Wie waren die Excesse, welche sich Diepenbrock hatte zu Schulden kommen lassen, gemeiner Art, sie hatten, wie Sailer selbst sagte, ihren Grund in einer heißen, entzündbaren, mit heftigen Leidenschaften ausgestatteten Natur und waren stets von einem Gefühl des Unbefriedigtseins und einer Sehnsucht nach einem Gut, das die Erde nicht bieten kann, begleitet. Diese hatte sich nach dem Ausscheiden aus der Armee so gesteigert, daß er wochenlang den Gedanken an Selbstmord in sich herumtrug. Nach Sailer's Begegnung empfand er die tiefste Sehnsucht nach diesem Manne und der Vater gestattete ihm, nach Landshut zu gehen, um dort Cameralia zu hören. Dort lebte er still und zurückgezogen nur in Sailer's Umgang seinen Studien, bis er im J. 1819 wider in die Heimat zurückkehrte, um sich für die Wahl eines Berufes zu entscheiden. Bald stand sein Entschluß fest, Priester zu werden. Er ging für einige Zeit in das Clerikalseminar in Mainz, dann in Münster, daraufhin nach Regensburg, wo Sailer (seit 1821) als Domherr lebte. Diesen Mann hat er von da an bis zu dessen Tod nicht mehr verlassen. Von ihm erhielt er am 22. Dezember 1823 die Sub-

diakonatsweihe, vier Tage darauf die Diakonats-, am 27. Dez. die Priesterweihe. Er zog jetzt ganz in Sailer's Haus und bekleidete da die Stelle eines Sekretärs.

Früh wurde man in den kirchlichen Kreisen auf ihn aufmerksam. Eine ihm befreundete Dame beschreibt ihn aus dieser Zeit als eine hohe ritterliche Gestalt. Die seelenvolle Schönheit seines jugendlich blühenden Angeichts, der Ausdruck einer ernstesten Begeisterung und selbst ein Zug von Schwärmerei gaben ihm den Stempel des Außerordentlichen. Es schien, als wollte er sich an dieser Stellung bei Sailer für sein ganzes Leben genügen lassen, denn lange weigerte er sich, eine Domherrnstelle, welche ihm König Ludwig I., der früh auf ihn aufmerksam geworden war, gleich nach seiner Thronbesteigung zugebacht hatte, anzunehmen. Er sei, sagte er einmal, nicht in den geistlichen Stand getreten, um das zu machen, was man eine Carriere nenne, für die ihm sowohl Neigung als Beruf gänzlich fehle. Er zog es vor, in innigstem Freundes- ja Liebesverkehr mit Sailer zu bleiben und sich in geistliche Studien zu versenken, und diese galten vor allem der kirchlichen Mystik des Mittelalters. Zu ihr und zu den Schriften von Bernhard, Bonaventura, der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, zu den Schriften der deutschen Mystiker, eines Thomas a Kempis, Tauler, Suso, füllte er sich besonders wegen der streng asketischen Richtung, welche darin vertreten ist und die seinen eigenen Neigungen entsprach, angezogen. Eine Frucht dieser Studien war die Herausgabe der Schriften Susos. Sie erschienen mit einer Einleitung von J. v. Görres zuerst im Jahre 1829. An sie reihte sich der „geistliche Blüthenstrauch“ an, eine Sammlung geistlicher Lieder von Eduard von Schenk, Louise Hensel, Brentano u. a., denen Diepenbrock Übersetzungen aus dem Spanischen, mit welcher Sprache er sich mit Vorliebe beschäftigt hatte, beigelegte. Erst nachdem Sailer (1829) Bischof in Regensburg geworden war, entschloß er sich, die Stelle eines Domherrn anzunehmen, vertauschte dann unter dem Bischof Schwäbel diese Stellung mit der des Domdekan's und unter dem Bischof Valentin mit der eines Generalvikars. Das Verhältnis zu dem letztgenannten Bischof trübte sich aber bald und Diepenbrock legte, mißmutig und vereinsamt, seine Stelle nieder und gab sich seinen Lieblingsarbeiten und Studien hin. Aus dieser Zeit stammt seine Übersetzung des flämischen Stillebens von Heinrich Conscience. Diese Zeit des Stillebens währte nur kurze Zeit, denn am 15. Januar 1845 wurde er von dem Domkapitel in Breslau zum Fürstbischof daselbst erwählt, eine Würde, welche er nur nach langem Widerstreben annahm. Im Juni des folgenden Jahres fand seine Konsekration in Salzburg statt und am 27. Juli wurde er feierlich in sein hohes Amt eingeführt. Er übernahm dasselbe in sehr bewegter Zeit. Die durch Ronge angerichtete deutsch-katholische Bewegung war bereits in vollem Gang und erzeugte namentlich in der Breslauer Diözese große Störungen. Ihr gegenüber ließ der Fürstbischof noch im ersten Jahre seines Amtsantritts die feierliche Exkommunikation über alle Glieder der Sekte von sämtlichen Kanzeln der Diözese verkünden. Im März des Jahres 1848 nahmen die revolutionären Bewegungen ihren Anfang. In Bälde kam es auch in Breslau zu Volksaufläufen und Zusammenrottungen, welche einen so bedrohlichen Charakter annahmen, daß der Fürstbischof sich durch sein Domkapitel bewegen ließ, sich nach seinem Schloß Johannesberg zurückzuziehen, aber nur auf einen Tag, dann lehrte er wider nach Breslau zurück und verwarnte am 28. März durch einen Hirtenbrief das katholische Volk vor ungerechter Selbsthilfe und dem umsichgreifenden Faustrecht. Zum zweiten Mal (18. November) erhob er dann, als eine Fraktion der Berliner Nationalversammlung den Steuerverweigerungsbeschluss ausgehen ließ, öffentlich seine Stimme und schärfte den katholischen Christen die Pflicht ein, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Vorübergehend war er dann auch Mitglied des Frankfurter Parlaments, legte aber sein Mandat bald nieder. An der in Würzburg im Okt. 1848 stattfindenden Bischofsversammlung teilzunehmen hinderte ihn Kränklichkeit, dagegen wonte er der in Wien im März und April 1849 tagenden Konferenz der österreich. Bischöfe bei, auf welcher dieselben ihre Stellung zu der von dem Kaiser Franz Josef am 4. März 1849 gegebenen Verfassung nahmen und entwickelte da im Verein mit dem nachmaligen Kardinal Rauscher und dem Kardinal Fürsten von Schwar-

zenberg eine hervorragende Tätigkeit. Die Vorgänge vom J. 1848 an hatten großen Einfluss auf die Stellung gehabt, welche er jetzt als Bischof einnahm. Er bekannte sich jetzt ganz zu den Grundsätzen, welche die in Würzburg und Wien versammelten Bischöfe sich angeeignet hatten, zu den Grundsätzen, die völlige Freiheit der Kirche dem Stat gegenüber zu erstreiten und sich nicht mehr an den Rechten genügen zu lassen, welche etwa die Konkordate der Kirche zugewiesen hätten. Nach der Rückkehr in seine Diözese veranlassten ihn zunächst die Verfassungsbestimmungen über die Schulen in einer eigenen Denkschrift für die Rechte der Kirche, wie er sie auffasste, einzutreten und dann gegen den Eid auf die Verfassung, welcher von den Geistlichen, die ein Staatsamt bekleideten, gefordert wurde, zu protestiren. Nur die nachgiebige Stellung, welche damals der preussische Stat gegen die katholische Kirche übte, in Verbindung mit der besonderen Hochachtung, welche der König gegen ihn übte, verhinderten damals ernstere Konflikte, welche vor allem leicht an seinen Hirtenbrief vom 6. November 1849 sich hätten anschließen können, in welchem er die Grenze bezeichnete, bis zu welcher die Kirche dem Stat gegenüber zu gehen habe. Es gelang ihm vielmehr infolge dieser Stellung des States, eine Konvention mit demselben (29. April 1850) abzuschließen, durch welche ihm ein mächtiger Einfluss auf Universitäten und Gymnasien eingeräumt wurde, unter dem nachmals die Hermesianer zu leiden hatten. Auch wurde ihm im Jare 1849 die oberste Leitung der katholischen Militärsorge in Preußen übertragen und wurde er durch ein päpstliches Breve vom 24. Okt. zum apostolischen Vikar für die preussische Armee ernannt.

Der Fürstbischof eignete sich auch im übrigen das Programm an, mit welchem der Erzbischof von Geißel zur Wahrung und Förderung der Wolfart der Kirche nach außen und innen die Würzburger Bischofsversammlung eingeleitet hatte. Er begünstigte das Klosterwesen und nahm insbesondere die Franziskaner von der strengen Regel des hl. Petrus von Alcantara freudig auf, als diese mit Empfehlungen von Rom bei ihm einsprachen und sich in seiner Diözese niederlassen wollten; er berief weibliche Kongregationen; er ließ für den Klerus Exerzitien abhalten; er berief zu Missionen unter dem Volk Redemptoristen und die Väter der Gesellschaft Jesu, während er noch auf dem Frankfurter Parlament sich in Gemeinschaft mit anderen strengen Katholiken gegen die Einföhrung dieses Ordens in Deutschland mit Entschiedenheit ausgesprochen hatte.

Seine energische Wirksamkeit, zu der sich auch die Veranstaltung einer Sammlung für den damals aus seinen Staten verdrängten hl. Vater gesellte, wurde auch von dem Papst anerkannt, der ihn 1850 zum Kardinal ernannte. Seine Stellung zum Stat erlitt dann freilich in der letzten Zeit seines Wirkens einigen Eintrag dadurch, daß derselbe wider eine etwas andere Stellung zur katholischen Kirche einnahm und den Übergriffen derselben entgegentrat. Schließlich wurde er auch noch in einen Streit mit einem protestantischen Würdenträger, dem Generalsuperintendenten in Schlessien, verwickelt. Dieser war in einem Schreiben an die Geistlichen seiner Provinz für die protestantische Kirche eingetreten, die unter dem neuerwachten Eifer des katholischen Klerus für seine Kirche zu leiden hatte, und ihm trat der Fürstbischof in einem Pastorele entgegen, in dem er sich schroffer gegen die protestantische Kirche aussprach, als es sein ehrwürdiger Lehrer Sailer getan haben würde. Auch diese schroffere Stellung zu den Protestanten hatte ihren Grund in der Richtung, welche er seit dem J. 1848 eingeschlagen hatte, denn noch im J. 1841 hatte er in der Trauerrede auf den Bischof Schwäbel in Regensburg sich über die heftigen Kontroverspredigten gegen die Protestanten, welche ein Prediger in München gehalten und über die Angriffe, welche der Bischof, weil er in einem Hirtenbrief sie gemißbilligt hatte, von zelotischen Geistlichen erfahren hatte, sehr mißbilligend geäußert. Bei der Auffassung, welche Diepenbrock von dem Bischof gegenüber dem Papst hatte, wird man annehmen müssen, daß er, wenn er noch am Leben geblieben wäre, die Promulgirung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä, den Syllabus und die vatikanischen Beschlüsse würde hingenommen haben, wenn er gleich im J. 1849, als eine Enzyklika des Papstes (vom 2. Februar) die Bischöfe zu Äußerungen über sein Vorhaben der Pro-

mulgierung des obengenannten Dogmas aufforderte, sich in einem Briefe vom 24. Dezember entschieden gegen die Definirung dieses Dogmas ausgesprochen hatte.

Im Dezember des Jahres 1851 zeigten sich bei Diepenbrock die ersten Spuren des Übels, dem er in Bälde erlag. Er verbrachte einen mühseligen Winter, in dem er die zweite Ausgabe seines geistlichen Blütenstraußes besorgte, dem er Erinnerungen an Sailer vorausgehen ließ. Der Arzt drängte nach Johannesberg, der reinen Bergluft wegen, und am 27. Mai 1852 verließ er seine Residenz in Breslau, um sie nicht mehr zu betreten. Er starb in Johannesberg am 20. Januar 1853.

Kardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl zu Breslau 1859. Reinkens in d. Allg. deutschen Biographie 5, 130—138. S. Schmid.

Dies irae, s. Thomas von Celano.

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, geboren um's Jahr 1229, Dominikaner in Erfurt, ist Verfasser von zwei noch jetzt geschätzten Werken: 1) Vita S. Dominici, abgedruckt bei Surius und den Holländern im 1. Bande des August; 2) Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen, findet sich in Canisii lectiones T. IV; s. Fabricius, Bibl. lat. VI, 630.

Herzog.

Dietrich von Niem (Nieheim, Theodoricus a Niem). Unter den Männern deutscher Zunge, welche sich zur Zeit des großen abendländischen Schismas um die Reformation der Kirche bemüht haben, verdient Dietrich von Niem oder Nieheim, einem Städtchen in Westfalen, besondere Erwähnung. Wahrscheinlich zwischen 1338 und 1348 geboren, fand er nach Absolvirung seiner theologischen oder kanonistischen Studien, etwa um 1372, eine Anstellung an der Kurie in Avignon und siedelte mit Gregor XI. 1377 nach Rom über. Hier blieb er beständig als Abreviator literarum Apostolicarum, also als Beamter der päpstlichen Kanzlei für Ausfertigung päpstlicher Bullen, bis zum Pontifikat Johanns XXIII. hin tätig; nur kurze Zeit (1395 bis 1398) war er Bischof von Verden an der Aller. Obgleich sein Leben unbedeutend ist, verdient seine schriftstellerische Tätigkeit umso mehr Beachtung, weil er nicht nur mit sittenstrengem Urtheil und scharfem Blick, sondern auch in der Nähe einer ganzen Reihe von Päpsten die Geschichte der Kirche seiner Zeit schrieb. In politischer Beziehung ist er nur durch seinen Idealismus bemerkenswert, indem er dem Danteschen Traum von der Erneuerung auch der Kirche durch das Kaiserthum anhing. Als eifriger Verteidiger der Reformkonzilien hat er die Gebrechen der Kurie und der ganzen Kirche mit großem Freimuth getadelt, weshalb sein Name auch heut auf dem Index der verbotenen Bücher steht; dennoch bewegen sich seine Reformgedanken nur auf dem Boden der mittelalterlichen Dogmatik; einen Wiclif und Hus hat er ebenso verdammt, wie es das Konstanzer Konzil that, auf welchem er, ohne jedoch hervorzutreten, anwesend war. Mit dem Jahre 1418 verschwindet er aus der Geschichte.

Sein Leben hat Dr. H. B. Sauerland beschrieben („das Leben des Dietrich von Nieheim nebst einer Übersicht über dessen Schriften“, Diss., Götting. 1875); für die Kritik seiner Schriften vgl. Lenz, Drei Traktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils, Marburg 1876. Wenn sich die Untersuchung von Lenz, wie wahrscheinlich ist, als haltbar erweist, so besitzen wir von Dietrichs Hand folgende Schriften: 1) *Nemus unionis*, eine Sammlung von Schriftstücken zur Geschichte der Jahre 1406—1408; Ausgaben Basel 1560 u. ö.; 2) *De schismate* (1410); Ausg. Nürnberg 1532 u. ö.; beide zusammen unter dem Titel *Historiae Th. de N.*, Basel 1566 u. ö.; 3) *De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali*, als ein Werk Gersons gedruckt z. B. bei Hardt, *Magnum oec. concilium Constantiense*, T. I; dazu gehört (nach Lenz als ein Teil von *de modis uniendi*) der Traktat *de difficultate reformationis ecclesiae in conc. univ.*, welchen derselbe Hardt ebendasselbst T. I als Werk Willis veröffentlichte; beide sind 1410 verfaßt; 4) *Privilegia aut jura imperii* (1413), gedruckt in Schardts *Sammelwerk* „*De jurisdictione imperii*“, Basel 1566 Fol.; Straßburg

1609 und 1618 in Quart; 5) *Avisamenta pulcherrima de necessitate reformationis in capite et in membris* (1413—1414), als Werk Willis von Hardt a. a. O. T. I, veröffentlicht; 6) *De vita et fatis Johannis XXIII.*, bei Meibom, *Scriptt. rer. Germ.* T. I, p. 5 ff. — Ueucht sind die *Vitae pontificum Romanorum* (bei Eccard, *Corp. hist. med. aevi*, T. I, 1461); die *Invectiva in diffugientem e concilio Johannem XXIII.* hat Hardt willkürlich mit Dietrich in Verbindung gebracht (Hardt a. a. O. T. II, pars VII, 296 ff.).

P. Tischdort.

Dietrich, Beit, Vitus Theodorus oder Theodoricus, geboren 1506 zu Nürnberg, immatrikulirt in Wittenberg am 18. März 1523 (s. *album academiae Wittenbergensis*, Leipzig 1841), 1527 amanuensis, Tischgenosse und Begleiter Luthers nach Marburg und Koburg und während des Reichstages 1530, Prediger an der St. Sebalduskirche in Nürnberg, widmete fortan seine Kräfte der Vaterstadt, von welcher er während der Studienzeit Unterstützung erhalten. Er blieb fortwährend in Korrespondenz mit den Häuptern der Reformation, Luther, besonders aber mit Melanchthon, dessen viele Briefe an ihn das Vertrauen bezeugen, das er ihm schenkte. Er unterhielt aber auch einen Briefwechsel mit vielen bedeutenden Männern jener Zeit. Er unterzeichnete im Namen der Kirche zu Nürnberg im J. 1537 die schmalkaldischen Artikel (Seckendorf, *Commentarius III*, 153) und wonte im J. 1546 dem Kolloquium zu Regensburg bei (Seck. l. c. f. 623). Er war es, der an Luther das unerbauliche Ende des Dr. Ed. berichtete (1543), welches ihm von Seiten der Katholiken herbe Invektiven zuzog und ihn in den Ruf eines zankfüchtigen Theologen brachte. In der Verwaltung seines Amtes in Nürnberg wurde er in allerlei Kämpfe und Geschäfte hineingezogen, wobei Melanchthon öfters Anlaß fand, ihm zuzureden, daß er dem Räte Baumgärtners folgen möge. Allein Dietrich lehnte sich nicht zu sehr an diesen Rat, worin er Recht hatte. Er nahm teil an den Osianbrischen Händeln wegen Abschaffung der allgemeinen Absolution zu Gunsten der Privatabsolution, die er durch jene nicht für beeinträchtigt hielt. Osiander dagegen, Kollege Dietrichs, wollte die allgemeine Absolution abschaffen, um der Privatabsolution willen. Die Sache nahm das Ende, daß die Privatabsolution aufgegeben wurde, welche erst durch das Augsb. Interim wider eingeführt wurde. Auf Befehl des Magistrats fürte Dietrich im Jahre 1542 die Reformation in einigen pfälzischen Ämtern ein, welche Nürnberg käuflich an sich gebracht hatte. Dieser ehrenvolle Auftrag ist ein Beweis, daß er durch seine kurz zuvor gehaltenen Predigten wider den Magistrat, wobei Melanchthon ihn zur Mäßigung ermanen zu müssen glaubte, das Vertrauen jenes nicht eingebüßt hatte. Mit dem schon genannten Osiander hatte er im J. 1543 einen Streit wegen der Handauslegung der zu ordinirenden Geistlichen. Dietrich verwarf diesen Gebrauch als papistisch. Luther, den er darüber um Rat befragte, schien die Handauslegung nicht gerade verwerfen zu wollen (Mel. an D. Okt. 1543), indes Melanchthon, dem Dietrich ebenfalls seine Zweifel mitgeteilt, die Handauslegung durchaus billigte. Dietrich hintertrieb sie, und sie wurde erst im Jahre 1583 eingeführt; mit mehr Recht widersetzte er sich um dieselbe Zeit dem Ritus der Elevation, der zur Zeit der Reformation nicht abgeschafft worden. Schon früher hatte ein Prediger die Abschaffung der Elevation angeregt und sich dadurch sogar bei Melanchthon in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht (Mel. an D. 13. Februar 1538). Als nun im J. 1543 Nürnberg mit der Pest bedroht war, hatte Dietrich Anlaß, das Verwerfliche dieses Gebrauches anzuschauen, wie er selbst berichtet: in der allgemeinen Aufregung wurden die Kirchen sehr zahlreich besucht; bei der Elevation stürzte sich das Volk haufenweise zum Altare und sowie sie Brot und Wein ansichtig geworden, verließen sie die Kirche, als ob hiemit der Gottesdienst beendet wäre. Da Dietrich sich überzeugte, daß Lehren nichts fruchten würde zur Abschaffung dieses Götzendienstes*), beschloß er, sie einfach abzuschaffen. Er beriet sich darüber mit einigen Kollegen, welche meinten, man solle

*) Eigene Worte Dietrichs: „*Hanc idololatriam cum viderem docendo non posse eximi vulgo, judicavi simpliciter abjiciendam*“. Bei Strobel, S. 100.

mit dem Räte darüber verhandeln; wirklich wurde wenigstens der Ratsherr Baumgärtner darum befragt; dieser war der Neuerung nicht gewogen, aus Furcht vor unruhigen Bewegungen. Osiander war sehr für die Beibehaltung des Ritus und schrieb nach Wittenberg, wer dagegen kämpfe, sei ein Nestorianer (Mel. an D. 22. März 1538). So wäre die Abschaffung unterblieben, wenn nicht Dietrich auf eigene Faust in seiner Kirche am Thomastage 1543 mit Auslassung der Elevation den Anfang gemacht hätte. Darauf wurden die übrigen Prediger vom Räte angewiesen, dasselbe zu tun. Melanchthon, dem er die Sache mittheilte, meinte, sie sei zwar an sich ganz gut, Dietrich sei aber hierin zu rasch verfahren, und er möge diesen Punkt in seinen Predigten nicht berühren. Luther legte auch keinen Werth auf die Abschaffung und meinte, man bringe damit eine überflüssige Sache in Anregung. Es ist, nach dem Gesagten, nicht auffallend, daß Dietrich durch diese Vorgänge bei einigen in den Verdacht des Zwinglianismus geriet, und daß selbst Reformirte zu glauben anfingen, er näherte sich ihrer Lehre. Doch war der Verdacht völlig unbegründet. Im Agendbüchlein Dietrichs findet sich keine Spur von Annäherung an die reformirte Lehre. In einer kurzen Anrede über das heil. Abendmal sagt er: „es ist eine greuliche Sünde von diesem Sacrament halten wie Zwingel und die Sacramentschwirmer, daß es nur Brod und Wein sei“. (Kinderpredig von fürnembste Feste a. 1546.) Daher ihm Melanchthon über seine heftigen Apos trophen der Reformirten Vorstellungen machte 6. Sept. 1543: *Te quoque interdum doleo horridius loqui. Velim igitur de tota re te cogitare ut hominem doctum.* Aus Briefen Melanchthons und Crucigers an ihn können wir deutlich ersehen, daß er weit entfernt, vom lutherischen Lehrbegriffe abzuweichen, mit Melanchthons und Crucigers Lehrart darüber nicht zufrieden war, darin Luthern bestimmend (s. d. Art. Cruciger). Er gestand zwar auch eine Synecdoche in den Einsetzungsworten ein (Mel. an D. 24. Mai 1538: *Synecdochen tu quoque concedis*). Er ging nicht so weit, eine hypostatische Union des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmals anzunehmen, wie eine solche stattfindet zwischen beiden Naturen in Christo, sondern er nahm eine reale Verbindung an, wie des Feuers und des Eisens im glühenden Eisen, wie des Gefäßes und des darin enthaltenen Trankes, und war eben um deswillen mit Melanchthon nicht einverstanden, der zwar auch eine Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmal annahm, aber eine sakramentliche, h. e. *ut signis positis adsit vere Christus efficax* (Mel. an D. 23. April 1538). Auffallend ist es hierbei, daß Dietrich urgiren zu müssen glaubte, *separatim tradi corpus et sanguinem* (Mel. ibidem. Cruciger an D. 18. April 1538), und daß weder Melanchthon noch Cruciger diese Trennung zugeben; Melanchthon behauptet sogar, solche Trennung sei selbst den Päpstlern unbekannt, als ob der Lehrtypus Dietrichs in dieser Hinsicht eine Verbindung der *res sacramenti* mit den Elementen festsetze, welche sogar die katholische Fassung überbiete. Melanchthon seinerseits weicht jeder genauen Erklärung aus und fügt die beachtenswerten Worte bei: *Nam illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim* (Mel. an D. 24. Mai 1538). Man beachte hierbei den Unterschied der Charaktere Melanchthons und Dietrichs. Dieser, obwohl streng lutherisch gesinnt, ist für Abschaffung der Elevation, Melanchthon, obgleich nicht streng lutherisch, ist für Beibehaltung der Elevation.

Dieser Gegenstand führt uns zu der Hauptarbeit Dietrichs in liturgischer Hinsicht. Auf Befehl des Magistrats mußte er eine Agende für die Stadt Nürnberg und die dazu gehörige Landschaft redigiren. Der erste Druck vom Jahr 1543 und die folgenden bis 1639 führen zwar nur den Titel: *Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land.* Doch muß es von Anfang auch in der Stadt gebraucht worden sein. Die letzte Ausgabe ist vom J. 1755, worauf dann gegen Ende des Jahrhunderts eine andere Liturgie die Dietrichsche verdrängte; diese ist aber bei der Ausarbeitung der neuen Agende für die bayerisch-lutherische Kirche benützt worden. Melanchthon sprach sein Wohlgefallen daran gegen Dietrich aus, und vermischte nur die Exkommunikation (25. Okt. 1543).

Dietrichs letzte Lebensjare wurden sehr getrübt theils durch Krankheit, theils

und hauptsächlich durch die unglückliche Wendung der kirchlichen Verhältnisse. Als im J. 1547 der Kaiser die Stadt Nürnberg besuchte, fand der Rat der Klugheit angemessen, der Geistlichkeit die Manung zugehen zu lassen, sie möchten wegen der vielen fremden Personen, welche in den Predigten sich einfanden, in ihren Predigten Zurückhaltung beobachten und besonders die obschwebenden Streitpunkte nicht berühren. Bald darauf hielt aber Dietrich über die Worte Psalm 37, 3, hoffe auf den Herrn und thue Gutes u., eine Predigt, mit deren Inhalt der Rat nicht zufrieden war, daher ihm der Befehl erteilt wurde, sich auf einige Zeit des Predigens zu enthalten.

Doch weit größeren Verdruß und Schmerz bereitete ihm das Augsburger Interim, das der Kaiser allen evangelischen Ständen und so auch der Stadt Nürnberg aufzudrängen suchte (1548). Die Gesinnung, aus welcher Dietrich handelte, erkennt man am Besten aus dem Bedenken, welches er im Namen sämtlicher Geistlichen über diese Sache dem Rate auf dessen Befehl überreichte, dieses Bedenken wird nämlich von Strobel S. 128, allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit, dem Dietrich zugeeignet. Es wird darin mit Recht der Unterschied bemerkt gemacht zwischen den verschiedenen Artikeln des Interim, wovon einige dem christlichen Glauben schnurstracks zuwiderlaufen, sodasß man sie one Verleugnung des Glaubens nicht annehmen könne. Es wird zugestanden, dasß man bereit sei, dem Kaiser in allen ihm zukommenden Dingen Gehorsam zu leisten; dasß aber, wenn der Kaiser auch den Gehorsam in Dingen, die der Seelen Seligkeit betreffen, fordere, daraus das Vergießen von vielem unschuldigen Blute entstehen würde. Dieses Bedenken wurde als Ratschlag der Prädikanten der untertänigen Antwort beigelegt, welche der Rat auf das überschickte Interim erteilte. Alles half nichts. Nürnberg bequeme sich nach langem Sträuben zur Annahme zuerst einiger unwesentlicher Artikel (1548) und im J. 1549 nahm man das Interim noch vollständiger, doch nicht in gar allen Punkten an. Unter anderen wurde die Elevation der Elemente des Abendmals wider eingeführt. Dietrich gedachte Nürnberg zu verlassen, und Melancthon mußte ihm deswegen ernst zureden, dasß er bleiben solle. Dieser Verdruß hat seinen Tod gewiß beschleunigt: er starb am 24. März 1549. Wenngleich seine schriftstellerische Tätigkeit von untergeordneter Bedeutung war, so ist sie keineswegs gering zu schätzen. Durch seine Herausgabe vieler erbaulicher, auf die Schriftklärung sich beziehender Schriften Luthers, die er zum teil ins Deutsche übersezte, hat er lebendige christliche Erkenntnis und Leben befördert; daher ihn Melancthon mit Recht dazu aufmunterte: scio, multos prudentes magis delectari lectione talium enarrationum seu *ἐξηγήσεων* quam exosarum disputationum (Melancthon an Dietrich 16. Nov. 1544). So gab denn Dietrich folgende Erklärungen Luthers heraus, des 51. und 130. Psalm 1538, des Hoheliedes 1539, der 15 Stufen-Psalmen 1540, des 90. Psalmen 1541, des Micha 1542, des Psalmes: dixit dominus etc. 1542; der Genesis (die 12 ersten Kapitel) 1544, des Hosea 1545, von Melancthon dem Fürsten Georg v. Anhalt dargereicht, der an den Herausgeber ein verbindliches Schreiben und eine Besonnung übersandte (Strobel S. 44), des 2. Psalmes 1546, des Joel 1547, der 25 ersten Psalmen 1557 als opus posthumum — sodann 1539 die Übersetzung von Luthers Schrift de officio principum, und Luthers Hauspostille 1554. Sehr verdienstlich waren seine Summarien zur lutherischen Bibelübersetzung, des A. T.'s 1541, des N. T.'s 1544, seitdem öfter edirt. Einige kleinere Schriften Melancthons wurden auch durch Dietrichs unermüdblichen Eifer deutsch herausgegeben: 1) Ein gewisser und klarer Unterricht von der Gerechtigkeit 1541, Übersetzung der Prolegomena zum Kommentar über den Römerbrief; 2) von des Papsß Gewalt, Nürnberg 1541 — der ursprünglich lateinisch geschriebene Anhang zu den schmalcaldischen Artikeln; 3) Eine Trostschrift für alle betrübten Herzen, Nürnberg 1547. Übersetzung der loci consolationis (im Corp. ref. VI, p. 487). Seine eigenen Produkte beschränken sich meistens auf Predigten, wobei er auch die Bedürfnisse der Jugend berücksichtigte. Es verdient hervorgehoben zu werden, dasß er bereits krank im Jare 1548 den Propheten Jesaias erbaulich ausgelegt herausgab. Seine Absicht, die übrigen Propheten auf dieselbe Weise zu bearbeiten, wurde durch den

Tod bereitet. Die *epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum* (betreffend die Verhandlungen mit dem wunderlichen Apostaten Rosheim), 1539, ist zwar mit von Dietrich unterschrieben, aber von Oslander geschrieben. Endlich hat derselbe auch einige geistliche Lieder gedichtet und ist der Urheber mehrerer christlicher Anstalten in seiner Vaterstadt geworden.

Er im Corp. ref. die Korrespondenz Melanchthons und Crucigers mit ihm in den Jahren 1537 bis 1549, eine Quelle, die reichhaltiger wäre, wenn nicht so viele Briefe Dietrichs verloren gegangen wären. Sodann Strobel, *Nachricht von dem Leben und den Schriften B. Dietrichs 1772.*

Dien, de, Louis, geboren 1590 in Bliessingen, wo sein Vater, Daniel, evangelischer Geistlicher war, machte seine theologischen Studien in Leyden und bekleidete darauf vier Jahre lang eine Predigerstelle in Middelburg. Er hätte dem Hofprediger Huttendogard im Haag nachfolgen können, wozu ihn der Prinz Moritz eingeladen; allein er zog es vor, entfernt vom Hofe zu leben. Er wurde 1619 Professor der Theologie in Leyden, im wallonischen Kollegium dieser Stadt, und bekleidete diese Stelle mit Glück und Auszeichnung bis zu seinem im Jahre 1642 erfolgten Tode. Unter den Erzeugten der reformirten Kirche nimmt er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Seine Schriften sind: *Animadversiones seu commentarius in quatuor Evangelia*, Lugd. Bat. 1631. *Animadversiones in Acta Apost.* 1634. *Animadv. in D. Pauli apost. epistolam ad Romanos.* — *Accessit spicilegium in reliquas ejusdem apostoli ut et catholicas epistolas* 1646. *Animadvors. in V. T. Libros omnes* 1648. In der Folge sind seine sämtlichen Anmerkungen zum A. und N. T. zusammen gedruckt worden unter dem Titel: *L. d. D. critica sacra*. Amstelod. 1693. Fol. Er schrieb auch *rudimenta der hebräischen und der persischen Sprache und eine vergleichende Grammatik der orientalischen Sprachen* (s. den Artikel *Aram*, Bd. I, S. 605). Lehbeder besorgte die Ausgabe des *Traktates de avaritia*, der *Rhetorica sacra* und der *aphorismi theologici*, Amsterdam 1693. Andere Schriften minderen Belanges s. bei Bayle. Den Grundsatz, der ihn bei der Erklärung des N. T. leitete, spricht er aus in den Worten der praefatio zur orientalischen Grammatik: „*facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive Novum Testamentum nobis interpretari*“. So ging also sein Bestreben dahin, durch öftere Vergleichung des hebräischen Sprachgebrauches sowie durch sorgfältige Buziehung der alten Übersetzungen, vorzüglich der syrischen, beim Matthäus auch der äthiopischen, die richtige Auffassung des grammatischen Sinnes zu befördern. So beziehen sich auch seine Anmerkungen zum A. T. vorzüglich auf solche Stellen, deren Erklärung er durch genaue Angabe der hebräischen Wortfügung und des alttestamentlichen Sprachgebrauches, durch Buziehung der alten Übersetzer, besonders durch Vergleichung der verwandten Dialekte, namentlich des arabischen, befördern zu können glaubte.

Dies nach Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung III*, 415, 416. Richard Simon gibt ihm auch ein vorteilhaftes Zeugnis in seiner *histoire critique des commentateurs du N. Test.* C. 36. Bayle s. v.

Dignität oder **Prälatur** heißt im eigentlichen Sinne ein mit Jurisdiktion und foro externo, welche im eigenen Namen verwaltet wird (jurisd. propria), verbundenes Kirchenamt, vgl. oben Bd. II, S. 290. Hiernach befinden sich im Besitze einer Dignität 1) *dignitates pontificales*, *praelaturae sensu proprio*, alle Bischöfe, welche eine eigene Diözese verwalten, mithin auch der Paps, Primaten und Erzbischöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbischöfe; 2) *dignitates majores*, *praelaturae secundariae*, denen erst durch besondere Verleihung die Dignität später zu teil geworden ist. Dazu gehören die Kardinäle, päpstliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiaconen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöstern, Ritterorden, welche von der bischöflichen Jurisdiktion befreit (*praelati nullius dioeceseos*) und selbst mit bischöflicher Jurisdiktion begabt waren (*cum iure episcopali vel quasi*); 3) die Präpöste und Dechanten der Kapitel, insofern sie als Archidiaconen (s. d.) im Mittelalter gleichfalls eigene Jurisdiktion erworben hatten, die aber auch nach deren Verlust den Rang und daher den Na-

men behalten haben. Weibes endlich kann durch den Papst auch anderen mitgeteilt werden, und wird z. B. von der römischen Kurie einer Menge mit keinerlei Jurisdiktion ausgestatteter Beamter gegeben. — Die Prälaten zeichnen sich durch besonderen Rang, entsprechende Kleidung und durch das Recht der Inception (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) aus. Vgl. Benedict. XIV. De synodo dioecoesana, lib. 3, c. 3, §. 1. — In Deutschland gewannen, bei Ausbildung der geistlichen Fürstentümer, zwar nur die Bischöfe und der Hoch- und Deutschmeister eine eigentliche Fürstenstellung und damit am Reichstage Virilstimmen; aber für eine Mehrzahl von Prälaten im kirchlichen Sinne, deren Klosterbesitz gleichfalls reichsunmittelbar war, wurden im Reichsfürstenrate wenigstens zwei Kurialstimmen reservirt, so daß in bestimmter Verteilung an einer oder der anderen derselben jeder einzelne partizipirte. Diese zwei Kollegien hießen Prälatenbänke, und seitdem kam dem Begriffe der Prälaten also auch eine reichsrechtsrechtliche Bedeutung zu. Eine analoge Stellung gewannen die landfälligen geistlichen Großgrundbesitzer in den territorialen Ständeversammlungen, und nun gab es nicht bloß reichsfreie, sondern auch im Untertanenverhältnisse stehende „Prälaten“. Letztere Stellung aber blieb nach der Reformation nicht selten, z. B. in Württemberg, Braunschweig u., auch den in die betreffenden Einkünfte eingetretenen evangelischen Geistlichen. Daher der Name in der evangelischen Kirche zuweilen selbst da noch erhalten ist, wo die Landtagsfähigkeit später wegfiel. — In einer eigentlichen kirchlichen und an die römische erinnernden Art hat die Prälaten sich an manchen Punkten der außerdeutschen evangelischen Kirche, z. B. in England und in Schweden, konservirt.

Diller, Joh. Michael (auch Dilher geschrieben), gehört zu den Männern, über deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Wirksamkeit die Geschichte schweigt. Seine Heimat ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt ins Jahr 1529, wo er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Öffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, Das evangel. Speyer, Frankenthal 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe von Speyer, Mainz 1854, Bd. 2, enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt zu betrachten ist, folgende Nachrichten, wonach Diller große Günst beim Rat und der Bürgerschaft derselben genoß, andererseits aber von seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Während des Reichstages vom J. 1529 predigte Diller nicht bloß in seinem Kloster, sondern in fast allen Kirchen der Stadt, one für den evangelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurden die sogenannten Dreizehner im Räte zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prädikanten an der Agidienparrei vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im neuen Sinne zu predigen. Im Jahre 1538 wurde im Stillen der Ratsbeschluss gefasst, neben dem evangelisch gesinnten Pfarrer zu St. Agidien, Anton Eberhard, solle Diller nicht bloß zuweilen, sondern alle Sonntage in der Frühe in der Augustinerklosterkirche predigen. Im Jahre 1540, dem eigentlichen Reformationsjahr von Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt großen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. Infolge dessen ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rat durch den Generalvikar vor Neuerungen warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befahl, Speyer solle den Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre von der Rechtfertigung vom Amte entfernen. Allein der Rat nahm sich am 26. Februar 1541 Dillers gegen den Kaiser an, indem er erklärte, daß man Diller nicht entfernen könne, weil das Volk darüber in Unruhe geraten und den Gottesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Januar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und kehrte erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche wiederholte sich im Jahre 1544 bei einer abermaligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Sedendorf, Salig und Strube behaupten, Diller habe schon 1542 als Hosprediger den Pfalzgrafen Otto Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einführung der Reformation im Herzogtum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein wahrscheinlich ist diese Unterstützung nur auf schrift-

liche oder mündliche Ratschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfahrung gebracht hatte, Diller habe an den Sonntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, daß der Kelch auch den Laien gebüre, daß die heil. Messe kein Opfer sei und nur dem nütze, welcher sie halte, so ließ er aufs neue und wiederholt den Stadtrat warnen und zugleich ermahnen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rat eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jahre 1545 beschloß vielmehr der Rat, den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und noch einen anderen gelehrten Prädikanten von gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jahre 1548, als der Kaiser den schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genötigt worden war, erhob der Augustiner-Provinzial Bischof von neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, in Folge deren Diller aus Speyer weichen mußte. Wir verdanken diese Nachricht dem Pommern Saströw, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jahre in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347 von Diller erzählt: „Damals hatten die Speierer im Barfüßerkloster einen ev. Prediger, den Prior, der, wie alle Brüder dieses Klosters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganze Jahr lang alle Sonntag in seiner Monnichskutten auf der Canzell und sonst auf der Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Pappst, noch Lutherum mit dem ringsten Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hochbegabter Lehrer der ev. Religion“. —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Tage dort verweilte, verließ, wie Saströw erzählt, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem er sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts vor dem siegreichen Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Konzil zu Trient beschicken wollte, schlug der straßburgische Kirchenkonvent dazu den gelehrten und frommen Pfarrer im Baseljbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Köhrich, Reform. des Elsaßes, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das ihm 1546 vom Kaiser entzogene Fürstentum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hosprediger in dessen Dienste getreten zu sein und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einföhrung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der pfälzischen Länder verflochten. Als im Jahre 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugefallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist von nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des pfälzischen Kirchenrats, eine überaus einflußreiche Persönlichkeit und genießt noch Otto Heinrichs frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen von dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. So bereist er in Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum behuf der Kirchenvisitation; im Jahre 1557 wird er als Kollokutor zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Poissy (1561; lehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Heshus und Klebitz erregten Religionshändeln der Kurpfalz in seiner Stellung nicht unberührt bleiben, bewährt aber auch in diesen ärgerlichen Bewegungen stets seinen friedlichen, mittlere Wege suchenden Charakter. Aus dieser Ursache war Diller auch bei Melancthon wol angeschrieben (ein Schreiben von diesem an Diller Corp. Ref. ed. Bretschneider IX, 557) und weigert sich, 1556 bei

einer Anwesenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterschied von Andrea und thüringischen Geistlichen die Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen und Adiaphoristen zu verdammen. Er blieb dieser Gesinnung treu bis zu seinem 1570 in Heidelberg erfolgenden Tode. — Von Schriften Dillers ist nur bekannt ein von Strube S. 103 erwähnter „Weg zur Seligkeit“. **Hundeshausen.** †

Dimissorialien (litterae dimissoriales, dimissoriae, ἀπολυτικά) sind nach dem jetzigen Sprachgebrauche Urkunden, durch welche bezeugt wird, daß der kompetente Geistliche das seiner Jurisdiktion, respektive der Parochialpflicht unterworfenen Mitglied der Kirche (Diözese, Gemeinde) aus dieser Abhängigkeit oder Gemeinschaft entlassen habe, sei es zum behuf des Übertrittes in eine andere Gemeinde, sei es zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen anderen Geistlichen. Ersteres geschieht durch sogenannte litterae dimissoriae perpetuae, letzteres durch sog. temporales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche sich auf die Erteilung der Ordination durch einen fremden geistlichen Oberen beziehen. Ein solches Dimissoriale (Referenda im Trid. Konz. genannt) enthält zugleich die nötigen Nachweisungen über die Person des Ordinanden, deren spezielle Prüfung Sache des Ordinirenden ist. Dasselbe ist entweder nur an einen bestimmten Bischof zur Erteilung der Tonsur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es ist generell als facultas de promovendo a quocunq. Dimissorialien erteilt auch der Pfarrer seinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet sind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu lassen. **(G. F. Jacobson †) Mejer.**

Dimocriten, so heißen zuerst bei Epiphanius haer. 77, 23 die Anhänger des Apollinaris des Jüngeren, des Bischofs von Laodicea (s. d. Art.), weil sie in Christo nur zwei menschliche Bestandteile, die ψυχή ἄλογος und den Leib annahmen und lehrten, daß der Logos in Christo die Stelle der Vernunft, des νοῦς, der ψυχή λογική, vertreten habe. Vitalianer heißen sie bei Sozomenus H. E. VI. 25 von Vitalis, ihrem Bischofe in Antiochien, Synusianen bei Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum Paris 1679, weil sie lehrten, daß das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sei und mit seiner Gottheit Eine Substanz bilde; wegen dieser Verschmelzung beider Naturen (συνουσιώσις) erhielten sie jenen Namen. Dieser Name paßt aber nur zu der einen der zwei Parteien, in welche die Apollinaristen zerfielen, die Polemianer, nach ihrem Anführer Polemo so genannt, der nach Photius (bibl. Cod. CCXXX) lehrte, daß die Lehre von zwei Naturen in Christo eine Erfindung des Athanasius, der beiden Gregore, des Bas. M. und der italienischen Bischöfe sei. Ihnen stand entgegen die andere Partei, die Valentinianer, von Valentinus, so genannt, der sich am wenigsten von seinem Lehrer Apollinaris entfernt zu haben scheint (Theodoret. haer. fab. IV, c. 8. 9). Demnach ist die Einteilung, die Augustin de dono perseverantiae Cp. 69 von der Sekte gibt, nicht richtig. Er nennt drei Abteilungen derselben: 1) solche, die in Christo gar keine Seele, 2) solche, die in Christo keine vernünftige Seele annahmen, 3) solche, die lehrten, das göttliche Wort sei in Fleisch verwandelt worden. **Herzog.**

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinter, Gustav Friedrich, der Sohn eines Rechtsgelehrten, wurde den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren. Er erhielt den ersten Unterricht von seinem originellen, vielfach zu nutwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog sodann 1773 das Gymnasium zu Grimma und 1779 die Universität Leipzig, wo er unter Ernesti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner Philosophie studierte. Wie so viele sächsische Geistliche, ging auch Dinter durch das Informatorenleben in's Pfarramt über. Die erste geistliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Substituts und bald darauf Pfarrers in Ritscher (1787), wo er sich besonders um das Schulwesen verdient machte, indem er viele Zeit und Mühe auf das Heranbilden der Lehrer wandte und sich auch die Liebe und das Vertrauen seiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wußte. Im Jar 1797 ward er als Direktor des Schullehrerseminars nach Dresden berufen. Der Umgang mit Reinhard war für ihn besonders anregend; doch vertauschte er krankheitswegen 1807 die Stelle gegen ein Pastorat zu Görnitz. Hier eröffnete er eine

höhere Bürgerschule oder Progymnasium, in welcher tüchtige Kaufleute, Monodomen, Realschullehrer u. s. w. erzogen wurden. Seine Leistungen auf dem pädagogischen Gebiete, bei welchen er die Methoden von Pestalozzi und Lancaster mit Freiheit anwandte, waren indessen auch der preussischen Regierung bekannt geworden, so daß er im Jahre 1816 einen Ruf als Konsistorial- und Schulrat nach Königsberg erhielt. Dazu kam noch im folgenden Jahre eine theologische Professur, welche ihm Gelegenheit gab, seine im praktischen Amte gesammelten Erfahrungen und die daraus abgezogenen theoretischen Maximen in Form der Pastoraltheologie, der populären Dogmatik und Moral der akademischen Jugend mitzuteilen. Er starb den 29. Mai 1831. Seine schriftstellerischen Arbeiten gehören größtenteils dem pädagogischen und katechetischen Fache an. Unter diesen hat seine Schullehrerbibel das meiste Aufsehen gemacht *). Über die Grundzüge, die ihn bei der Ausarbeitung leiteten, spricht er sich selbst (Leben S. 314 ff.) dahin aus, daß er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel schreiben wollte. Von der alten (Semlerschen) Unterscheidung zwischen Religion und Theologie ausgehend, suchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religion gehört; hierin, nicht aber in der Wissenschaft, sollte die Bibel Autorität sein. „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Wahrheit, bewarte sie vor jedem Irrtum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Felsen, die 969 Jahre des Alters Methusala, die Frage, ob ein Engel oder die Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jesu, den er selbst seinen Son nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, von dem Beistande, den uns Gott zum Gutsein leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesem muß mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch ist aber alles das, was echt religiösen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Wahrheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutsein um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert“ u. s. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinterschen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwol protestirte Dinter fortwährend gegen die, welche diesen Standpunkt als einen „rationalistischen“ bezeichneten; er tat sich sogar etwas zu gut darauf, „orthodox“ zu heißen. Was ihn aber vor den Extremen des vulgären Nationalismus bewarte, das war nicht sein System, noch irgend ein Prinzip desselben, sondern der praktische Sinn und Takt, der z. B. das Unzureichende der biblischen Wundererklärungen einsehend, auf diese Kunst verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Bestehende rücksichtslos über Bord zu werfen. Dinter rangirt sonach mit den „rationalen Supranaturalisten“, insofern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht absolut leugnet, dieselbe aber auf ein bloßes pädagogisches Entgegenkommen der menschlichen Einsicht beschränkt (Leben S. 298) und jedes tiefe Eingehen in die Geheimnisse des religiösen Lebens als unfruchtbaren Mysticismus und Schwärmerei von der Hand weist. Mit dieser überaus nüchternen Ansicht hing auch die formelle Behandlung der biblischen Geschichte zusammen, wonach er, fast an Bahrds erinnert, das, „was Christus und die Apostel im Geiste ihrer Sprache schrieben, in den Geiste seiner (der Dinterschen) Sprache zu übertragen“ suchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es läßt sich leicht denken, daß diese Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die sie in Absicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei all dem Beifall, den sie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zahl der damaligen Rationalisten fand, auch einen entschiedenen Widerspruch von Seiten

*) Schullehrerbibel des N. T. 1—5. Thl. Neust. a. d. D. (1826—28). 2. in Dinters Geist überarbeitete Aufl. (1835—37, 5 Thle. 8°. — Das N. T. 1—4. Thl. ebend. 1824—25, 1825—26, 1828—30, 4 Thle. 8°.

derer hervorrufen mußte, die bereits einen ganz anderen Weg in der religiösen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeschlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationalistischen Theologie aufs wärmste empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erschien auch bald hernach aus einem entgegen gesetzten Geiste heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 1829—31), die bei der damals noch in der Minderheit sich befindenden „gläubigen“ Partei sich Eingang verschaffte. Es erzeugte dieser Streit sogar eine kleine Litteratur (vgl. Schwabe, Zur Geschichte der Schullehrerbibel des Herrn Dr. Dinter, Neust. a. d. O. 1826. — Dinter und seine Schullehrerbibel aus der evang. N.-B. bes. abgedruckt, Berlin 1828. Hoffmann, Über Werth u. Brauchbarkeit der Dinterschen Schullehrerbibel, Bunzlau 1828; und die theol. Zeitschriften aus diesen Jahren, Köhr, Predigerbibliothek; Schuberoffs Jahrb.; Wecks Repertorium; Die Darmstädter Kirchenzeitung u. s. w. von der einen, Harnischs Volkschullehrer; Die Schlesischen Provinzialblätter; Brandts homilet.-liturgisches Correspondenzblatt u. Hengstenbergs evangel. N.-B. von der anderen Seite). — Die Selbstbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens den besten Schlüssel zu seiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geistig aufgeweckten, lebensfrohen, geschäftstüchtigen, die social-sittlichen Bedürfnisse des Volkes mit Verstand und Wohlwollen erwägenden Geist kennen, dem wir aber nicht Unrecht tun, wenn wir ihm eine tiefere Einsicht in die religiöse Natur des Menschen, wie in das eigentümliche Wesen der christlichen Offenbarung und der auf diese gegründeten Theologie ab sprechen. Selbst an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrschenden sittlichen Ernste möchte man zu zweifeln versucht sein bei der Masse von schnurrigen Geschichten und Anekdoten, womit diese Biographie wol allzureichlich durchwürzt ist **). Vgl. v. Bezschwig, System der Katechetik II, 2. Abth., 2. Hälfte, S. 182—198; Palmer in Schmid, Encykl. für das Erziehungsweſen 1, 949 ff.

Dagenbach. †

Diözese, s. Bistum.

Diocletianus. Quellen: Das achte Buch der Kirchengesch. des Eusebius und die dem Laktanz zugeschriebene Schrift de mortibus persecutorum vom siebenten Kapitel an. Darüber und über die betreffenden Profanhistoriker handelte der Verfasser dieses Aufsatzes im Anhang seines Vortrages: Der Kaiser Diokletian, Gotha 1857. Neuerdings schriebens über Diokletian: Bernhardt (Bonn 1862), Ritter (Bonn 1862), Hunziker (Leipzig 1868) und Preuß (Leipzig 1869). Außerdem vergleiche Burckhardt und Reim in ihren Schriften über Constantinus.

G. Aurelius Valerius Diocletianus war der Son dalmatischer Slaven, welche der Senator Anulinus freigelassen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und stieg schnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Taten wiesen ihm bald einen Platz unter den Kriegsobersten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Persien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon sich berufen fühlten, durch ihre Wal der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wal am 17. Sept. 284 auf Diokletian. Dieser sah darin nur die Erfüllung der Weissagung einer Druidin und war sich der überirdischen Quelle seiner Herrschaft bewußt. Schon in seinem Namen (ursprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, daß ihn der höchste der Götter zur Herrschaft über den Erdbreis berufen

*) Dinters Leben von ihm selbst beschrieben, ein Lesebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinpektoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile, Neust. a. d. O. 1829.

**) Außerdem sind von den Dinterschen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dreobner Katech. mit Sprüchen und Liederverfen, Neust. a. d. O. 1800. Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik, ebend. 1829. — Materialien zu Unterredungen über die Glaubens- und Sittenlehre, ebend. 1820. Predigten auf alle Sonn-, Fest- und Bußtage eines ganzen Jahres, ebend. 1820. — Unterredungen über die 4 letzten Hauptstücke des luth. Katechismus, ebend. 1818—24. — Die Bibel, als Erbauungsbuch für Gebildete, 5 Bde., ebend. 1831. — Schulgebete, 1828. Wiederhomilien, 1829. Religionsgeschichte für Volksschulen und ihre Lehrer 1825. — Anweisung zum Gebrauch der Bibel in Volksschulen, 3 Theile, 1822.

habe. Um diesen Zusammenhang anzuzeigen, legte er sich noch den Namen Jovianus und dem von ihm zur Teilnahme an der Herrschaft erhobenen und adoptirten Maximianus den Namen Hercules bei. Er ließ sich Dominus nennen und erhob sich durch orientalische Mittel über die Linie der übrigen Sterblichen. Er ließ Kleidung und Hofceremoniel vom Oriente. Er entzog sich den Blicken der gemeinen Menge immer mehr, wurde immer unnahbarer und forderte, daß sich der, dem der Zutritt endlich gestattet war, vor ihm zu Boden werfe und ihn wie einen Gott anbede. Alle seine Gebote und Handlungen, auch die Bal seiner Herrschaftsgenossen (im Jahre 292 waren die Cäsaren Galerius und Constantius Chlorus hinzugekommen), wurden unter den Gesichtspunkt des fleißig erforschten Willens der höchsten Götter gebracht. Als Statthalter und Organ des Göttervaters konnte der Oberkaiser von allen, auch von seinen Kollegen, unbedingte Unterwerfung verlangen. So glaubte er einen unantastbaren, heiligen Hintergrund zu gewinnen für die absolute Herrschaft und den eigensinnig erfundenen und für eine 20jährige Regierungszeit bestimmten Wechsel einer einem einzigen Willen folgenden Vierzal von Regenten. Das war die religiöse Stütze von Diocletians System. Diocletian gehörte ganz und gar dem mantischen Heidentume an und stützte, befestigte, verherrlichte und heiligte sein neu gegründetes Herrschersystem und das ganze römische Staatswesen durch die engste Verknüpfung mit den heidnischen Gottesdiensten. Hätte er gleich am Anfange seiner Regierung seine Idee mit allen ihren Konsequenzen klar erfaßt, so hätte er sich zeitig zu allen religiösen Elementen neben dem Heidentume feindlich verhalten und besonders das Christentum unterdrücken müssen. Anstatt dessen ließ er die Bal der Christen im Heere, im Staatsdienst und am Hofe unbekümmert wachsen, gewönte sich an ihren Umgang, überließ ihnen wichtige Angelegenheiten und vertraute selbst seine Person ihnen an. Daß er darin irre ging, scheinen zuerst die heidnischen Priester gefunden und ihm begreiflich gemacht zu haben. Die Priester hatten aber ganz besonderen Grund den Kaiser zu belehren. Hätte sein Plan seine völlige Ausbildung erhalten, so wäre eine geschlossene, bevorrechtete Reichs-Priesterkaste entstanden, welche die wechselnden Herrscher zu Statthaltern des Vaters der Götter und Menschen geweiht hätte. Natürlich strebten die Priester nach dieser Stellung und wurden deshalb die eifersüchtigsten Beobachter und tödlichsten Feinde der christlichen Kirche, welche mit ihrer zahlreichen, gut organisirten und mächtigen Hierarchie die religiöse Seite des Systems Diocletians für sich auszubeuten sich anschickte. Wahrscheinlich hat aber auch die Christenheit in ihrem siegreichen Fortschreiten ihre Absicht und ihre Hoffnung merken lassen, das ganze künstliche Staatsgebäude zu zerbrechen, mit Hilfe des unter den Herrschern selbst (nämlich von Constantius Chlorus und seiner Familie) und im Heere vertretenen Theismus über die neuerhobene Staatsreligion zu siegen, das Christentum an ihre Stelle und einen Christen auf den Thron zu setzen. Diese Absicht der Christen ist vielleicht zuerst dem Galerius zur Vermutung und zur Gewißheit geworden, der sich völlig unter dem Einflusse der heidnischen Priester befand, der das neue Prinzip mit allen seinen Folgen energisch vertrat und dem als dem nächsten Nachfolger Diocletians am meisten an der festen Begründung und Erhaltung des kaum erst aufgestellten Systems gelegen war. Die Regierungszeit des großen Kaisers nahte sich ihrem Ende, die Vicennalien konnten einen allgemeinen Umsturz zu Gunsten der Christen bringen. Diocletian mußte, was er angefangen hatte, auch vollenden. Er durfte seinen Platz nicht verlassen, one vorher die Christen alles Einflusses auf den Stat beraubt, one sie vom Hofe, aus dem Heere, aus allen Staatsämtern vertrieben, one sie rechtlos gemacht, unterdrückt und vernichtet zu haben. Das forderten die Priester und Galerius, und damit waren heidnische Hofleute und Kriegsobersten einverstanden. Diocletian gab nach und ließ zwischen seinem bis zum Ende seiner Regierung aufgeschobenen Triumph und die Vicennalien den Ausbruch der Christenverfolgung, des letzten furchtbaren Kampfes zwischen Heidentum und Christentum in der alten Welt fallen. Am Ende des Kampfes war die heidnische Staatsreligion zerstört. Es folgte das kurze Zwischenreich des indifferenten Theismus und dann der Sieg des Christentums, welches sich in hierarchischer Form zur

ausschließlichen Staatskirche machte und den Thron der neuen Dynastie, die den Platz der wechselnden Herrscher Vielheit Diokletians eingenommen hatte, weihte und stützte.

Tagis, der magister haruspicum, erklärte einst bei Untersuchung der Eingeweide der Opfertiere, daß die Opfer keine Wirkung hätten, weil Soldaten, mit dem Kreuzeszeichen behaftet, zugegen wären. Galerius wirkte infolge dessen im Jare 298 den Befehl aus, daß alle Soldaten an den Opfern selbst teilnehmen sollten. Da traten sehr viele Christen aus dem Heere aus, andere blieben, wurden aber in Anklagen auf Majestätsbeleidigung verwickelt. Am Geburtstag des Kaisers warf der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika Gürtel, Stab und Schwert von sich, weil er Opfern beiwohnen mußte und den hölzernen und steinernen Göttern, den tauben Götzen, nicht länger dienen wollte. Er wurde hingerichtet. Das war das Vorspiel zur großen Verfolgung, welche nach mehr als vierzigjähriger Toleranz im Jare 303 über die Christen hereinbrach. Diocletian war nicht lange nach dem in Rom gefeierten Triumph nach seiner Residenzstadt Nikomedien zurückgekehrt, als plötzlich am 23. Febr., am Feste der permiralia, Prätorianer in die prächtige Hauptkirche von Nikomedien eindrangen, sie ausplünderten und zerstörten. Am 24. Februar wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, welches die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen verbot, die Auslieferung und Verbrennung aller Handschriften der Bibel und die Niederreißung der Kirchen befahl. Ferner wurden alle christliche Staatsbeamten unter Androhung des Verlustes ihrer Ämter zum Opfern angehalten. Alle Christen sollten ihre Rechte als Bürger und freie Männer verlieren und christliche Sklaven sollten niemals frei werden dürfen. Übrigens wurde in der gerichtlichen Untersuchung gegen Christen jedes Standes der Gebrauch der Folter erlaubt. Ein Christ vom Hofe spottete über die noch nicht befriedigte Triumphlaune des Kaisers, die sich von den Sarmaten und Goten nun gegen die friedlichen Christen richtete, und riß das Edikt ab. Dafür wurde er hingerichtet. Es brach Feuer im Palaste zu Nikomedien aus, und Christen wurden als vermutete Aufstifter verhaftet und gefoltert. Eine nochmalige Feuersbrunst hatte das schonungsloseste, grausamste Verfahren gegen alle, auch die höchsten christlichen Hofbeamten zur Folge. Als ferner die Nachrichten von Empörungen in Armenien und Syrien einliefen, wurde ein zweites Edikt erlassen, das alle Vorsteher der Gemeinden gefangen zu setzen gebot. Ihm folgt bald ein drittes Edikt des Inhaltes, daß die verhafteten Christen, wenn sie freiwillig opferten, freigelassen, wenn nicht, auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Ein viertes Edikt vom Jare 304 befahl endlich, daß alle Christen ohne Unterschied auf jede Weise zum Opfern genötigt würden. Diese Maßregeln brachten einen großen Schrecken hervor. Viele überlieferten die heiligen Schriften und vermehrten dadurch die Zahl der lapsi um die Klasse der traditores. Die ausgehändigten Christen wurden öffentlich verbrannt. Viele verheimlichten aber den Besitz der Bibel, spielten andere Schriften statt der Bibel den Behörden in die Hände, oder zeigten auch freiwillig den Besitz und zugleich die Verweigerung der Überlieferung der Bibel an. Oft waren die Beamten sehr nachsichtig, ließen sich gern täuschen und ärgerten sich über die ausdringlichen Bekenner. Aber die Heftigkeit der Verfolgung wuchs von Edikt zu Edikt und die Zahl derer, welche darunter den Tod erleiden mußten, wurde sehr groß. Die Wut der Verfolger erfand scheußliche Qualen, aber auf der anderen Seite entwickelte sich bei den Christen eine immer größere Standhaftigkeit und eine Märtyrerfreudigkeit, welche sich bis zum wahnwitzigen Suchen des Todes steigerte. Es fehlte nicht viel, daß die Märtyrer noch bei Lebzeiten angebetet wurden, und der Haß, welcher die Nachgiebigen traf, zerrüttete viele Gemeinden. Aus diesen Zerrüttungen ist das meletianische Schisma in Agypten und das donatistische Schisma in Afrika entstanden. Nachdem die Verfolgung in allen Teilen des römischen Reiches außer in den westlichsten, in welchen sich Constantius Chlorus mit der Niederreißung von Kirchengebäuden begnügte, zwei Jare gewüthet hatte, trat Diocletian, der seine glorreiche Regierung so schmachvoll endigte, mit dem Fluche der Christen beladen am 1. Mai des Jares 305 mit Maximian in

den Privatstand zurück. Galerius und Constantius wurden Auguste und von Galerius wurden Maximinus und Severus zu Cäsaren ernannt. Der übergangene Constantinus, der Son des Constantius, konnte nicht lange unter der Aufsicht des Galerius erhalten werden. Bei seinem Vater angekommen, wurde er nach dem plötzlichen Tode desselben vom Heere zum August ausgerufen im Juli 306. Damit war das Zeichen zum Bürgerkriege gegeben, der mancherlei Kronprätendenten sich erheben ließ. Constantinus mußte den Kampf mit allen aufnehmen und da er sich von Anfang an zu Gunsten der Christen erklärte, so wurde von allen übrigen Augusten und Cäsaren die diocletianische Verfolgung mit großer Entschiedenheit und Grausamkeit fortgesetzt. Sie wurden darin von Galerius angeführt, den nur sein Cäsar Maximinus an Mut übertraf. Dieser gebot im Jahre 308, daß alle zerfallenen Tempel widerhergestellt würden, daß alle Christen opferten, und von dem Opfersleische genössen, und ließ endlich alle zum Verkauf gebrachten Eschwaaren auf den Märkten mit Opferwein besprengen. Er machte viele zu Märtyrern, auch den Tribunen Mauritius, der mit 70 Soldaten zu Apamea in Syrien von Maximin (oder von Maximian) hingerichtet worden ist und dessen Schicksal der Sage von der legio Thebaica zu Grunde liegt. Galerius brachte die Verfolgung zum Stillstand, als er die Nähe des Todes empfand. Er erließ im Jahre 311 im Namen aller Kaiser ein Edikt, worin er gestand, daß ihre Absicht, die Christen zu ihrer väterlichen Religion zurückzubringen, nicht erreicht und die Christenheit durch die Störung ihres eigenen Gottesdienstes nach seiner Ansicht zu völliger Gottlosigkeit gebracht worden wäre. Er gewährte ihnen nun Verzeihung, erlaubte ihnen, wider Christen zu sein und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten, und forderte sie auf, zu ihrem Gotte für sein und des Reiches Wol zu beten. Galerius starb und Maximinus ließ im Oriente die Verfolgung erneuern, ebenso Magentius, der Son Maximians in Italien. Hier hatte sie ein Ende, als Magentius 312 dem Constantinus erlag; dort setzte sie Vicinius fort, nachdem er den Maximinus 313 beseitigt hatte, mußte sie aber, als ihn Constantinus 314 zum Frieden nötigte, für immer ruhen lassen. Diocletian hatte in seinem Lagerpalaste bei Salona keine lange Ruhe gefunden. Er war schon 307 hervorgezogen worden, um den Vicinius durch seine Auktorität zu stützen. Aus Furcht vor diesem und vor Constantinus hatte er sich endlich im Jahre 313, als bereits alles Schiffbruch gelitten hatte, was von ihm ausgegangen war, selbst vergiftet.

Albrecht Vogel.

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, gest. um 394, einer der Meister der antiochenischen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen die klassische Litteratur studirt, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119). Ein Doppeltes wurde jetzt das Ziel und die Signatur seines Lebens: asketische Tugendvollkommenheit und Glaubensverteidigung der Kirche. Daß er in Gemeinschaft mit Karterius als Abt einem Mönchsverein in oder bei Antiochien vorgestanden habe, ist kaum mehr als ein Mißverständnis, veranlaßt durch falsche Kombination einiger Umstände im Leben des Chrysostomus (Socrat. h. e. 6, 3; Sozom. 8, 2). Aber dem vorgesteckten Ideale der Mönchsheiligkeit strebte er mit einer Energie und Hingebung nach, daß er, ein wandelndes Skelett im abgekehrten Leib, nur den Schatten einer Menschengestalt mit sich umhertrug (Facund. defens. trium capitul. 4, 2). Mit dem gleichen Eifer widmete er sich den öffentlichen Angelegenheiten, seit die bedrohte Lage der Kirche in Antiochien das Bewußtsein der amtlichen Verpflichtung verschärfte. In dieser Metropole des römischen Ostens hatte Julianus, als er auf dem Perseerzuge daselbst Winterquartiere hielt, den Tempel des Daphneschen Apollo prachtvoll restauriren lassen und setzte alle Hebel in Bewegung, um die sonst durchaus christliche Bevölkerung wider für den Dienst des Gottes zu gewinnen. Hier besaßen die meisten christlichen Setten Konventikel. Hier hatte auch der Arianismus eines seiner Hauptlager und der despotische Kaiser Valens ließ, während er Juden und Häretiker mit seiner Günst auszeichnete, die Anhänger des

nicänischen Bekenntnisses mit erbarmungsloser Härte verfolgen. Hier endlich spiegelte die meletianische Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen.

Es begreift sich aus dieser Sachlage zur Genüge, daß das öffentliche Wirken Diodors von vorn ab eine überwiegend polemische Richtung nehmen mußte, und daß seine Schriften, deren die spätere syrische Kirche noch über 60 kannte, größtenteils Streitschriften waren. Sie richteten sich gegen alle namhaften Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, bald so, daß sie den Gegensatz mehr prinzipiell, vielleicht auch vorherrschend positiv dogmatisch behandeln, (wie sich z. B. aus den Titeln *περὶ τοῦ εἰς Θεοῦ ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀνωστάσεως* schließen läßt), bald so, daß sie einzelne Hauptlehren in Anspruch nehmen (wie *περὶ ζώων καὶ θρωσίων — περὶ Θεοῦ καὶ ἁλῆς ἑλληνικῆς πεπλασμένης*). Speziell und namentlich sind unter den Philosophen Plato, Aristoteles, Porphyrius, unter den Häretikern die Manichäer, Eunomianer, Apollinaristen (*πρὸς τοὺς οὐνοσυνοιστάς*), Sabellius, Marcellus, Photinus bekämpft. Die Meinungen der Häretiker über die Seele widerlegt der Traktat *περὶ ψυχῆς*.

Auch mit den Mitteln praktisch kirchlicher Tätigkeit hat Diodor dem Heidentum und Arianismus entgegengewirkt. Und die hier erlangten Erfolge machten seinen Namen zu einem der gefeiertsten in der orientalischen Kirche, während im gleichen Verhältnis sich die Erbitterung der Feinde verdoppelte. Die Arianer bedrohten ihn mehr als einmal selbst am Leben.

Die persönliche Überzeugung Diodors gehörte von Anfang an dem nicänischen Bekenntnisse. Noch als Laie unter Constantius hatte er in Verbindung mit seinem Freunde Flavianus, während der Arianer Leontius auf dem antiochenischen Bischofsstuhl saß, die Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer zu nächtlichen Gottesdiensten versammelt. Nach Theodoret (h. e. 2, 19) soll er damals auch den Wechselgesang beim Gottesdienste eingeführt haben, was indes nach einer anderen Nachricht bei Theodoros von Mopsueste (Nicotae Acominat. thesaur. orthod. 5, 30) darauf zu beschränken sein wird, daß die beiden Freunde die im syrischen Kultus längst übliche Sitte in den griechischen Gottesdienst übertrugen und hierdurch die Urheber ihrer allgemeineren Verbreitung wurden. Als der mildgesinnte Meletius im Jahre 360 den Bischofsstuhl von Antiochien bestieg, schloß er sich sogleich an ihn an und übernahm, so oft der Bischof der Feindschaft der Arianer weichen mußte, wie früher die Sorge für die verwaisete Gemeinde. Aus den Kirchen verdrängt, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachberge, an das verdeckte Ufer des Orontes oder wo sonst sich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkolonnen diese Feldgottesdienste auseinandersprengten, wanderte er von Haus zu Haus, um die Gläubigen in der Treue gegen die orthodoxe Lehre zu erhalten (Theodoret, h. e. 4, 22). Eine Obdach, eine sichere Einkünfte, lebte er in dieser Zeit allein von der freien Liebe der Gläubigen. Im Jahre 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien, wo sich sein Verhältnis zu dem großen Basilius knüpfte (epistol. 187). Sechs Jahre später wurde er durch Meletius zum Bischof von Tarsus geweiht. Als solcher nahm er an der ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) teil und soll hier die Bal des Nektarius zum Patriarchen von Konstantinopel veranlaßt haben (Sozomen. h. e. 7, 8). Dasselbe Konzil übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8). Ein kaiserliches Edikt (cod. Theodos. l. XVI, tit. 1, l. 3) nennt ihn als vierten in der Reihe der Bischöfe, nach deren Urteil die Frage der nicänischen Orthodogie und so die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entschieden werden sollte. So als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter den Zeitgenossen hochgeehrt, hatte er kaum ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode das Geschick, daß der Verdacht des Häretischen auf ihn fiel. Diese Wendung veranlaßte der nestorianische Streit. In Gemäßheit zu dem Bestreben der Antiochener, dem Menschlichen im Leben Christi wie in der Schrift die durch einen überspannten Idealismus bedrohte Bedeutung zu sichern, hatte Diodor im Kampf mit Apollinaris über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus eine Theorie aufgestellt, welche die eine gottmenschliche Person dua-

listisch in zwei Personen aufzulösen schien. Die beiden betreffenden Hauptschriften sind: *πρὸς τοὺς συννοουμένους* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. cod. 102). Nach den Bruchstücken der ersteren bei Marius Mercator (ed. Baluze p. 349 sqq.) und Leontius Byzant. (c. Nestor. et Eutyech. l. 3 in Canis. lectiones antiquae ed. Basnage I, p. 591 sq.) unterschied Diodor einen doppelten Son Gottes, den Gottlogos und den Son Davids. Jener ist dies von Natur, dieser durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, sondern den durch den heiligen Geist erzeugten Menschen. Es gibt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos seinem Wesen nach absolut vollkommen ist, so kann, was die Schrift (wie Luk. 2, 52) von Entwicklung im Leben des Erlösers erzählt, sich nur auf seine Menschheit beziehen. Durch Fortschreiten in der Weisheit ist Christus groß geworden. Das Geheimnis der Menschwerdung besteht in der Annahme eines vollkommenen Menschen durch den Logos. Das Verhältnis der beiden Naturen ist kein anderes als das Inwonen des Logos in dem Menschen Jesus, wie in seinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieser Verbindung läßt sich auch wol der Son Davids Son Gottes nennen, aber er ist dies nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebürt gleicherweise der Menschheit Christi, vorausgesetzt daß man den Unterschied der Naturen unverwischt erhält. Auch in den Propheten hat der Geist Gottes gewohnt, doch nur momentan und in quantitativ geringerem Maß. In Christus wohnt er beständig und in ungeteilter Fülle. Wenn die Schrift als Grund für die Menschwerdung Gottes die Sünden der Menschen angibt, so folgt, daß die Menschwerdung nicht auf einer im absoluten Wesen Gottes liegenden inneren Notwendigkeit, sondern auf einer freien Tat göttlicher Erbarmung beruhte.

Bei dieser ethisch-dynamischen Betrachtungsweise, welche es nicht über ein äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen hinausbrachte, vermittelt von seiten des Logos durch das virtuelle Inwonen in der Menschheit Christi, von seiten des Menschen Jesus durch fortschreitende sittliche Vollendung oder Vergöttlichung, konnte das entwickeltere christologische Bewußtsein nicht stehen bleiben. Zumal seit leidenschaftlicher Parteieifer den entstellten Nestorianismus geradezu als Häresie ausstieß, konnte nicht fehlen, daß der Rückschlag hievon zugleich die Christologie der älteren Antiochener traf. In diesem Sinne hatte schon der ränkevolle Patriarch Cyrill von Alexandrien seit 432 die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopsueste betrieben. Allein den gefährlichen Handel schlug damals noch ein kaiserliches Edikt nieder, da die gesamte syrische Kirche einen solchen Angriff auf die Rechtgläubigkeit ihrer verehrten Lehrer mit Entrüstung zurückwies. Erst der Bischof Flavian von Antiochien, gedrängt durch die Monophysiten, verstand sich zum Anathem über die Schriften Diodors und des Theodorus (499). In den Akten der fünften ökumenischen Synode (553) findet sich ein solches über Diodor nicht. Aber allgemein blieb in der griechischen Kirche der Vorwurf des Häretischen auch auf seiner Christologie haften. Die meisten der Schriften, welche das Feuer der Arianer verschont hatte, gingen seitdem unter. Nur bei den Nestorianern hat sich eine kleine Anzahl erhalten, und wie das des Theodorus wurde sein Andenken unter ihnen selbst gottesdienstlich gefeiert.

Weniger Eigentümliches als auf dem Gebiete des Dogma, hatte Diodor als Exeget. Seine Kommentare fast über die ganze Bibel forschten, entsprechend den grammatisch-historischen Auslegungsgrundsätzen der Schule (Soerat, h. e. 6, 3, Sozom. h. e. 8, 2), vorzugsweise nach dem Wortsinne. Aber dieses Auslegungsprinzip, weit entfernt eine mechanisch rohe Buchstäblichkeit zu begünstigen, sollte vielmehr eine Auffassung fördern, welche, überall ausgehend von den Sprachgesetzen und den geschichtlichen Beziehungen und die Schrift als ein organisches Ganze begreifend, ebenso dem geschichtlichen als dem idealen Element namentlich in bezug auf das Messianische sein Recht angedeihen ließe. Von diesem Gesichtspunkt schrieb Diodor im Anhang zum Kommentar über die Sprüchwörter die Abhandlung: *τὴ διαγορὰ θεοπλα καὶ ἀλληγορίας* gegen die Alexandriner. Und wenn freilich dieser Grundsatz der *θεοπλα* als Einschaun in die über den Wortsinne hinausgehenden, doch ihm wesentlichen idealen Beziehungen nicht hinderte,

dass Diodor nach dem ihm wie allen Antiochenern eigenen Reflexionsstandpunkt nur zu oft das typisch-perspektivische, übernatürliche Element der Schrift aus den Augen verlor, so zeichneten sich im übrigen seine Kommentare durch sprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluss der Dogmatik, durch umsichtiges Auseinanderhalten der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsstufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit sehr vorteilhaft aus. Nur wenig von ihnen findet sich zerstreut in den Katenen. Die durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852, I, p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateinischen Scholien Victor's von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus sind von geringem Wert und hinsichtlich ihrer Echtheit nicht unzweifelhaft.

Schließlich hat Diodor nur noch eine zweifache Bedeutung für die Dogmengeschichte. Er wurde der Begründer des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes (*περὶ εἰσαγωγῆς*, Phot. cod. 228), wofür er den Ausgang vom Begriff der Veränderlichkeit der Welt nahm, und bestritt die Ewigkeit der Höllestrafen (*περὶ οὐρανίου*, bei Assemani bibl. orient. III, 1, p. 324), aus dem Grund, dass sie im Widerspruch mit der göttlichen Vorherbestimmung der Menschen zur seligen Unsterblichkeit sei.

Das vollständige Verzeichnis der Schriften Diodor's bei Suidas (unt. d. W. *Διόδωρος* ed. Bernhardt T. I, p. 1379 sq.), dem nestorianischen Metropolitcn Ebed Jesu (Asseman. bibl. orient. III, 1, p. 28 sqq.), und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX, p. 277 sqq.). Diodor war kein schöpferischer Geist und seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit mag oft die erforderliche Tiefe oder Gründlichkeit gefehlt haben. Aber mit einem umfassenden Wissen verband er eine dialektisch scharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer versagten selbst Gegner die Bewunderung nicht. Sein Leben steht vorwurfsfrei. Denn auch sein Anteil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15; Sozom. h. e. 7, 3. 11) unterliegt, wenn nicht der ganze Vorfall eine bloße Erfindung ist, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23). Was ihm geschichtlich noch eine besondere Wichtigkeit gibt, ist, dass er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichsten Lehrer heranbildete. In seiner Schule reiften die beiden großen Väter der griechischen Kirche: Theodoros von Mopsueste, in welchem die antiochenische Theologie ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chrysostomus, welcher, antiochenische Nüchternheit mit Gemütsstärke verbindend, der Kirche das seltene Bild eines durch Leben und Lehre gleich herrlichen Kirchenfürsten darstellte. Vgl. Neander, Der heilige Johannes Chrysostomus, 3. Aufl., I, S. 27 ff.; Ernesti, Opusc. theol. p. 498 sqq. **Semisch.**

Diognet, Brief an, ein Kleinod des christlichen Altertums, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht. Diese hervorragende Stelle gibt ihm nicht die Neuheit oder der Reichtum der Gedanken, noch auch das Tiefgeschöpfte des dogmatischen Inhalts oder der apologetischen Beweisführung. Das alles ist mäßig und eine spätere Zeit konnte den Brief nahezu häretisch finden. Aber einen außerordentlichen Zauber übt er durch die edle Einfalt und Innigkeit eines Glaubens, welcher, im Bund mit einer feinen klassischen Bildung, die göttliche Wahrheit des Christentums als ein innerlich Selbsterlebtes hat und von dieser Erfahrungstatsache des harmonisch gestimmten Gemütes in blühendem, schwingvollem Ausdruck Zeugnis gibt. Der Verfasser teilt nicht mehr die volle Glaubensunmittelbarkeit der apostolischen Väter, er hat aber auch noch kein Interesse für durchgebildete christliche Spekulation. Sein dogmatischer Standpunkt ist der des Übergangs, wo Glaube und Erkennen, Leben und Wissen wesentlich eines, wie in der Knospe die Blume und Frucht, eben in den Unterschied seiner Momente auseinander zu treten den Ansatz nimmt.

Der Brief ist ein Antwortschreiben. Diognet, ein vornehmer und gebildeter Heide, wie man wenigstens aus dem ihm erteilten Prädikat *κατίστωτος* schließen darf, angeregt durch wargenommene Beweise von Todesverachtung der Christen, wünscht Aufschluss über diese ihm rätselhafte Erscheinung. Er hat nach dem Glauben und Kultus des Christentums, nach seinem Unterschied von Heiden- und Judentum, nach dem Grund seines so späten Eintrittes in die Welt, nach

Quell und Wesen der die Christen auszeichnenden Weltverachtung und Bruderliebe gefragt. Diesem Verlangen entspricht der Brief durch eine kurze Skizze der christlichen Sitte und Lehre, one daß er den Anspruch macht, in das eigentliche Geheimnis des Christentums einzudringen, weil dies dem Menschen unmöglich sei. Vorausgeschickt ist eine flüchtige Schilderung des Heiden- und Judentums.

Das Heidentum ist nichts als roher Götzendienst, d. h. Anbetung lebloser Göttergebilde von irdischem Stoff. Das Judentum, welches vor ihm zwar den Vorzug einer reineren Gotteserkenntnis hat, steht ihm gleichwol an Torheit vollkommen gleich, insbesondere durch den sinnlichen Opferdienst und das kleinliche Ceremonialgesetz. Dagegen auf den höchsten Posten hat Gott die Christen gestellt. Gleichgültig gegen die Trennungen des nationalen und socialen Lebens, daher durch keine sichtbaren Merkmale von den übrigen Menschen geschieden, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überbietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper, heimatlos auf der Erde, in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Das Christentum selbst, keine bloß menschliche Erfindung und Schulmeinung, hat die Gewär seines göttlichen Ursprungs, objektiv in der Stiftung durch den Sohn Gottes, den welterschöpferschen Logos, welchem der unwandelbare, unsichtbare, allmächtige, allgute Gott vermöge ihrer immanenten ökonomischen Wissensseinheit den gefaßten Ratsschluss der Erlösung allein seit Ewigkeit mitgeteilt hat, subjektiv in der Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer, dem Zeichen der Gegenwart Gottes. Alle ware Gotteserkenntnis stammt aus Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Geistesorgan, welches den geoffenbarten Gott sieht. Die vorchristlichen Geschlechter überließ Gott langmütig dem Spiel ihrer Lüste und Begierden, nicht als hätte er Wolgefallen an solchem ungeordneten Treiben, sondern damit klar würde, wie nicht eigene Kraft noch das Verdienst der Werke die Krone des Himmels gewinne. Erst nachdem das Maß ihrer Sünden voll war, offenbarte er sich in der Menschwerdung seines Sohnes. Selbst sündlos, wurde dieser das Lösegeld für die Verlorenen. Aus dem Bewußtsein der durch seine Gerechtigkeit gewirkten Rechtfertigung entspringt das Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Aus beidem die Liebe, welche, wesentlich Gottähnlichkeit und furchtlos gegen die Schrecken des Todes, in ihrer Erhebung über die Welt und in der dienenden Hingebung an den Nächsten schon hier voranend die Seligkeit des Himmels schmeckt.

Dies sind die Grundgedanken des Briefes, dessen Ursprung nach Inhalt und geschichtlichem Hintergrund in eine Zeit fällt, wo die Kirche, bereits scharf ausge sondert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewußtsein ihrer welthistorischen Bestimmung erhob.

Außere Zeugnisse über seine Entstehungszeit besitzen wir nicht, wie überhaupt jede historische Tradition über ihn bis auf das einzige bekannte Manuskript aus dem 13. Jahrhundert fehlt. In dieser Handschrift, welche uns den Brief nicht one Lücken und mit mancherlei Verderbnissen überliefert hat — sie selbst ging im Brand der Stadt Straßburg (1870) mit unter — hatte der Brief seine Stelle am Schluß mehrerer (vermeintlicher) Schriften Justins und war gleichfalls als Werk dieses Kirchenvaters bezeichnet. Dieselbe Bezeichnung trägt er in dem Apographum, nach welchem der Brief in der ältesten Ausgabe des H. Stephanus (1592) gedruckt ist. Wenn hierdurch notwendig die Frage nach seinem Verhältnis zu Justin ein Hauptgegenstand der Untersuchungen werden mußte, seit die gelehrte Forschung sich auf seine Entstehungsverhältnisse richtete, und die Meinungen hierüber lange Zeit äußerst geteilt blieben, darf gegenwärtig und wol für immer diese Frage in dem Sinne als entschieden betrachtet werden, daß der Brief in keinem Falle eine Arbeit des Märtyrers Justin sein könne.

Gegen Justin spricht alles, was das Spezifische seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit ausmacht. Zunächst die Sprache. Im Brief eine fast klassische Reinheit des griechischen Ausdrucks neben durchsichtigem, gedrängtem Satzbau, eine glatte, durch Antithesen belebte Diktion bei woldurchdachter und strengestgehaltener Stoff-

gliederung. Bei Justin eine inkorrekte, matte, im Satzbau verwickelte und durch zallose Abschweifungen ermüdende Darstellung, welche, selbst wo sie einen höheren Flug zu nehmen versucht, sich kaum über die Alltagssprache des Lebens zu erheben vermag.

Derjelbe Abstand wiederholt sich im Materiellen des Ideenkreises, und zwar nicht bloß in vereinzelt, untergeordneten, Schwankungen leicht ausgesetzten Gedanken, sondern im ganzen der religionsgeschichtlichen Weltansicht, während die nebenher laufenden Berührungspunkte bloße stereotypirte Gemeinplätze der sich ausbildenden Apologetik sind. Vor allem kommt in betracht: 1) Die ausschließliche Auffassung der Heidengötter als toter Gebilde der Menschenhand (c. 2), in welchen Justin vielmehr die Symbole, Erscheinungsformen und Stationenorte der mit den Göttern des Heidentums identischen Dämonen sieht. Es läßt sich jene grobsinnliche Betrachtung nicht mit der Rücksicht auf den vollstümlichen Götterdienst rechtfertigen, da ja die Frage (c. 1) nicht dem Aberglauben der Volksreligion, sondern dem religiösen Gegensatz des Heidentums zum Christentum in seiner ganzen Weite galt und ein christlicher Apologet, welcher noch eine höhere Seite des Götterdienstes kannte und gelten ließ, am wenigsten sie gegen einen Vertreter des gebildeten Hellenismus verschweigen durfte. 2) Das schroffe Urtheil über das Judentum (c. 3. 4), welchem nicht bloß der göttliche Ursprung und jeder Offenbarungsscharakter, sondern selbst die ethische Bedeutung seiner gesamten Institutionen, der Beschneidung, Opfer, heil. Zeiten u. a. abgesprochen wird, während für Justin sich die Einheit der Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testament vorzugsweise vermittelt durch den prophetischen Inhalt des Alten Testaments und durch die pädagogische Bestimmung des Gesetzes als Erziehungsmittel für das hartnäckige Volk Israel. Von einem Judentum der späteren Entartung im Unterschied von dem Judentum des Alten Testaments ist im Brief nirgends die Rede. Ein solches Judentum als Erscheinung des gemeinen Lebens würde auch sehr übel in den apologetischen Rahmen passen. Vollends im Ton des Hones, wie dies geschieht, konnte, wer auch nur entfernt an eine göttliche Anordnung des Ceremonialgesetzes glaubte, one Impietät nicht von diesem sprechen. 3) Das auffallende Schweigen über die vorchristliche Offenbarungstätigkeit des göttlichen Logos, ja das Ableugnen jedweder besonderen Offenbarung Gottes, wonach es fast scheint, als habe vor dem Christentum es gar keine ware Religion, welche allein auf Offenbarung beruht, gegeben (c. 8. 9). Gerade jene Offenbarungstätigkeit des Logos ist eine der Grundideen, durch welche für Justin die an sich getrennten Welten der vor- und nachchristlichen Zeit in ein großes Ganze der göttlichen Menschenerziehung sich zusammenschließen. Mit ihr rechtfertigt er die univervelle, absolute Bedeutung des Christentums und weist den heidnischen Vorwurf der Neuheit desselben zurück (apol. 1, 46). Es kommt hierbei nicht bloß auf die Idee des *λόγος σπρωματικός* an. Das Durchschlagende ist, daß der Brief in seiner Weltansicht überhaupt keinen Raum für eine spezielle Vorbereitung des neutestamentlichen Gottesreiches hat. Plötzlich, unerwartet bricht das Christentum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Notwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsrates, sondern die göttliche Absicht, der Menschheit durch die volle Tiefe ihres Falles die Dringlichkeit der rettenden Gnade zum Bewußtsein zu bringen, begründet den Ausschub der Erlösung.

So groß hiernach die Kluft ist, welche den Brief an Diognet von Justin trennt, so mächtig spiegelt im übrigen alles, was für seinen Inhalt wesentlich ist, die Gestalt der Kirche des zweiten Jahrhunderts. Abgesehen von einer kleinen Zahl älterer Gelehrter, welche in der apostolischen Einfachheit und mißverstandenen Andeutungen des Briefes die Anzeichen des ersten christlichen Jahrhunderts zu entdecken meinten (Lillemont, Gallandi u. a.), war es neuerdings die fast ausnahmslose Überzeugung, daß seine Entstehungszeit die des 2. Jahrhunderts und zwar die der ersten Hälfte desselben sei (Dorner, Großheim, Hefele, Luthardt, Möhler, Otto, Tzschirner u. a.). Erst seit Overbeck (1872, Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875, I, S. 1 ff.) den Brief als eine unhistorische Fiktion, welche Gedanken über christliches Wesen in die Form eines apologetischen Sendschreibens

an einen Heiden unter Justins Namen gekleidet habe, in die Epoche nach Konstantin verlegte, haben einzelne Forscher, welche gegen diese Hypothese die Geschichtlichkeit der im Brief vorausgesetzten Situation verteidigten, seine Abfassung in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts hinabgerückt (Hilgenfeld, Lipsius, Reim, Gafß) oder sie gingen selbst noch über diese Grenze hinaus (Harnack 170—310, Zahn 250—310).

Daß der Brief keine bloße rhetorische Stilübung, sondern eine Tat des Lebens sei, beweist die lebendige Frische und die Naturwarheit, welche uns aus jedem seiner Worte entgegentritt, sowie der bittere Ernst des Kriegszustandes, in welchem er sich mit der Gesamtkirche gegenüber dem Heidentum und Judentum weiß. Die charakteristischen Kennzeichen des 2. Jahrhunderts aber, soweit sie im Briefe zum Ausdruck kommen, sind die gänzliche Neuheit des Christentums und die naive Unbekanntheit selbst hochgestellter und gebildeter Heiden mit ihm (c. 1); das christliche Grundgefühl der Fremdlingsschaft in dieser Welt (c. 5. 6); die Allgemeinheit und Leidenschaftlichkeit des Christenhasses, worin sich Heiden und Juden die Hand reichten; die unaufhörlichen Verfolgungen, welche kein Mittel der Verleumdung, Lästerung, Verwünschung, Beschimpfung, Verraubung, Mißhandlung, Gewalttat gegen die Götterfeinde unversucht ließen, und inmitten dieser Verfolgungstürme mit ihren Feuersäulen und Tierhezen eine Standhaftigkeit, Begeisterung und Todesfreudigkeit der Christen, welche, während man sie als Übeltäter verurteilte, sich als die im Leiden Siegreichen und durch die Welterschmach Verherrlichten fühlten; das hierdurch verstärkte stolze Selbstbewußtsein, daß sie die Seele der Welt, die Erben der Zukunft seien; endlich das ungeachtet aller Unterdrückungsmaßregeln unaufhaltsame Fortwachsen der Kirche (c. 5—7. 10). Es ist ganz wie der Brief es beschreibt, der Volkshass, welcher sich wider das Christentum kehrt und, weil er nur blinder Leidenschaft oder dunkeln Instinkten folgt, keine Ursache seiner Feindschaft anzugeben weiß. Wie in der historischen Weltlage und ihrer Rückwirkung auf die Christen, so reflektirt sich das Bild des 2. Jahrhunderts in der Apologetik und der (vielleicht an Tatian sich anschließenden) Christologie des Briefes, nur daß derselbe nicht durchweg im traditionellen Jarwasser einhergeht, überhaupt keine absichtsvolle, für die Öffentlichkeit berechnete Apologetik treibt und in dem Abschnitt über die Herrlichkeit des Christenlebens dem herrschenden Weltbewußtsein und den überall in der Welt sichtbaren sittlichen Wirkungen des Christentums einen Ausdruck leiht, welcher durch das Sententiöse, Antithetische, beziehungsweise Gesuchte der rhetorischen Diktion bisweilen den Anschein einer gewissen Einseitigkeit oder Abstraktheit gibt. Das Rätsel der Polemik aber, welche über den Kultus des griechisch-römischen Heidentums nichts weiter zu sagen weiß, als daß er sinnlose Idololatrie, und von der Philosophie, daß sie nicht viel mehr als leere, läppische Gaukelei sei; welche ferner das Judentum, one des Alten Testaments und seiner Gottesoffenbarungen mit einem Worte zu gedenken, mit dem Heidentum auf völlig dieselbe Linie stellt, bleibt unerklärt, in welches Jahrhundert man auch die Abfassung des Briefes setzen wolle. Ja das Unbegreifliche würde steigen, wenn diese Polemik als bloße Fiktion, welche in der Zeit ihres eigenen Ursprungs kein denkbare Motiv für sich hatte, einem willkürlichen schriftstellerischen Interesse hätte dienen sollen.

Eigentlich Gnostisches enthält der Brief nicht. Es läßt sich auch nicht behaupten, daß er bis zur vollständigen Verwerfung des Alten Testaments fortgeschritten sei, an welches er vielmehr einzelne, freilich unbedeutende Anklänge hat (c. 2. 7). Erwägt man indes die auf kirchlichem Standpunkt unerhörte Vorstellung vom Judentum und der vorchristlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit, so kann darüber kein Bedenken sein, daß der Verfasser, gleichwie ein katholischer Marcion, solchen Kreisen nicht fern stand, in welchen die überspannte gnostische Absolutheit und Geistigkeit des Christentums Widerwillen gegen das Judentum und seine Offenbarungen weckte.

Über die schon handschriftlich nicht zweifelhafte Unechtheit der beiden Schlussskapitel (11. 12) bedarf es keiner weiteren Ausführung. Ihr Zweck sollte wol sein,

als eine Art Auslegungsnorm die anstößig befundenen freieren Äußerungen des Briefes in das Bett einer strengeren Orthodoxie zurückzuleiten.

Die älteste Druckausgabe des Briefes veranstaltete H. Stephanus (1592); eine nach der Straßburger Handschrift bedeutend verbesserte Otto (zuerst in opp. Justin. 1843; umfassender in opp. Justin. ed. 2. 1849 und in epistol. ad Diognet. Justiniani nomen prae se ferens. Lips. ed. 2. 1852). Neue textkritische Versuche von Hollenberg (der Brief an Diognet, Berlin 1853), Hefele (patr. apostol. opp. ed. 4. Tub. 1855) und Krentel (ep. ad Diognet. Lips. 1860). — Untersuchungen über Inhalt und Entstehung des Briefes von Möhler (gesammelte Schriften I, S. 19 ff. Patrologie I, S. 164 ff.); Großheim (de epist. ad Diognet. 1828); Semisch (Justin. d. Mär. I, S. 172 ff.); Otto (op. ad Diognet. 1852, p. 9 sqq.); Snöck (introd. in ep. ad Diognet. Lugd. Bat. 1861). Gegen Overbeck, resp. zur Feststellung der Abfassungszeit des Briefes: Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1873, II, S. 270 ff.); Lippius (literar. Centralblatt 1873, N. 40), Reim (protest. Kirchenzeitung 1873, S. 285 ff., 309 ff.); Gäß (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1874, IV, S. 474 ff.); Bahn (Wött. gelehrte Anzeigen 1873, III, S. 106 ff.); Harnad (patr. apost. opp. Lips. 1875, I, p. 214).

Semisch.

Dionysius von Alexandrien, der Große genannt, Schüler des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 232 als Vorstand der Katechetenschule (s. den Art. Alexandr. Katechetenschule), sodann 247 eben demselben auf dem Bischofsstuhle von Alexandrien. Wenige Tage nach der Übernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des Decius. Gleich seinem Zeitgenossen Cyprian war auch er im Falle, sich über seine Flucht, die er übrigens erst nachdem er in viertägigem Aussharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müssen, obwol sich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächst im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermanung selbst zur Umkehr zu bewegen sucht. Seine Ansicht für die mildere Disziplin hat er nicht nur durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen gesucht, sondern auch nach Euseb. Kirchengesch. VI, 46 hierüber eine Schrift *περι μεταβολας* (an Conon), und *περι μαρτυριων προς τον Λογερνον*, geschrieben. Ähnlich war seine Stellung im Streite über die Rebertaufe, da er, obwol den eigenen Grundsätzen nach auf römischer Seite, doch die Ansicht der Gegner achten und die Gemeinschaft mit ihnen nicht brechen will. Hieron zeugen seine bei Euseb. Kirchengesch. VII, aufbewahrten Briefe. Schmerzer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beschwerliche Verbannung erst nach Kephron in Libyen, dann nach Kolluthion in der Landschaft Marcotis zu ertragen, während welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Galliens Zeit gestiftet, und so ward er durch dessen Edikt nun 260 abermals frei. Doch schwerer fast als das bisher Erlebte lasteten bald auf ihm und den Christen zu Alexandrien die Drangsale des Aufrurs und Mordes, der Pest und Hungerstot, von welchen er ein sprechendes Bild (bei Euseb. Kirchengesch. VII, 22) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfen seiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erster an ein dahinsinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer bestimmter hervortretende Ziel der theologischen Entwicklung erinnert. Vom Geiste der alexandrinischen Schule hat er ein Zeugnis abgelegt, indem er den Chiliasmus, dessen bald erlöschendes Licht eben jetzt in seinem Kreise unter dem Ansehen des Neos noch krampfhaft aufblühte, siegreich bekämpfte (s. den Art. Chiliasmus). Andererseits bemühte er sich vergebens, in der Trinitätslehre so viel wie möglich die origenische Fassung beizubehalten, über welche der Streit nach außen sowie die innere Folgerichtigkeit hinausführte, und der mildere Geist, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wol zur unbestimmten Weite und schmiegsamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte sich in der Bekämpfung der sabellianischen Lehre, indem er in Briefen gegen sie sprach, zum

scharf zugespitzten Gegenätze fortreiben lassen, welcher die von Dionysius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte, vgl. Athanasius, De decr. synodii Nic. 26), daß die Gottheit zertrennt, und Christus zum Geschöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern *συγγράμματα* an Dion. von Rom die anstößigen Bilder teils umdeutete, teils zurücknahm, teils in der Unbestimmtheit Schutz suchte. Es gelang ihm, sein kirchliches Ansehen dadurch zu retten. Noch vor seinem Tode (264) hat er sich gegen Paul von Samosata wenigstens schriftlich erklärt, da ihm Altersschwäche und Krankheit die persönliche Teilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief ist aber nicht echt auf uns gekommen.

Dionysius gilt als der ansehnlichste unter des Origenes Schülern, und würdiger Sprosse der älteren alexandrinischen Schule. Er war nicht der selbständige Geist, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktischem Takte aufgefassenen Strome der Zeit, obwohl er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er ist ein höchwichtiges Kirchenhaupt seiner Zeit, von edler und versöhnlicher Haltung, wenn auch der freiere Geist des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zuteilte. Den der origenistischen Schule entstammenden Exegeten von höherer Bildung bewahrt uns die kurze kritische Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euseb. Kirchengesch. VII, 25) anstellt, um die Verschiedenheit der Verfasser zu beweisen, und in welcher wir ein heute noch nicht überlebtes Muster der Betrachtung dieser Frage sehen; vgl. Münster, De Dion. Alex. circa Apocalypsin sententia etc., Kopenh. 1826, und Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. — Frisch und farbenreich sind seine Lebensbilder und Erzählungen, blühend und schwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit ist seine ganze Darstellung. Die wenigen Reste erbaulicher Schriftbetrachtung, welche Routh (rel. sacr. II, p. 395 sq.) aus des Nicetas catena P. P. in Jobum zusammengestellt hat, und die das Gepräge der Echtheit tragen, genügen, ihn nach der Fülle und Tiefe der Betrachtung, wie dem Feuer der Rede, den ersten Homileten des Altertums zur Seite zu stellen, und enthalten Zeugnisse einer wahrhaft evangelischen Auffassung des Heilsweges.

Von den mannigfaltigen Schriften, polemischen, apokryphen, auch exegetischen und apologetischen (*μετὰ γνώσεως*, gegen die Epikuräer, in Briefen an Timotheus, woraus ein Stück in Euseb's praepar. evangel. XIV, 23 sq.) Inhalts sind leider nur Bruchteile von kleinem Umfange auf uns gekommen. Das meiste ist uns, zumal aus Briefen, von Eusebius im siebenten Buche der Kirchengeschichte erhalten. Gesammelt sind die Bruchstücke bei Gallandi, Bibl. vet. patr. etc. III, p. 481 sq.; von de Magistris, Rom 1796, Routh, Rel. sacr. II u. IV. Maii, Class. Auct. t. X. Vgl. Förster, Th., De doctrina et sententiis Dionysii Magni episcopi Alexandrini, Berlin 1865. Dittrich, Dionysius d. Gr., Freiburg 1867. Förster, Th., Dionysius d. Gr. von Alex. in Zeitschr. für hist. Th. 1871. **C. Weizsäcker.**

Dionysius Areopagita, die demselben zugeschriebenen Schriften. Dionysius, Mitglied des Areopags zu Athen, wurde nach AG. 17, 34 von Paulus zum christlichen Glauben bekehrt. Er soll (Dionys. Corinth. bei Euseb. h. eccl. 3, 9; 4, 23; Const. Apost. 7, 46) erster Bischof von Athen gewesen, und nach späterer auf das Zeugnis des Apologeten Aristides sich berufender Überlieferung in den Martyrologien ebenda als Märtyrer gestorben sein.

Auf dem Religionsgespräch, welches 533 auf Befehl Justinians zu Konstantinopel zwischen den monophysitischen Severianern und den Orthodoxen gehalten wurde, beriefen sich erstere gegen die Synode von Chalcedon unter anderen kirchlichen Autoritäten auch auf „den Areopagiten Dionysius“, und gegen den Einwand, daß weder Athanasius noch Cyrill, der sie ohne Zweifel gegen Nestorius gebraucht haben würde, Schriften unter solchem Namen kenne, behaupteten sie, daß in der Tat Cyrill sie in seinen Schriften gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia citirt habe, wie man aus dem Exemplar dieser beiden Schriften im Archiv von Alexandria sehen könne (Brief des orthodoxen Teilnehmers am Colloquium, Innocenz von Maronea, als collatio orthod. cum Sev. bei Mansi, VIII, 817 sqq., vgl. Walch, Ketzergeschichte VII, 134 ff.). Ebenso berief sich Severus

selbst (monophysit. Patriarch von Antiochien seit 513) auf den Areopagiten (ep. ad Joann. ducem bei Maji Script. Vett. Nova Coll. VII, 1, 71), nicht minder aber auch der orthodoxe Patriarch Antiochiens Ephraim (seit 526; s. Phot. Cod. 229 ed. Bekk. 255^b), und wahrscheinlich hatten um dieselbe Zeit die Schriften bereits ihren Erklärer in dem Johannes Scythopolitanus gefunden (Le Quien, Dissert. Damasc. vor den opp. Joh. Dam. I, XXXVIII^b auch in der Bened. Ausg. der opp. Dion. Areop. v. Corder. II, 419 sqq.). Die hier gemeinten Schriften eines Dionysius erscheinen so seitdem unter der Annahme, daß sie von dem athenischen Apostelschüler verfaßt seien. Es sind folgende unzweifelhaft von einem und demselben Verf. herrührenden Schriften: 1) *περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ τῶν ὁνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) 10 Briefe; ein erster nur lateinisch vorhandener an Apollonphanes rührt von einem andern Verf. her.

In der griechischen Kirche erlangten diese Schriften und zwar als die des Areopagiten, obwol es an Zweifeln hieran keineswegs ganz fehlt (s. Phot. Cod. 1 und die Scholien des Maximus im prolog. u. öfter, z. B. II, 138 sq. ed. Venet.), bald das höchste Ansehen. Maximus Confessor (s. d. Art.), der auch sonst sich mit ihrer Erklärung beschäftigte (s. dessen *de variis diff. locis SS. PP. Dionysii et Greg. ed. Fr. Oehler [Anecdota graeca I], Hal. 1857*), schrieb Scholien, welche in den Editionen mit denen des Joh. Scythopol. vermischt sind (s. da Rubens *diss. praev. der ed. Venet. I, II sqq.*); Pachymeres (13. Jarh.) paraphrasirte sie. Im Abendlande, wo zuerst Gregor d. Gr. sich auf die Hier. coel. bezieht (hom. 34 in ev. Luc.) wurden sie, seitdem Ludwig d. Fromme (827) von Kaiser Michael ein Exemplar zum Geschenk erhalten, bekannter und um so angesehener, als hier namentlich in Folge der Entdeckungen des Abtes Hilduin von St. Denys der Areopagite mit dem großen fränkischen Schutzheiligen Dionysius (nach Gregor von Tours Stifter der Gemeinde zu Paris um die Mitte des 3. Jarh.) verschmolz (vgl. den Art. Abälard I, 8). Johannes Scotus Erigena, der die Schriften mit den Scholien auf Befehl Karls des Kalen übersezte, empfing von ihnen die tiefsten Anregungen. Der Areopagite wurde Wegweiser der Mystik und der theologischen Weisheit. Die Scholastiker schöpften aus ihm und kommentirten ihn, wie Hugo von St. Victor, Albert d. Gr., Thomas, Dionysius Karthusianus u. a., und Corderius hat gezeigt, in welchem Umfang namentlich Thomas ihn verwertete. Aufs neue wurde er von den Platonikern der italienischen Renaissance geschätzt und auch anderwärts von dort gebildeten Humanisten, wie dem Engländer John Colet, Dekan von St. Pauls in London*), studirt. Freilich mußte um dieselbe Zeit die erwachende litterarische Kritik (schon Laurentius Valla, dann Erasmus) nicht bloß die Verschmelzung der beiden Dionysie aufheben, sondern auch den Schriften den ihnen umgelegten Nimbus apostolischen Altertums abstreifen (vgl. Art. Smalc. im tract. de potest. et prim. pap. p. 353). Auch katholische Theologen wie Sirmond, Vaunoi, Morinus entzogen sich nicht der Anerkennung des Tatbestandes. Während die Jesuiten Halloix und Delrio die überlieferte Ansicht zu retten suchten, welche auch noch später von Natalis Alexander, Schelstrate u. a. festgehalten wird, vermochte Dalläus (*de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignat. Ant. nominibus circumferuntur Gen. 1666*), so wenig tief auch im übrigen seine Untersuchung geht, dieselbe leicht zu widerlegen (gegen ihn J. de Chaumont). Auch der Mauriner Le Nourry (*Adpar. ad Bibl. Max. P.*) erwies ihre Unhaltbarkeit. Seitdem ist diese Frage entschieden, denn der Einfall Nestlers (Agape oder der geheime Weltbund der Christen durch Clemens von Rom unter Domitian gestiftet, Jena 1819), der in ihnen das Mysterienritual einer johanneisch-gnostischen Geheimgesellschaft finden wollte, vermochte natürlich die Echtheit im Sinne jener Tradition nicht zu retten.

1) Vgl. Jo. Coletus super opera Dionysii. Two treatises on the hierarchies of Dionysius by Colet D. D. Now first published with a translation, introduction and notes by J. H. Lupton, London 1869.

Galt es nun aus den Schriften selbst Ursprung und Zweck derselben zu erschließen, so fürte das erste bekannte Austausch derselben auf die Vermutung, daß ihre Entstehung eben durch die christologischen Streitigkeiten der griechischen Kirche veranlaßt sei (De Mourry: zur Zeit des nestor. und eutych. Streites, aber erst später bekannt geworden; De Quien, Benema: der Bf. ein Eutychianer oder Monophysit). Allein die geringen hierfür allenfalls verwendbaren Spuren vermögen in keiner Weise das Motiv für Abfassung dieser Schriften aufzuweisen. Andere dachten, wol verleitet durch eine Äußerung in der Collat. Orthod. an den bekannten Bischof Apollinaris von Hierapolis, Cave (vgl. auch Paulus in der Rez. von Engelhardt's Werk, Heidelb. Jahrb., 1825, XI) an dessen Vater, beides grundlos, doch auch Pearson (vind. Ign.) hatte an die Mitte des 4. Jahrh. gedacht. Die enge Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus konnte nicht verborgen bleiben, hatte doch schon Suidas (s. v.) gemeint, die Neuplatoniker, namentlich Proklus, hätten die Weisheit des alten apostolischen Lehrers ausgebeutet. Deshalb lag es nahe, auf Synesius (s. d. Art.) zu verfallen (La Croze, Besch. der christl. Religion in Aethiop. aus d. Frz., Danzig 1740, S. 17 ff.). Doch steht bei aller Verwandtschaft sowol der verschiedene schriftstellerische Charakter als der Unterschied in dogm. Vorstellungen entgegen. Baumgarten-Crusius wollte einen Alexandriner im Anfang des 3. Jahrh. annehmen, der die griech. Mysterien auf das Christentum übertragen und dem Gnosticismus seine mystische Religionslehre entgegengestellt habe. Aber die philosophischen und mystischen Ideen setzen, wie Engelhardt im wesentlichen richtig gesehen, die spätere Entwicklung des eigentlichen Neuplatonismus seit Plotin voraus. Indem nun aber Engelhardt namentlich auch den Einfluß des Proklus (gest. 485) glaubte voraussetzen zu müssen, bestimmte sich hiernach einerseits und nach den ersten Spuren der Schriften andererseits die Abfassungszeit. Daran haben denn die meisten neueren (Vogt, Ritter, Baur u. a.) festgehalten.

Alle diese Untersuchungen setzen aber voraus, daß der Verf., welcher ep. 7, 3 sich Dionysius nennt, auch wirklich für den Areopagiten gehalten sein wolle. Diese Voraussetzung gründlich geprüft zu haben, ist das Verdienst Sipler's. Den scheinbar unzweifelhaften Anzeigen für dieselbe stehen nämlich ebenso auffällige Umstände in der ganzen Haltung der Schriften gegenüber. In der unbefangenen Weise beruft sich der Verf. neben den heil. Schriften auf die *ἀρχαία παράδοσις* der Kirche; er citirt nicht nur den h. Ignatius, sondern auch den Philosophen Clemens (d. h. nicht den römischen, sondern nachweislich den alexandrinischen Clemens). Der von ihm hochgeehrte Lehrer ist ein in den apostolischen Überlieferungen gar nicht vorkommender Hierotheus u. a. m. Es hält in der That schwer, dem bedeutenden charaktervollen Schriftsteller eine solche Kopfsichtigkeit in der Fälschung zuzutrauen. Die wiederholte Hervorhebung des göttlichen Lehrers Paulus, des ihm und seinem geistlichen Vater Hierotheus gemeinsamen Führers zur göttlichen Erleuchtung, von welchem überdies ep. 5 ganz objektiv gesagt wird: *ὡσπερ οὖν καὶ ὁ θεὸς Παῦλος ἐγνωκέναι τὸν θεὸν λέγεται*, kann ebenso unverfänglich sein, als der Umstand, daß die Männer, an welche die Briefe gerichtet sind, zum teil den Namen apostolischer Männer tragen (Karpus, Kajus, Titus, Polykarp). In dem als Presbyter und als geistlicher Son des Bf. bezeichneten Timotheus, dem die Werke zugeeignet sind, den apostolischen Gehilfen gemeint zu sehen, ist kein Grund vorhanden. Der Polykarp des 7. Briefes wird durch nichts als der Bischof von Smyrna charakterisirt, und die wunderliche Erzählung des Briefes von der Verfinsternung der Sonne und dem Kreuzeszeichen kann nur gezwungen auf die Kreuzigungsgeschichte Jesu bezogen werden, wird vielmehr weit natürlicher mit dem Bericht Cyrills von Jerusalem an Julian und ähnlichen Erzählungen des 4. Jahrh. (Sipler, S. 88 ff.) zusammengestellt. Dennoch blieben alle diese Instanzen wirkungslos gegenüber der Hauptstelle de div. nom. 3, 2, wo der Verf. sich und Hierotheus als Zeitgenossen des Jakobus *ἀδελφότητος* und des (Apostel) Petrus bezeichnen würde, wenn nicht die Erzählung selbst es höchst wahrscheinlich machte, daß es sich hier um einen Besuch der heiligen Stätten, wie sie sich seit der feierlichen Einweihung der Kirche zu Jerusalem 336 (Euseb. de vit

Const. IV, 45) wiederholten, handelt, und der ἀδελφότητος aus einer falschen Lesung und Deutung entstanden ist (Hipler S. 60 f.). So würde nur der 10. Brief Widerstand leisten, worin dem Johannes die Befreiung aus der Verbannung auf Patmos und die Rückkehr nach Asien geweissagt wird. Hipler sieht darin ein Erzeugnis christlicher Rhetorenschule, wobei der Vf. in die Lage einer berühmten Persönlichkeit sich zurückversetzt. Man denkt aber wol besser an irgend einen (etwa durch Valens nach Athan. Tode) verfolgten Johannes, auf welchen der Vf. das Geschick des Ap. Johannes anwendet, wie er ja auch den Timotheus mit sichtlichem Anspielung auf seinen apostolischen Namensvetter mit *ιερέ τοῦ θεοῦ ἀποστολῆ* (Div. n. 11, 6) anredet. Wenn nun Hipler (S. 124) wahrscheinlich zu machen sucht, daß sich Gregor von Naz. or. 28 auf die (verlorene) Schrift unseres Dionysius von den göttlichen Hymnen beziehe, und zugleich in dieser 380 gehaltenen Rede und andern dieser Zeit angehörigen zahlreiche Verürungen mit den Ideen des Dionysius findet, wie sie in Gregors früheren Schriften nicht hervorträten, auch eine immerhin beachtenswerte Stelle des Hieronymus aus dem Jahre 381 heranzieht, so geht Ed. Böhmer (s. d. Lit.), Hiplers Untersuchungen billigend und dessen Vermutung folgend, dazu über, die Entstehungsverhältnisse genauer zu bestimmen. Er sieht in dem Priester Timotheus, an welchen die Schriften gerichtet sind, den Bruder (und späteren Nachfolger) des Bischofs Petrus von Alexandrien (373—380) und vermutet in dem Priester Dionysius (denn als solcher, nicht als Bischof erscheint der Vf.) den von Soz. 6, 31 erwähnten Abt von Rhinokolura, vielleicht sei der Hierarch (d. i. Bischof) Titus der bekannte Bischof von Bostra.

Wie dem auch sei, für eine so frühe Abfassung fällt die mit Verweisung auf das Archiv von Alexandria begründete Behauptung der Severianer, daß schon Cyrill die Schriften benutzt habe, doch sehr erheblich ins Gewicht; unmöglich würde sie nur sein, wenn wirklich, wie behauptet wird, diese Schriften die Form der neuplatonischen Philosophie voraussetzten, welche sie erst durch Proklus erhalten; indessen wenn neuerlich mit Recht darauf hingewiesen ist, wie das meiste, was bei Proklus als Zutat zur plotinischen Lehre erscheint, schon von Iamblichus gelehrt worden (Erdmann nach Kirchner), und wenn hiezu wie die triadische Begriffsentwicklung so die Theorie von den Götterordnungen gehört, wenn die emanatistische Grundanschauung wie die Idee der mystischen Rückkehr durch Reinigung, Erleuchtung und Einung schon bei Plotin ausgebildet, die Kombination der philosophischen Begriffsentwicklung mit der heidnischen Götterlehre von Porphyrius, der auch die Namen der Engel und Erzengel auf die höheren Wesensordnungen anwendete, fortgesetzt, und die Wendung zu Theurgie und Mysterienkultus als Mittel der Einung mit der Gottheit bei Iamblichus und dem Vf. der ägyptischen Mysterien völlig vollzogen ist, so dürfte jene Behauptung schwer zu beweisen sein.

Dionysius, selbst Priester, ist wie es scheint, von der religionsphilosophischen Weisheit der Hellenen erfüllt, zum Christentum herübergezogen worden, ähnlich wie der der Zeit nach nahestehende Synesius, nur entschiedener als dieser mit seiner mystischen Philosophie das kirchliche Christentum durchdringend, in welchem er die höchsten und wahrhaft befriedigenden Mysterien gefunden hat. Ein Sophist Apollonhanes (ep. 7, 2) hat ihn Vaternörder gescholten, weil er ohne Pietät das den Hellenen eigene gegen die Hellenen benutzt habe. Als seinen Lehrer feiert er den heiligen Greis Hierotheus, dessen Ausleger und Schüler er sein will, und von dessen Schriften (theolog. Elemente, geistl. Liebeslieder) er einiges anführt (die Hymnen unter seinem Namen bei Angelo Mai, Spicil. Rom. III, 704—6 lateinisch nach einer arab. Übersetzung des griech. Originals, tragen etwas andere Färbung als die Stellen bei Dion. Ar. de div. nom. 2, 10; 4, 15, ohne die Gleichheit des Verfassers irgendwie auszuschließen). Wie er dessen tiefe Erkenntnis herleitet aus der Überlieferung der heiligen Theologen, der sorgfältigen Erforschung der Schrift und daneben auch wol höherer Erleuchtung (de div. n. 2, 9), so bezeichnet er auch sonst als die Quellen dessen, was über Gott geredet werden dürfe, die heilige Schrift und die derselben entsprechende ge-

heime Überlieferung, die gewissermaßen dem himmlischen näher auf immateriellere Weise von Geist zu Geist fortgehe (div. nom. 1, 2. 4; 3, 2. 3, hier. eccl. 1, 4). Wie Porphyrius von der aus den Orakelsprüchen schöpfenden Philosophie (*ἐκ λογίων φιλοσ.*) redet, so Dionysius von der Weisheit aus der heil. Schrift, den *θεοπαράδοτα λόγια*, die auch bei der Weihe den Bischöfen aufs Haupt gelegt werden (Hier. eccl. 5, 2 u. 3, 7). Aufrichtig überzeugt von der göttlichen Wahrheit der christlichen Lehre und der göttlichen Kraft ihrer Institutionen (Mysterien), so wie er sie nach seinem mystischen Neuplatonismus auffasst, und somit auch im guten Glauben sich anschließend an die kirchlich hervortretenden Dogmen (Trinität und Menschwerdung), steht er doch nach seiner ganzen Art der Streittheologie der Zeit fern, will nicht gegen Hellenen und andere polemisieren (selbst wer den Irrtum einer häretischen Gottesverehrung wirklich widerlegt, hätte damit noch nicht erwiesen, daß es mit seiner eigenen Sache gut stehe), sondern lieber die erkannte Wahrheit so darstellen, daß sie für sich selbst zeugt (ep. 6 u. 7), überdies aber den Verirrten gegenüber der Langmut des Heilandes nicht vorgreifen (ep. 8).

In den Mittelpunkt der spekulativen Mystik des Verfassers führt der berühmte Traktat von der mystischen Theologie. In der mystischen Erhebung über alle Sinneswahrnehmung und alles distinkte Denken wird die über aller Erkenntnis liegende Einung gesucht mit dem überwesentlichen Einen, das Eintauchen in das mystische Dunkel der Unwissenheit. Die neuplatonische, der philosophischen Ausprägung nach im wesentlichen durch Plotin vollendete, Gottesidee bestimmt den Pf. zu jener Erhebung des Absoluten über jede positive Bestimmung, auch über die des Seienden, weil die höchste Ursache auch über dem Seienden ist (nicht selbst Etwas ist). Freilich muß von ihr als Ursache von Allem auch Alles bejaht, müssen in ihr alle Setzungen des Seienden gesetzt (alle Realitäten in allem Seienden von ihm ausgesagt) werden; aber zugleich im eigentlicheren Verstande auch wider verneint, weil sie über Allem ist. Verneinungen und *ἀποφάσεις* und *καταφάσεις* widersprechen sich hier nicht, weil die höchste Ursache zwar vor aller Setzung aber auch vor aller Wegnahme (*στέργσις*, Verneinung) ist. Das vermöge der übergreifenden apophatischen Theologie formell oder begrifflich absolut Leere ist doch zugleich inhaltlich oder für die mystische Anschauung das absolut Volle, das Übervolle, die absolute Finsternis ist das überleuchtende Licht. Die höchste Ursache ist zwar wie nichts Sinnliches, so auch nichts Geistiges, weder Seele noch Geist, hat oder ist nicht Vorstellung oder Verstand oder Vernunft, ja ist auch nicht Eines, Gottheit oder Güte. Gleichwol ist sie weder wesenlos noch leblos noch verstand- und vernunftlos, da auch die Verneinungen zu verneinen sind. Die kataphatische Theologie hat ihre Bedeutung in der Ableitung alles Seienden aus der ersten Ursache. Von Oben ausgehend, weil das über alle Setzung Erhabene von dem Nächstverwandten die positiven Aussagen empfangen muß, wird die kataphat. Theologie herabsteigend auf die breite Mannigfaltigkeit der Setzungen immer ausführlicher; der Namenlose wird allnamig, weil alles Seiende (und Nichtseiende) von ihm ausgesagt werden muß. In der apophatischen Theologie dagegen wird von unten, von der breiten Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge ausgegangen, die Negation beginnt bei dem am weitesten Abstehenden, die Rede aufsteigend zieht sich zusammen, bis sie endlich bei der höchsten Ursache anlangend, lautlos wird und der Geist sich ganz mit dem Unfassbaren einigt. So ist nach jener Gott in der Tat auch Sonne, Stern, Feuer, Wasser u. und alles Seiende, er ist als Ursache Alles in Allem, weil die Ursache alles in sich vorweggenommen (de div. nom. 1, 5—7); in Allen Alles und doch nicht in irgend Einem irgend Etwas (ebend. 7, 3). Nicht Alles aber ist in gleichem Grade von ihm zu behaupten und zu verneinen. Er ist in prägnanterem Sinne Leben und Gutheit als etwa Licht oder Stern, und in höherem Grade sind von ihm Zustände wie Raufsch (Pf. 78, 65 LXX) oder Bornestrafte zu verneinen, als die Aussagen, daß er aussprechbar oder erkennbar sei. In der verlorenen Schrift der theologischen Hypothesen hat Dionysius die vornehmsten Stücke der kataphatischen Theologie erörtert: wie die göttliche und gute Natur einig und dreieinig genannt werde, welches die ihm beigelegte Vaterschaft und Sontschaft sei

und was die Theologie des Geistes besagen wolle; wie aus dem immateriellen und ungetheilten Guten die inneren Lichter der Gutheit entsprossen und doch in ihm, in sich selbst und untereinander untrennbar verharrten, wie der überwesentliche Jesus substantiell wird in realer Menschheit *z.* nach den Aussprüchen der Schrift (theol. myst. 3). Daran schließt sich, als ebenjalls der kataphatischen Theologie angehörig, die uns erhaltene Schrift von den göttlichen Namen (genauer: von den geistigen Benennungen Gottes) und die (verlorne) symbolische Theologie, welche von den (in der Schrift vorliegenden) Benennungen Gottes mit den Namen sinnlicher Dinge und den anthropomorphischen und anthropopathischen Bezeichnungen handelte. Die Verusungen unseres Schriftstellers auf diese (und einige andere) uns nicht erhaltene Schriften für Fiktion zu erklären und zu behaupten, sie hätten nie existirt (Dalläus, Engelhardt u. v. a.), dazu sind wir nicht im allermindesten berechtigt. Der Vf. redet von Trinität u. s. w. keineswegs bloß in äußerlicher Accomodation an die kirchliche Lehre, sondern nimmt im guten Glauben, damit den Sinn der heiligen christlichen Überlieferung zu treffen, die Trinität auf in seine Anschauung von der sich explicirenden Gottheit, so allerdings, daß die hl. Dreiheit bereits der herabsteigenden kataphatischen Theologie (wenn auch auf höchster Stufe) angehört, das Überwesentliche, Namenlose bereits über sich hat (div. nom. 13, 3). Indem der Vater als quellartige Gottheit, Jesus und der Geist als der gottzeugenden Gottheit gottgeborne Sprossen, Blumen und überwesentliche Lichter bezeichnet werden und die Unbegreiflichkeit des ganzen Verhältnisses stark betont wird, bemüht sich der Vf. sowol das Gemeinsame des göttlichen Wesens in allen dreien als auch die jeder Hypostase in unterschiedener Weise zukommende Eigentümlichkeit, und wider sowol das innige Zueinander der drei Hypostasen als auch die Festhaltung der gottgeziemenden Unterscheidung gegen Verschmelzung zu betonen. Auf die ganze Trinität, welche ja im überwesentlichen Wesen ihre Einheit hat, sind alle jene apophatischen Aussagen, welche das Transscendiren jeder positiven Vollkommenheit (*ὑπεροχὴ ἀγαθότητος* *z.* B. Übergut *z.*) aussprechen, und alle jene kataphatischen Aussagen, welche der höchsten Ursache die dem verursachten Guten entsprechenden Qualitäten beilegen, zu beziehen; dagegen bleibt jeder Hypostase das ihr Eigentümliche und überdies bleibt gesondert das nur auf die zweite Hypostase zu beziehende Mysterium der Menschwerdung, obgleich von einer Willensbeteiligung der andern Hypostasen geredet werden kann (Myst. theol. 1, div. nom. 1, 4f.; 2, 1ff.; 3, 1; 13, 3). In dem trinitarischen Verhältnis wird bereits das Prinzip der Wesensemanationen angeschaut: alle Vatererschaft und Sohnschaft der Götter, Götter-Söhne und gottähnlichen Geister, aber auch alle menschliche geht aus von der Urvaterschaft und Ursohnschaft, die aber freilich vermöge der durchherrschenden Abstraktion auch wider als Ursachen aller Vater- und Sohnschaft nicht selbst solche sein sollen (die Ursache, der Wesensgrund des Verursachten, ist nichts von diesem selbst). Die Versuche, die christliche Trinitätsvorstellung in die Grundanschauung aufzunehmen, stehen in einer gewissen Analogie mit den neuplatonischen Versuchen, den Nus (das zweite Prinzip) wider in eine Dreiheit zu zerlegen, wie sie bereits bei Amelios, in anderer Weise bei Zamblichus, sich findet. Freilich wird es nicht gelingen, die Aussagen über die Dreieinigkeit durchaus harmonisch zu verbinden mit den sonstigen Äußerungen, in denen der Übergang von der höchsten überseienden Einheit zum All der Dinge in bald abstrakteren bald konkretern Formen dargestellt wird. Wie alle Zahlen in der Monas, alle Radien im Centrum, so erblicken wir in der Ursache des Alls alles, auch das Entgegengesetzte, auf eingestaltige, geeinte Weise (div. n. 5, 6, 7). Es kann gesagt werden, daß Gott der überseiende, indem er den Seienden das Sein schenkt, sich gleichsam selbst vervielfältige und doch zugleich er selbst bleibe, Einer in der Vervielfältigung, geeint im Herausgang auf überseiende Weise allem seienden entnommen (div. nom. 2, 11). Anderwärts wird der Übergang gemacht durch das Hervortreten des Allgemeinen, des abstrakten Seins, der abstrakten Wesenheiten (Selbstwesen, Selbstleben *z.*), an welchen teilhabend alles seiende ist (div. nom. 11, 6; 5, 5), der abstrakten Begriffe, durch welche alles seiende charakterisirt wird (ib. 5, 6), der in Gott präexistirenden schöpferischen Urbilder

(Ideen, *παράδειγματα*), welche er mit den *προορισμοί* des Paulus gleichsetzt (ib. 5, 8), und an welchen Alles je nach seiner Stufe teilhat. Das Teilhaben aller Dinge am Sein ist aber zugleich Teilhaben am Guten und Schönen, welches, wie unter sich, so mit dem waren Sein eins ist; das überwesentlich Gute und Schöne ist Ursache aller Gutheit und Schöne und alles Teilhabens am Guten und Schönen (div. nom. 4, 1 ff.), wobei aber entsprechend der Vorstellung des Teilhabens erinnert wird, daß zwischen der Ursache und dem Verursachten nicht das Verhältnis völliger Gleichheit (*ἰσότης*) stattfindet, das Verursachte zwar nach seiner Fähigkeit die Bilder der Ursachen aufnehme, aber letztere überragend bleiben (ib. 2, 8). Hier schließt sich die auf neuplatonischem Boden selbstverständliche, übrigens von den philosophisch gebildeten griechischen Kirchenvätern wie auch von Augustin gebilligte metaphysische Ansicht vom Bösen an, welches, da alles Seiende als solches gut ist, nichts Seiendes sein kann, sondern nur Privation, Mangel, Minderung des Guten, Schranke oder Defekt am Guten (do div. nom. 4, 18 ff.). Wenn daher das All auf der einen Seite erscheint als Produkt des Guten, das, wie die Sonne ohne Überlegung und Vorfaß vermöge ihres Seins alles erleuchtet, die Strahlen der ganzen Güte ausgehen läßt (div. n. 4, 1), so muß es andererseits nicht minder erscheinen als Produkt des Eindringens der differenzirenden Negation in die unterschiedslose Einheit des Absoluten, ohne welche nicht irgend etwas wäre, es also auch kein harmonisches All gäbe, die aber immer am Guten, sofern es nicht absolut gut ist, haftet, für Gott aber, sofern in ihm alle Unterschiede aufgehoben sind, nicht existirt. Gott kennt das Böse als Gutes (sofern es gut), und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes wirkende Kräfte (4, 20). Dem entspricht, daß das Universum sowohl unter den Gesichtspunkt des Bestandes in Gott als erster Ursache gestellt wird, als, in seiner Endlichkeit und Geschiedenheit von ihm vorge stellt, unter den Gesichtspunkt der Bewegung zu Gott als der Endursache hin, des Verlangens aller Kreatur nach ihrem Grunde und Ziele (div. n. 1, 5; vgl. coel. hier. 4, 1). Beide Gesichtspunkte, der der Ableitung und der Zurückführung des Abgeleiteten, spielen schon ineinander, wenn Gott als Gerechtigkeit gepriesen wird, weil er Allem nach Würdigkeit Ebenmaß und Schönheit austheilt, alles unverworren auseinander hält und die Ursache der Eigentätigkeit eines jeden ist, als Friede, weil er Vereiner von Allem, Wohlbringer der allg. Eintracht und Zusammenstimmung, Einung (und doch unter Warung der Besonderung) ist, und als Heil, weil er alles dem Schlechteren rettend entreißt. Besonders aber tritt nun in der Anschauung der Hierarchie das Ineinander jener beiden Gesichtspunkte: absteigende Ableitung der Kette der Wesen und Vermittlung zum Aufsteigen aller Dinge zur Einung mit Gott deutlich hervor. Die höchsten geistigen Einzelwesen sind gleichsam im Vorsatz der überwesentlichen Dreieit und haben von ihr und in ihr das Sein und das Gottgestaltigsein (div. nom. 5, 8). Vermöge der Strahlen göttlicher Güte bestehen alle diese intelligiblen (immateriellen) und intelligenten (jedoch auf überweltliche Art denkenden, vgl. do coel. hier. 2, 4) Wesen, haben unwandelbares Leben, rein von allem Verderben, frei von allem Fluß der Dinge: hingewendet zur göttlichen Gutheit haben sie daher Sein und Wol- Sein, und indem sie jene in sich nach Möglichkeit abbilden, sind sie sowohl selbst gutgestaltig, als sie auch denen unter ihnen (den Nächsterwandten) von dem Guten mittheilen (div. nom. 4, 1). Wenn alles Seiende je nach seinem Maße teil hat an der Vorsehung, welche aus der überwesentlichen und allverursachenden Gottheit hervorquillt, so übt immer die je höhere Ordnung dieser Geister diese Vorsehung für die folgende aus, wird für dieselbe, wie dann weiter die Engel wider für die tiefer stehenden (menschlichen) Geister, Offenbarer der Gottheit, die an sich verborgene göttliche Gutheit nach ihrem Maße ausstragend, Verkündiger des göttlichen Schweigens (*ἄγγελοι* — *ἑξαγγελειν*), welche das Geringere zum Bessern hinaufführen (ebend. 4, 2.) Dies nun der Grundgedanke der himmlischen Hierarchie, wie der Bf. seine Schrift über die höheren Geisterordnungen bezeichnet. Hierarchie ist eine heilige Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, die dem Gottartigen, soviel erreichbar, ähnlich macht, und entsprechend den ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Gottnachahmung

hinaufführt; sie wird in einer heiligen Gesetzmäßigkeit ausgeübt durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung des je niederen durch das je höhere. Die Engelwesen, welche die Stufenleiter der himmlischen Hierarchie bilden, werden von der Theologie (der hl. Schrift) mit 9 Namen genannt, welche der göttliche Hierotelest Hierotheus in 3 Triaden geteilt hat. Es sind, wenn sowol die Triaden selbst als in ihnen die einzelnen Namen in der Folge von oben nach unten genannt werden: 1) Seraphim, Cherubim, Throne; 2) Herrschaften, Mächte, Gewalten; 3) Fürstentümer, Erzengel, Engel, welcher letzte Name im weiteren Sinne auch von allen gebraucht wird (so de coel. hier. 7—9, aufsteigend: ib. 1, 2; vgl. Böhmer a. a. O. 124). Die sämtlichen Namen (alle biblisch) finden sich bereits im liturgischen Gebrauch der Kirche (Const. Apost. 7, 35; 8, 12. Markusliturgie, Cyrill v. Jerusal. s. Böhmer a. a. O. 125) im vierten Jahrhundert.

Indem sich nun an das System der himmlischen Hierarchie das der irdischen, nämlich kirchlichen knüpft, fragt sich zunächst, wie in die allgemeine religionsphilosophische Anschauung von der Kette der Wesen die von Gott herabreichen und zugleich durch ihre Vermittlung das je niedere mit dem je höheren wider verknüpfen, die Vorstellung von positiver, geschichtlich vermittelter, und durch heilige Institutionen sich vollziehender Erlösung sich einfügt. Dafür ist auf folgendes hinzuweisen. Obgleich auch das moralisch Böse in die obige allgemeine Erörterung über das Böse einzuschließen ist, wird doch darauf hingewiesen, wie der Mangel an der jedem seienden eigentümlichen guten Kraft, der sowol im Denken wie im Wollen sich zeige, nur dann nicht sträflich sein würde, wenn das Können nicht freistände, dieses aber doch von dem Geber alles guten gegeben werde (div. n. 4, 18 ff.). Gott ist nun Heil und Erlösung auch in dem Sinne, daß er nicht bloß das Seiende bewahrt davor, in's Nichts zu fallen, sondern auch, was in's Fehlerhafte ausgeglitten ist und Verringerung des ihm eigentümlichen Guten erlitten hat, wider erlöst, das Mangelnde ersetzt und die Untugend väterlich überfieht (div. nom. 8, 9). Es wird daher auch der gefallene Zustand des Menschen betont, sein Herabsinken in Unvernunft und Leidenschaft, sodas er statt des Ewigen das Sterbliche ergriffen. Hier kann der Gedanke besonderer göttlicher Heilsveranstellung einsetzen, obwol die allgemeine Anschauung des W.'s mehr dazu neigen muß, eine solche in die allgemeine Idee kosmischer Offenbarung aufzulösen. Wenn das Volk Israel allein göttlich erleuchtet wurde, die anderen Völker zu den nichtigen Göttern abirrten, so liegt das an den letzteren selbst, nicht an den Engeln, denen die Leitung der Völker übertragen ist (hier. coel. 9). Wir haben nicht ein gezwungenes Leben, andererseits aber bewirkt die freie Entscheidung der der Fürsorge der Engel anvertrauten zum Bösen nicht etwa, daß die von jenen göttlichen Lichtern ausgehende Ausstrahlung des Guten aufhört; sondern die Ungleichheit des geistigen Auges macht, daß die übervolle Lichtspendung der väterlichen Güte, sei es ganz wirkungslos bleibt, sei es nur in verschiedenen Graden aufgenommen wird. So wäre besondere Offenbarung nur das durch subjektive Empfänglichkeit bedingte Wirksamwerden, der an sich überall gleichen göttlichen Wirkung, die übrigens überall (auch im mosaischen Gesetz, und auch wo Theophanien erwähnt werden) durch Engel vermittelt gedacht ist. Dennoch wird im Anschluß an den kirchlichen Glauben und seine unter den Gesichtspunkt von Mysterien gestellten Institutionen in der Menschwerdung ein faktischer heilsgeschichtlicher Wendepunkt gesehen, wie schon das oben über Trinität bemerkte zeigt. „Jesus“ ist zunächst nach den Worten des Hierotheus die Ursache von Allem, welche Alles erfüllt und in Allem die Teile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält (div. n. 2, 10); Dionysius selbst nennt ihn der überhimmlischen Wesen überwesende Ursache (coel. hier. 4, 3); er ist, wie man sagen kann, das überwesentliche Eine selbst, aber doch, eben schon vermöge der trinitarischen Differenzierung gedacht, in seiner Hinwendung zur Weltwirksamkeit, daher bezeichnet als überwesentlicher Jesus (myst. th. 3; vgl. ep. 4), Gott Logos, überwesentlicher Logos (div. n. 2, 6), urgöttlichster und überwesentlicher Geist (*νοῦς*), der aller Hierarchie und Theurgie Prinzip, Wesen und urgöttliche Kraft sei (coel. hier. 1, 1). Die höchsten himmlischen Geister sind von ihm derart erleuchtet, es

ist ein Vorzug derselben, am unmittelbarsten der Anschauung der heiligen dreifachen Schöne und der Gemeinschaft Jesu gewürdigt zu sein (coel. hier. 7, 2). Allein es bleibt nun doch nicht bei diesem hierarchischen Hindurchwirken des Göttlichen durch alle Sphären. Die Engel sind zwar die ersten, welche in das Mysterium der Menschenliebe Jesu eingeweiht werden, und durch deren Dienst die Offenbarung davon zu uns herabkommt (Engeltätigkeit in der Kindheitsgeschichte), sowie auch der Menschgewordene sich der von ihm selbst gesetzten Ordnung unterwirft, indem er Engelweisungen empfängt, andererseits auch selbst die Rolle eines Engels ausübt, verkündend, was er vom Vater gehört. Aber es ist doch nicht bloß ein vermitteltes Hereinwirken in die Menschheit, sondern ein Hereinkommen des Überwesentlichen in die menschliche Sphäre, ein urgöttliches und unaussprechliches Mysterium der Gottgestaltung in Maria (*θεοπλαστία*, coel. hier. 4, 3; vgl. div. n. 2, 9), schlechtlin unbegreiflich und doch das Offenbarste der ganzen Theologie (offenbar, weil in die irdische Wirklichkeit tretend); er existirt oder subsistirt unter uns (und zwar als vollkommen und ohne Veränderung; *ἡ κατ' ἡμᾶς ἴησοῦ παρτελής καὶ ἀναλλοίωτος ὑπαρξίς*, div. n. 2, 3). Der Überwesentliche ist dadurch menschlich wesenhaft geworden oder in's Wesen gebracht (*οὐσίωται*, div. n. 2, 10; 2, 6; myst. th. 3, ep. 4). Betont wird dabei a) daß durch dies Eingehen in irdische Realität die Überwesentlichkeit nicht aufgehoben, überhaupt keiner Verwandlung, Veränderung, Berendlichkeit unterworfen wird (*ἀμεταβόλως*, coel. h. 4, 3, *ἀναλλοιώτως* und *ἀσυνγύτως*, div. n. 2, 10; coel. hier. 3, 3, 11 und 13), keinen Schaden leidet durch seine Entäußerung (*κένωσις* im Munde des Hierotheus, div. n. 2, 10); b) daß es wahrhaft menschliche Natur oder Substanz ist, in der er sich sein Wesen schafft, aus welcher (*ἐξ ἡμῶν*) er in der Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*, coel. hier. 3, 3, 13) gestaltet (*εἰδοποιούμενον*) wird, und ein Eintreten — nur auf sündlose Weise — in wahrhafte Teilnahme aller unserer Zustände; und c) daß er auch in unseren physischen Zuständen überphysisch (*ἐμπροσθέν*) war, in denen des Wesens überwesentlich, indem er alles Unse von uns, aber auf uns überragende Weise hatte (div. n. 2, 10). Im Kontrast der Ausdrucke sich überbietend, schildert Dionysius (ep. 4), mit Beziehung auf die wunderbare Geburt, daß von den Gesetzen der Schwere unberührt wandeln auf dem Meere (vgl. *ὑπερῶνις φυσιολογία* Jesu, div. n. 2, 9) u. a. Wunder, wie er warer Mensch und doch über die Menschheit erhaben: er war auch nicht Mensch, nicht als wäre er gar nicht Mensch, sondern als aus Menschen doch übermenschlich; und fernerhin nicht etwa göttlicher Weise (*κατὰ θεόν*) das Göttliche ausfürend, menschlicher Weise das Menschliche, sondern eines menschgewordenen Gottes neue gottmenschliche Wirksamkeit uns (in seinen Erweisungen) darstellend (*καὶ τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*). Diese in der Dogmengeschichte wichtig gewordene Wendung zeigt, daß es nicht darauf abgesehen ist, die Menschwerdung selbst zu einem Schein herabzusetzen, wenn in demselben Zusammenhang gesagt wird, für die tiefere Einsicht erhalte alles in betreff der Philantrophie Jesu positiv ausgesagte die Kraft und Bedeutung überragender Verneinung (*ὑπεροχικὴ ἀπόφασις* s. o. S. 621); vielmehr nimmt nur das Göttliche in Christus so menschliche Wirklichkeit an, daß dies Menschliche damit zugleich über sich selbst hinausgehoben und vergottet wird, eine Anschauung, welche, one sich schon in den fertigen Formeln der Streitigkeiten des 5. Jahrh's zu bewegen, von den Monophysiten in ihrem Sinne aufgefaßt wurde. Evangelium ist nun die Verkündigung, daß Gott nach seiner Güte zu uns herabgekommen und durch Vereinigung mit sich wie durch Feuer das Geinite sich veränderte, je nach der Fähigkeit eines jeden für die Vergottung; denn wie viele ihn aufnehmen etc. (Joh. 1, 12) coel. hier. 2, 2, 1. Die Menschen waren abgefallen vom waren Leben und an die böswilligen Dämonen als vermeintliche Götter hingegeben. Die herabsteigende Menschenliebe Gottes, welche auf unsündliche Weise das Unse annimmt, macht uns des Thrigen theilhaftig. Christus hat, wie die verborgene Überlieferung (die mündliche Tradirung des christlichen Bekenntnisses) sagt, aufgelöst die Macht der apostatischen Menge (d. i. der Dämonen) über uns, und zwar nicht durch einen Machtakt, sondern in Gericht und Gerechtigkeit (Jes. 9, 7), d. h. durch einen Rechtsbandel mit dem Teufel, dem

Haupt der Dämonen (schon Maximus in d. Scholien verweist zur Erklärung mit Recht auf Gregor v. Nyssa, orat. catech. 22); er hat unsern dem Tode und Verderben hingegebenen Zustand ins Entgegengesetzte umgewandelt, unser Dunkel erleuchtet, unsere Gestaltlosigkeit in Schöne umgewandelt, das Haus unserer Seele von den abscheulichsten Leiden und Befleckungen gereinigt und uns jene überirdische Erhebung (*ἀνωγειν*) gezeigt (eccl. h. 3, 3, 11). Wie das Opfer der Eucharistie uns die heilige Theurgie Jesu vergegenwärtigt (ib. 12), so erinnert auch die Salbung in Kreuzesform (ib. 4, 10) daran, daß selbst bis zum Tode des Kreuzes Jesus um unserer göttlichen Geburt (*Γεγενεσθαι*) willen sich versenkt habe vermöge eben jenes göttlichen und unüberwindlichen Herabsteigens, indem er die nach dem geheimnisvollen Wort auf seinen Tod Getauften aus der alten Verschlingung des Verderben schaffenden Todes herauszog und erneute zu göttlichem und ewigem Bestand. Alle Heilswirkung ist aber nun für den Einzelnen bedingt durch die Unterstellung unter die Weihen der kirchlichen Hierarchie, welche wie die himmlische ausgeht von dem urgöttlichen Nus als Prinzip aller Hierarchie und Gottwirkung und zum Ziel die Liebe zu Gott und Göttlichem, Erkenntnis des Seienden, Schauung, Einung und Vergottung hat. Wenn die Weihen der immateriellen Geister reine und unmittelbarere Kenntnis Gottes geben, so bedarf es für den Menschen der symbolischen Verhüllung. Die Hierarchie des alttestamentlichen Gesetzes erzog durch dunkle Bilder und Rätsel zum geistlichen Gottesdienst, und fand in der kirchlichen Hierarchie ihre Erfüllung. Diese steht in der Mitte zwischen der himmlischen und der gesetzlichen, an der Art beider partizipierend, und ist wesentlich basirt auf die Schrift (die gottgeweihten Sprüche sind die *ὄψα* unserer Hierarchie) und die auf noch geistigere Weise aber doch unter sinnlichen Symbolen sich vollziehende Überlieferung. Die Apostel müssen das Über-sinnliche in sinnlichen Bildern durch schriftliche und ungeschriebene Weihen mitteilen, nicht bloß wegen der Profanen (denen bleiben auch die Symbole unzugänglich), sondern weil unserem Standpunkt die sinnliche Vermittlung notwendig ist. In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1) die heil. Weihen, das was vollbracht wird, 2) die Weihenden, Mythen, 3) die welche geweiht werden. Die Weihen sind a) die Taufe, das Symbol der Wiedergeburt, vollzogen an denen, welche bereit sind, durch die Hierarchie zur Gottähnlichkeit sich führen zu lassen, bestehend in Reinigung und Erleuchtung (*ἁγιασμός* als Anfang aller göttlichen „*ἁγιαγωγία*“ — wie es in den Eleus. Mysterien heißt!), notwendige Grundlage für die Liebe zu Gott; b) Kommunion (*συνάξις*), Symbol dessen, daß Jesus uns seiner urgöttlichen Einheit verbinde, denn die Erleuchtung führt zur Einung, c) Salbung, wie die Kommunion vollendend (das bei allen Weihen gebrauchte Salböl *μύρον* bed. den heil. Geist). Der Stand der Weihenden besteht aus den drei Stufen: a) Hierarch (d. i. Bischof), b) Hiereus (Priester-Presbyter), c) Liturg (d. i. Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierarchie, doch hat der Mythe der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen. In der Ordnung derer, die geweiht werden (von den Priestern zur Vollendung geführt werden, one selbst zu leiten), werden unterschieden a) die untersten, welche, unter dem Liturgen stehend, erst gereinigt werden (noch nicht an der Feier der Geheimnisse teilnehmen: Büßende, Besessene, Katechumenen); c) die, welche erleuchtet werden, die christlichen Laien, von den Priestern geleitet; c) die Therapeuten, d. i. Mönche, welche durch die Hierarchie zur Vollkommenheit geführt werden, und ein ungeteiltes ganz auf das Eine gerichtetes Leben führen. Endlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (Totenbestattung) behandelt. Die Beschreibung der kirchlichen Gebräuche stimmt, abgesehen von einigen Einzelheiten, welche auf lokalen Abweichungen beruhen können, mit dem sonst für das 4. Jahrh. Nachweisbaren überein.

Die Werke griechisch zuerst Basel 1539 und öfter (de myst. theol. schon August. Vind. 1519), griech.-lat. ed. P. Vanfselius, Par. 1615. Hauptausgabe vom Jesuiten Balthasar Cordarius, Antw. 1634 (mit den Scholien des Maximus, der Paraphrase des Pachymeres u. a. Apparat), wider abgedruckt, Par. 1644,

mit vermehrtem Apparat Venet. 1755, 2 tom. Fol., auch Brixiae 1854 und in der Migneschen Sammlung. — L. G. B. Engelhardt, Die angebl. Schriften des Ar. Dion. übersetzt und mit Abh., Sulzbach 1823; (ders., De Dion. Plotiniz., Erl. 1820; De Orig. script. Dion., Erl. 1823); Baumgarten-Crusius, De Dion. Areop. Jena 1823 (opusc. theol., Jena 1836); Darbois, Oeuvres de S. Denys l'Areop. traduites du Grec avec une introduction, Par. 1845; G. A. Meyer, Dion. Areop. et mystic. s. XIV doctr. Halis 1845; Biermann, De christologia Dion. Ar., Vratisl. 1848; F. Hipler, Dionys. der Areop. Unters. 1861; (ders., De Theologia libror. etc. im Braunsberger Ind. lect. 1871 u. 1874); E. Böhmer, Dion. Ar. in: Damaris, Zeitschr. v. Giesebrecht u. Böhmer 1864, Heft 2; Joh. Niemeyer, Dion. Areop. doctr. philos. et theol., diss., Hal. 1869. — K. Vogt, Neuplatonismus und Christenth., Berlin 1836; Die Geschichten der Philosophie von Ritter und Überweg-Heinze; Baur, Dreieinigkeit etc., II, 207—262; Dorner, Entwicklungsge-
schichte II, 196—203. (K. Vogt) W. Müller.

Dionysius, der Karthäuser, auch D. Ridel, D. Leuwis oder Leewis genannt, geboren aus dem adeligen Geschlechte der von Leuwis 1403 zu Ridel, einem kleinen Orte bei Loos in der belgischen Provinz Limburg, damals zur Diözese Büttich gehörig, beehrte schon im 18. Jahre die Aufnahme in den Karthäuserorden, wurde aber abgewiesen, weil die Regel die Aufnahme vor dem 20. verbot, worauf er sich nach Köln begab, daselbst Philosophie und Theologie studirte und schon dort seine erste Schrift de ente et essentia schrieb. Im 21. Jahre trat er in die Karthause in Roermonde und blieb daselbst bis an seinen Tod im Jahre 1471, ein Muster mönchischer bis zum Cynismus gesteigerter Abtötung, ein Muster eisernen Fleißes, woraus unzählige Schriften hervorgingen; daher er sich selbst einen Mann von eisernem Kopfe und von eisernem Magen nannte, dabei sich besonderer göttlicher Offenbarungen rühmend, die ihm den Beinamen doctor ecstatiens erwarben, in seiner Zeit außerordentlich verehrt, und einen weithin reichenden Einfluß ausübend, indem Kaiser, Könige, Fürsten, Bischöfe u. a. ihn mündlich und schriftlich um seinen Rath befragten. Den Cardinal Nic. v. Cusa begleitete er 1451 während mehrerer Monate auf seinen Missionsreisen durch Deutschland und die Niederlande, bei welcher Gelegenheit er die Schrift de munere et regimine legati verfaßte, und dem Cardinal in seinen Reformationsbestrebungen mit Eifer und Freimut beistand. Er verfaßte eine Menge Schriften zur Beförderung dessen, was man damals am päpstlichen Hofe unter Reformation der Kirche verstand. Er verhinderte den Bürgerkrieg zwischen Arnold Herzog von Geldern und seinem Son Wolf und rief nach dem Falle Konstantinopels in seiner epistola ad principes catholicos zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Türken auf.

Seine Schriften, welche die Zahl von hundert übersteigen, und die er alle selbst niederschrieb, finden sich verzeichnet bei Bzovius ad a. 1471, XXI, und in des Theodorus Petrejus bibl. Carthusiana p. 50—84. Sein Hauptwerk sind die enarrationes oder commentarii zum A. und N. T., 7 Bde., Köln 1530—1536, worin von Sprachwissenschaft und Kritik so viel wie nichts zu finden; dagegen sind sie angefüllt mit Anführungen der Kirchenväter und mit mystisch-allegorischen Spielereien. Schröckh XXXIV, 117 ff. Daher Richard Simon in der histoire critique des principaux commentateurs du N. T., in Beziehung darauf, daß seine Ordensgenossen durch die Reformation zur Herausgabe dieses Kommentars veranlaßt wurden, mit Recht bemerkt, daß man andere Waffen bedurfte, um die Protestanten zu bestreiten. Dionysius war übrigens nicht in allen Punkten orthodox katholisch. Die Übersetzung seines Buches de quatuor novissimis kam in den index, weil er darin gelehrt hatte, daß die Seelen im Fegefeuer des ewigen Heiles nicht gewiß seien, welche Meinung Bellarmin de purgatorio lib. II, c. 4, bekämpfte. Er kommentirte auch den Dionysius Areopagita, Köln 1536, den Petrus L., Köln 1535, Venedig 1584, den Thomas v. Aquin u. a. kirchliche Schriftsteller. Auf Veranlassung des Nic. v. Cusa schrieb er selbst eine Widerlegung des Alkoran, welche deutsch erschien, Straßburg 1540. Sein Leben, vom Karthäuser Theodorich Voer († 1554) geschrieben, besonders herausgegeben Köln

1532, ist abgedruckt in den Act. SS. 12. März, Tom. II, fol. 245, wo noch andere Nachrichten sich finden. Solche, besonders die Offenbarungen des Dionysius betreffend, gibt auch Dorlandus im Chronicon carthusiense, Köln 1608. — S. Fabricii bibl. lat. lib. IV. Wezer und Welte.

Herzog.

Dioskur, s. Eutychanismus.

Dionysius, zubenannt der Kleine, *exiguus*, entweder von seiner kleinen Gestalt oder weil er aus mönchischer Demut sich so nannte, einer der hervorragenden und einflussreichen lateinischen Männer des 6. Jahrhunderts, war von Geburt ein Scythe, erwarb sich aber eine für die damalige Zeit nicht unbedeutende wissenschaftliche Bildung, zweifelsone in Rom selbst, wo er auch Abt eines Klosters wurde. Seine Blütezeit fällt in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Er starb i. J. 556. Er ist vorzüglich bekannt als Urheber der gemeinen christlichen Äre (s. d. Art. „Äre“) durch seinen Ostercyclus (s. d. Art. „Zeitrechnung“), wobei er eben jene Äre festsetzte, und durch seine Kanonensammlung (s. d. Art. „Kanonens- und Dekretalensammlungen“). Außerdem übersetzte er mehrere griechische Schriften 1) des Katerius *epistola paschalis*, 2) das Leben des heil. Paphomius mit einer Vorrede sie begleitend, befindlich in *Rosweydi Vitae patrum* p. 85 und bei den Holländisten vom 14. Mai, 3) des Proclus, Patriarchen von Konstantinopel, Epistel an die armenische Geistlichkeit vom Jahre 435, befindlich im *antidotum adv. haereses*, Basel 1528 und bei Harduin T. I, fol. 1722; 4) desselben Proclus, wie er noch Bischof von Cyzicus war, *laudationem in sanctissimam Θεοτόκον Mariam*, gegen Nestorius in Konstantinopel gehalten 429, wenigstens wird ihm diese Übersetzung von Vincentius Riccardus, dem Herausgeber der Werke des Proclus, Rom 1630, zugeeignet, während Garnier in seiner Ausgabe des Marius Mercator, Paris 1673, T. II, fol. 19, sie diesem zuschreibt; 5) des Gr. von Nyssa Schrift *de conditione hominis*, Köln 1537 u. öfter, besonders in den lateinischen Ausgaben der Werke Gr., aber one die *epistola dedicatoria* des Übersetzers an den Priester Eugippius, welche Mabillon in seinen *Analekten*, Paris 1677, Tom. II, veröffentlichte; 6) des Archimandriten Marcellus von Enesa *historia inventionis capitis S. Joa. Bapt.* (im Jahre 453) bei den Holländisten, Juni, IV. Tom.; 7) die Synodalepistel des Cyrillus von Alexandrien und der alexandrinischen Synode gegen Nestorius, nebst den 12 Anathematismen, befindlich im *Codex canonum Dionysianus*, Paris 1628. S. Fabricii bibl. latina lib. IV.

Herzog.

Dionysius von Korinth, wurde im Jahre 170 Bischof dieser Stadt, nach Eusebius im Chronicon, und zeichnete sich aus nicht bloß durch gewissenhafte Verwaltung seines Sprengels, sondern auch dadurch, daß er anderen Kirchen auf ihre Bitte mit Ermahnungen und Belehrungen beistand. Es waren von ihm in der alten Kirche acht sogenannte katholische Briefe bekannt: an die Kirchen in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gorthyna in Creta, Amastria in Pontus, Onossus, Rom und an eine christliche Schwester Chrysophora. Sie sind verloren gegangen; Eusebius hat davon in seiner Kirchengeschichte IV, 23 den allgemeinen Inhalt und einzelne Auszüge gegeben, welche bei aller ihrer Kürze für die Erkenntnis der speziellen Verhältnisse der betreffenden Kirchen nicht one Wert sind. Hieronymus im Katalog N. 37 erteilt ihm wegen dieser Briefe ein großes Lob.

Herzog.

Dionysius, Bischof von Rom, 259—269 (Vipsius 268 s. u.), Nachfolger des bereits im August 258 zum Märtyrer gewordenen Sixtus (Xystus) II. Schon unter dessen Vorgänger Stephanus hatte Dionysius als römischer Presbyter an dem Streit über die Kezertaufe teil genommen und in Gemeinschaft mit dem Presbyter Philemon an den alexandrinischen Bischof Dionysius (s. d. Art.) geschrieben, worauf dieser beiden widerholt, das erste Mal zur Zeit des Stephanus, das zweite Mal zur Zeit Sixtus' II., antwortete (Euseb. h. e. VII, 5). Bald nach Antritt seines Bischofsamtes erlebte Dionysius das wichtige Toleranzedikt des Gallienus und konnte die römische Kirche nach den schweren Zeiten der Verfolgung wider zu geordneten Verhältnissen führen (eine spätere Aufzeichnung schreibt ihm

die Parochialeinteilung in Rom zu). Der alexandrinische Dionysius hatte schon dem Bischof Sixtus Mitteilung gemacht über seine Bekämpfung der sabellianischen Lehre, welche besonders in der cyrenaischen Pentapolis um sich griff, und hatte ihm darauf bezügliche Lehrschriften abschriftlich mitgeteilt (Euseb. VII, 6). Seine Bekämpfung des Sabellianismus hatte ihn aber in dem Briefe an Ammonius und Euphranor (Ath. de sentent. Dion. 10. 13; vgl. Euseb. VII, 26) zu Äußerungen veranlaßt, welche den Son in die Sphäre des Geschöpfes herabzusetzen schienen. Ägyptische Geistliche, welche daran Anstoß nahmen, wandten sich deswegen an den römischen Dionysius, welcher darüber auf einer römischen Synode verhandelte (Athanas. de Synod. Ar. et Sel. 43) und eine Lehrschrift*) über das Dogma abfaßte, worin er die sabellianische Lehre so bekämpfte, daß er sich zugleich gegen antisabellianische Extreme wandte, nämlich sowohl gegen die, welche die „hehrste Verkündigung der Kirche von der Monarchie Gottes“ zerreißen, gewissermaßen drei getrennte Hypostasen spalten, als auch gegen diejenigen, welche dem Sabellianismus durch Herabrückung des Sones in die Reihe der Geschöpfe zu entgehen suchen. Das von Athanasius uns erhaltene Fragment dieser an Bischöfe, one Zweifel an ägyptische oder libyische, gerichteten Schrift (de decret. Nic. Syn. 26) stellt dem Geschaffen-, Gebildet- oder Gewordensein das Erzeugtsein oder die γεννησις des Sones gegenüber, beseitigt bereits die gegnerische Benützung der Stelle, welche wol zum Mißverständnis verleitet habe, nämlich Proverb. 8, 22 (ἐκτισε sei nicht gleich ἐποίησε, sondern bedeute: ἐλέστησε τοῖς ἐν αὐτοῦ γενεῶσιν ἔργοις), und faßt sachlich die Zeugung des Sones als eine ewige (er kann nicht geworden sein, da es sonst eine Zeit gab, in welcher er nicht war; er war aber immer, da er im Vater ist und des Vaters Logos, Macht und Weisheit, one welche Gott niemals gewesen sein kann). Dem Zerfall der Einheit in die Dreieit aber soll die Bemerkung wehren, der göttliche Logos müsse vielmehr dem Gott aller Dinge geeint gedacht werden, der heil. Geist als in Gott lebend und wohnend, die heil. Dreieit als zusammengefaßt in dem einen Gott des Alls, dem Allherrscher, wie in einer Spitze. Gleichzeitig (one Zweifel mit Übersendung dieser Schrift) schrieb Dionysius an seinen alexandrinischen Kollegen, verlangend, daß dieser sich über das ihm Borgeworfene äußern solle, was die bekannten Retractionen desselben zur Folge hatte. — Von sonstiger Beteiligung des Dionysius von Rom an den kirchlichen Ereignissen der Zeit ist uns nur noch bekannt, daß er ein Trostschreiben an die Gemeinde von Cäsarea in Kappadocien richtete, als diese durch Barbaren (die Goten e. 264) bedrängt worden war, und Abgesandte dorthin schickte, die gefangenen Christen loszukaufen (Basil. Magn. ep. 70 ed. Garn.). — Der Name des römischen Dionysius erscheint auch mit dem des alexandrinischen Bischofs Maximus (Nachfolger des Dionys. Alex.) an der Spitze derjenigen, an welche die letzte gegen Paulus von Samosata in Antiochia gehaltene Synode ihr Synodalschreiben adressirte (Euseb. h. e. VII, 30). Über die hierin liegende chronologische Schwierigkeit vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869, S. 224—231. Wenn endlich Eusebius (h. e. VII, 9) noch eines Briefes gedenkt, den der alexandrinische Dionysius an den römischen geschrieben „über Lucian“, so könnte man an den bekannten antiochenischen Presbyter und an dessen Beziehungen zu Paul von Samosata (Theodoret, h. e. I, 4) denken. — Vgl. P. Coustant, Epist. Rom. Pontif. I (unic.) p. 270 sqq.; Routh, Reliquiae sacrae III, p. 371—403 der ed. 2^a; Dorner, Entwicklungsgeschichte x. I, 748—752.

28. Müller.

Dippel (Joh. Konrad, „Christianus Democritus“) stellt uns ein eigen- tümliches Gemisch von Mysticismus und Rationalismus, von Pietismus und Tri-

*) Weher Meander I, 2 S. 1045 und nach ihm Dorner wissen, daß sie ἀναγοράς hiß, ist mir unbekannt; auch κατὰ τῶν τὰ Sabellion δοξαζόντων (Lipsius) ist, wie die Stellen Athanas. de sent. Dion. 13 u. de decr. Nic. Syn. 26 zeigen, nicht Titel, sondern gehört zur Inhaltsangabe.

bolität der Gesinnung dar. Geboren den 10. August 1673 auf dem Schlosse Frankenstein bei Darmstadt, wohin sich sein Vater, ein Prediger, vor dem Kriege geflüchtet hatte, zeigt er schon als Kind einen seltsamen Hang zu religiöser Grübeleien, sodass er als neunjähriger Knabe mit seinem Katechismus zerfiel. In einem Alter von noch nicht 16 Jahren bezog er die Universität Gießen, wo er das Wissen sämtlicher Fakultäten in sich aufzunehmen den Mut hatte; durch unzeitiges Lob seiner Lehrer verdorben, hielt er sich für ein Universalgenie. Bei den damals heftig entbrannten Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Pietisten schlug er sich zu den erstern und legte seinen Antipietismus durch ein wüstes Renommistleben an den Tag. „Ich frequentirte“, sagt er selbst, „den Pietisten zu Trutz, alle lächerlichen Gesellschaften, Fechten und Springen, in Summa, ich zeigte auf alle Weise, dass ich echt lutherisch wollte bleiben und durch ein eingezogenes Leben mich keiner Kezerei verdächtig machen“. Und doch — „suchte er Nachts durch Beten und Singen das dem Himmel wider abzukaufen, was er am Tag gesündigt“, würde aber, wenn ihn jemand über dem Beten überrascht hätte, „sich so geschämt haben, als habe er sich über den größten Lastern ertappen lassen“. Im Jahre 1693 disputirte er — merkwürdig genug — „De Nihilo“, ward Magister der Philosophie und begab sich nach Wittenberg. Als er aber daselbst bei Dr. Hanneken eine kalte Aufnahme fand, wandte er sich nach Straßburg, in der Absicht, den dort durch Spener erweckten Pietismus niederzukämpfen. Dabei hielt er Vorlesungen über Astrologie und Chiromantie, predigte auch, nicht ohne Beifall, schändete indessen seinen Beruf durch ein wüstes, unordentliches Leben; er musste, theils Schulden halber, theils weil schwerer Verdacht auf ihm ruhte, an der tödtlichen Verwundung eines seiner Landsleute teilgenommen zu haben, die Stadt räumen. Nachdem er sich längere Zeit als Abenteuerer umhergetrieben, trat er im Jahre 1698 unter dem angenehmen Namen Christianus Democritus mit einer Schrift hervor, in welcher er die früher von ihm verteidigte orthodoxe Kirchenlehre mit den schärfsten Waffen und in gehässigem Tone angriff. Sie führte den Titel: *Papismus Protestantium vapulans* oder das gestäubte Papsttum der Protestirenden; nachdem er schon ein Jahr zuvor in der Schrift: *Orthodoxia Orthodoxorum* „die verkehrte Wahrheit und wahrhafte Lügen der unbesonnenen Lutheraner“ bestritten hatte. In beiden Schriften verwirft er die Inspiration der Bibel, die Wirkung der Sakramente (Beichte und Absolution nannte er „Gaukelspiel und Priesterbetrug“), besonders aber griff er die Grundlehre des Protestantismus, die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben an das stellvertretende Leiden und den Tod Christi an. Diesem Opfertode stellte er eine Selbstaufopferung des Menschen entgegen, zu welcher der Tod Jesu uns ermuntere. Ebenso redet er im Gegensatz gegen das äußere, geschriebene Wort von einem inneren, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgeflossenen, in dem Herzen des Menschen wirkenden Worte Gottes. — Dippels Schrift wurde mit Beschlagnahme belegt und rief verschiedene Widerlegungen hervor, gegen welche Dippel dann wider replizirte, in seiner Schrift: „Wein und Öl in die Wunden des gestäubten Papstthums“ (1699). Von allen Seiten verfolgt, fürte er von nun an ein unstätes und flüchtiges Leben; am häufigsten hielt er sich in Gießen, Darmstadt und der Umgegend auf. Nach verunglückten alchymistischen Versuchen, wobei sein Vermögen im Rauch aufging (er besaß ein Landgut), begab er sich nach Berlin, wo er, trotz der gemachten Erfahrungen, die Alchymie forttrieb, und wie es schien mit etwas größerem Glück, indem er ein animalisches Öl (*Oleum Dippelii*) entdeckte; auch wird er als der Erfinder des sogenannten „Berlinerblau“ bezeichnet. Seine Schrift: „Gedanken über den Bericht eines schwedischen Theologen von den Pietisten“, worin er den Hofprediger Meyer und dessen Schwager, den schwedischen Minister, angriff, zog ihm auf Ansuchen Schwedens eine Verhaftung zu, aus der er jedoch nach gestellter Kaution wider entlassen wurde. Er verließ Berlin heimlich und entkam nach Frankfurt a. M. Dann begab er sich nach Amsterdam und erhielt in Leyden den Doktorgrad der Medizin. Ein von ihm herausgegebenes Pamphlet: *Alea belli Muselmannici*, Amst. 1711, verursachte seine Vertreibung aus Holland. Er ging nach Altona, wo er den Titel eines dänischen Kanzleirates

fürte. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Unkluge Äußerungen über die dänische Regierung zogen ihm neue Gefangenschaft zu. Er wurde in Ketten nach Kopenhagen und dann auf die Insel Bornholm gebracht; erst nach siebenjähriger Gefangenschaft ward er auf Fürbitte der Königin von Dänemark freigelassen und ging nach Christiansstadt. Im Jahre 1727 kam er nach Stockholm, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme am Hofe fand und sogar Aussicht erhielt, erster Bischof der Landeskirche (Erzbischof von Upsala) zu werden. Allein auch hier stand ihm seine Heterodoxie im Wege. Seine Schrift: „Der von den Rebellen der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi oder Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen“, die er handschriftlich cirkuliren ließ, und worin er dieselben Irrtümer, wie im „gestäubten Papsttum“ vortrug, zog ihm eine Verfolgung von Seiten der schwedischen Geistlichkeit und Landesverweisung zu. Bei krankem Leibe mußte er im Dezember 1729 seine Verbannung antreten. Widerum an verschiedenen Orten umhergetrieben, fand er auf dem Wittensteinischen Schlosse Werleburg, dem allgemeinen Zufluchtsort der von den Landeskirchen verfolgten Schwärmer, ein Asyl. Trotz seiner Weissagung, daß er bis zum Jahre 1808 leben werde, starb er an einem Schlagfluß den 25. April 1734. Das Jahr vor seinem Tode hatte er noch die Hauptsätze seines Systems herausgegeben in seiner „Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Democriti“, abgedruckt und widerlegt in der Konzilschen Fortsetzung der Reinbeck'schen Betrachtungen über die Augsb. Conf., Thl. V, S. 447 ff. — Einen ziemlich panegyrischen Lebensbeschreiber fand der Verstorbene an dem Arzte Christian Gottlieb Aærmann, der dem, wie er meinte, „verkauften Reformator“ in einer Biographie (1781) ein Denkmal setzte, worin er ihn sogar Luthern an die Seite stellte; doch tadelt auch er an seinem Helden die Selbstüberschätzung und die Heftigkeit, womit er seine Gegner behandelt. Die Nachwelt hat weniger günstig über ihn geurteilt. Dippel ist weder ein reiner, noch ein origineller Repräsentant einer theologischen Geistesrichtung, wie etwa Jakob Böhme. Es durchkreuzen sich bei ihm die verschiedensten Elemente, und die Unruhe und Eitelkeit seines Wesens mußte jedenfalls nachteilig auf die Gestaltung seines theologischen Systems einwirken. — Dippel hat auch geistliche Lieder verfaßt, von denen Knapp in seinem Liederschatz das eine: „O Jesu, sieh darein“ mitgeteilt hat. Vgl. außer der angeführten Biographie von Aærmann: Hoffmann, S. W., Leben und Meinungen J. C. Dippels, Darmst. 1783; Abelung, Geschichte der menschl. Narrheit, Thl. I, S. 314 ff.; Strieder, Hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd., S. 89—135 (wo ein Verzeichnis der Dippelschen Schriften); Wald, Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. I, S. 764 u. 765, Thl. II, S. 721—755; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reform. VIII, S. 305 ff. Hagenbach, Kirchengesch. d. 18. u. 19. Jahrh. I, S. 164 ff.; Br. Bauer, Der Einfluß des engl. Quäkertums auf die deutsche Cultur, Berl. 1878, S. 38 ff.; Allg. deutsche Biographie, 5, 249. Über seine Lehre: Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 473 ff.

Hagenbach† (G. Plitt).

Diptychen (*διπτυχα*, tabulae bipartitae, Buch oder Schreibtafel mit zwei Blättern, zuweilen aus Gold und Silber, häufiger aus Elfenbein oder kostbarem Holze verfertigt) hießen im christlichen Altertum die Namenregister der lebenden und verstorbenen Personen, für welche in dem der Konsekration vorangehenden Gebete namentlich gebetet wurde. Auf das erste Gebet im Messkanon, daß Gott die Opfergaben, d. i. die Elemente des Abendmals wider als Opfer annehmen und segnen möge, folgt nämlich dort das Memento etiam Domine famularum famularumque tuarum N. N., bei welcher Stelle der Priester gegenwärtig, wenn es verlangt ist oder nach eigenem Willen, die Namen bestimmter Personen leise nennt oder auch nur denkt, für welche er die Messe liest, während im Altertum diese Namen entweder von ihm selbst oder dem Diakon aus jenen Diptychen laut vorgelesen wurden. Schon Celsus macht die Diptycha der christlichen Presbyter namhaft und Daniel, Cod. liturg. Eccl. un. Tom. IV, p. 30 vermutet, daß dieselben im Zeitalter des Marc. Aurel. aufgefunden seien, als die Sal der Märtyrer anwuchs, p. 361, 413. Verzeichnet waren in der Regel zunächst die Personen, welche nach uralter Sitte das erforderliche Abendmalsbrod nebst dem Wein

in die Kirche mitgebracht hatten, weshalb Papst Innocenz I. in der Ep. ad Decent. c. 2 zur Rechtfertigung der durch den Canon Missae festgestellten Praxis schreibt: Prius sunt oblationes commendandae et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur. Dieser ursprüngliche Sachverhalt läßt sich noch heute an dem vollständigen Texte des angeführten Memento erkennen, welcher lautet: M. Domine fam. N. N., pro quibus tibi offerimus vel — qui offerunt hoc sacrificium laudis. Nächst diesen Personen aber hatten gemeinlich trotz großer Verschiedenheit der Diptychen im einzelnen auch andere, die sich sonst als Volkstäter der Kirche, Erbauer von Gotteshäusern, Lehrer und Vorsteher um die Kirche verdient gemacht, der Papst, Kaiser, Fürsten, Bischöfe, Metropolitane und Patriarchen (s. August. Denkw. XII, S. 303—312) und wen die Kirche öffentlich ehren wollte, Anspruch darauf, in die Diptychen eingetragen und im Gebete genannt zu werden. So verlangte das Volk, um seine Verehrung für die 4 ersten allgemeinen Konzilien und Papst Leo an den Tag zu legen: Quatuor Synodos diptychis, Leonem episcopum Romanum diptychis! und bis ins 12. Jahrhundert enthielten die Diptychen auf der einen, für die Verstorbenen bestimmten Tafel die Namen aller der Bischöfe, deren Gedächtnis man besonders in Ehren halten zu müssen glaubte, auf der anderen etwa die Namen des Regenten, der Prinzen und anderer um die Kirche verdienter Personen. Und wie es einerseits ein sicheres Zeugnis für die Rechtgläubigkeit jemandes war, wenn sein Name in die Diptychen eingetragen wurde, so galt es andererseits für gleichbedeutend mit Exkommunikation, wenn man ihn aus denselben strich. Mehrere Bischöfe der armenischen Diptychen sind aus denen der griechischen Kirche ihrer monophysitischen Lehren wegen gestrichen. — Beide, die griechische und die armenische Kirche, haben den Gebrauch der von dem Diakon zu rezitierenden Diptychen bis heute beibehalten, während in der abendländischen Kirche das laute Nennen einzelner Namen bereits seit dem 12. Jahrhundert außer Gebrauch gekommen zu sein scheint, nach einer Bemerkung im Missale des Pamelius zunächst wol so, daß man nur in allgemeinen Worten der auf dem Altar niedergelegten Diptychen Erwähnung tat. Der gegenwärtige usus der römischen Kirche ist oben angegeben, und das Missale Rom. schreibt nur vor, daß der Liturg eine kleine Pause mache, während deren er im Stillen derjenigen Personen gedenkt, welche er in seine Fürbitte einschließen will. Die sog. Commemoratio pro vivis lautet: Memento, Domine, famulorum f. t. N. et N. (jungit manus et orat aliquantulum, pro quibus orare intendit) et omnium circumstantium . . . pro quibus tibi offerimus vel qui, wie oben.

M. Gerold.

Dißkob, s. Hildegard.

Disciplina Arcani, s. Arkan-Disziplin.

Discretionsjar heißt der statlich festgestellte Termin, mit welchem die Freiheit des Konfessionswechsels beginnt. Da die ältere Weise, auf individuelle Entscheidungsfähigkeit des Übertretenden zu sehen, viele Streitigkeiten veranlaßte, so schlug das Corpus Evangelicorum durch Conclusum vom 14. April 1752 vor, reichsgefeslich das vollendete 14. Lebensjar als Discretionsjar anzunehmen: was zwar am Reichstage ohne Erfolg blieb, aber auf die partikuläre Gesetzgebung eingewirkt hat. In Preußen, Württemberg, Hannover, Mecklenburg, Nassau, Lippe, Oldenburg, Hesse Darmstadt, wurde das 14., in Baden das 16., in Kurhessen das 18., in Bayern, Sachsen, Sachsen-Weimar das 21. Jar als Discretionsjar fixirt. Nachweisungen bei Richter-Dobe, Kirchenrecht Aufl. 7, § 265, Not. 3, 8.

Mejer.

Dispensation ist im allgemeinen die vom Gesetzgeber in einem besonderen Falle genehmigte Ausnahme einer gefeslichen Regel. Die aufsehende Regierungsgewalt duldet nicht, daß von dieser Regel abgewichen werde, sondern sorgt dafür, daß die Abweichung bestraft, bezw. sonst zu ihren rechtlichen Konsequenzen gezogen wird. Hier kann nun aber, sobald es nicht eine Verfassungsverletzung gilt, der Souverain eine relaxatio legis verfügen, d. h. für den konkreten Einzelfall, sei es die urteilende Anwendung, sei es die exequierende Aufrechthaltung des

Gesetzes, ausschließen; ersteres z. B. bei Niederschlagung von Strafprozessen, bei Ehedispenfen, bei Ertheilung von *venia aetatis*, letzteres bei Begnadigungen und Moratorienerteilung. Beides ist dem Wesen nach Dispensation. Da es die Rechtsregel selbst hierbei untangirt läßt, so bedarf es für die Dispensation nicht der Gesetzesform, sondern es genügt die einer bloßen Verordnung, sei es des Souverains selbst, sei es der mit Dispensationsbefugnis von ihm ausgestatteten Behörde. Zuweilen ist er positiv in Handhabung dieses Rechtes beschränkt.

In der Kirche, als religiöser Genossenschaft, bildete sich früh eine feste Ordnung der Gemeinschaft. Wer diese verletzte und dadurch mit der Kirche zerfiel, konnte erst nach genügender Reue wider mit ihr versöhnt werden. Es wurden die aus der Übertretung des Gesetzes hervorgehenden Nachteile erlassen vermöge brüderlicher Milde *συγγνώμη, συμμαχία, φιλανθρωπία, οίκονομία* — *remissio, venia, clementia, miseratio, dispensatio*; vgl. Suicer, *Thesaurus eccl. s. v. οίκονομία*. Dagegen hielt man es nicht für zulässig, schon im voraus die Übertretung einer kirchlichen Ordnung zu erlauben (c. 41, Can. I, qu. I, c. 7, 14. Can. I, qu. VII. Innocent. I. a. 414 u. a. m.). Nachdem aber das kanonische Recht in alttestamentlicher Weise durch viele und strenge Gesetze ausgebildet worden war, ergab sich das Bedürfnis von Relaxationen. In derartigen schwierigen Fällen, namentlich in Ehesachen, fragte man in Rom an und erhielt die Bewilligung. Daraus entwickelten die römischen Bischöfe für sich ein eigentliches Dispensationsrecht. Innocenz III. deklarirte darüber: *Nos secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare* (c. 4. X. de concessione praebendae [III. 8], verb. c. 15. X. de temporibus ordinat. [I. 11] a. 1211 a. E.: *dispensationem a canone ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere*). Diese Machtvollkommenheit des Papstes rief zwar den Widerspruch einzelner Bischöfe und Synoden hervor, welche ein gleiches Recht für sich in Anspruch nahmen (m. f. darüber, wie über die Geschichte der Dispensationen überhaupt, Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II, lib. III, cap. 24—29*), die sittlichen Bedenken dieser Praxis, welche einen immer weiteren Umfang gewonnen hatte, wurde aber weniger gerügt. Um so entschiedener griff Luther diese an: „Wollte Gott, daß Alles, was man zu Rom muß kaufen, und den Geldstrick, das geistliche Gesetz, lösen, daß ein jeglicher Pfarrherr dasselbe ohne Geld möchte tun und lassen; als da sind: Ablass, Ablassbriefe, Butterbriefe, Messbriefe, und was der Confessionalia oder Büberei mehr sind zu Rom, da das arme Volk mit wird betrogen und um's Geld gebracht“ (Werke von Walch Bd. X, S. 631). Die Beschwerden der deutschen Nation über den römischen Stuhl drangen auch wiederholtlich auf Abstellung der Mißbräuche, sodas die Kurie sich um so weniger derselben entziehen konnte, als selbst die im J. 1538 von Paul III. niedergesetzte Kommission der Kardinäle sich in solchem Sinne aus sprach: „*Alius abusus magnus et minime tolerandus, quo universus populus Christianus scandalizatur, est ex impedimentis quae inferuntur episcopis in gubernatione suarum ovium, maximo in puniendis scelestis et corrigendis. Nam primo multis viis eximunt se mali homines, praesertim clerici, a jurisdictione sui ordinarii: deinde, si non sunt exempti, confugiunt statim ad poenitentiarium, vel ad datariam, ubi confestim inveniunt viam impunitati et, quod pejus est, ob pecuniam praestitam; hoc scandalum, beatissime pater, tantopere conturbat christianum populum, ut non queat verbis explicari*“ (Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini amplissima, Tom. II, pag. 601*). Hinsichtlich der einzelnen Dispensationsfälle wurde man jetzt strenger, das Prinzip selbst aber blieb unangetastet, nachdem die antipäpstliche Ansicht der spanischen und gallikanischen Bischöfe auf dem tridentinischen Konzil zurückgewiesen war (s. Sarpi, *Historia Concilii Tridentini* [ed. Amstelod. 1622, 4^o], lib. VIII, pag. 788, 789, 872; v. Wessenberg, *Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Konstanz 1844, Bd. IV, S. 182* folg.). Das Tridentinum bestimmt, Dispensationen sollen nur aus genügenden, sorgfältig ermittelten Gründen und unentgeltlich erteilt werden („*Quodsi urgens instaquet ratio et maior quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a qui-*

biscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur“. Sessio XXV, cap. 18 de reform., verb. Sessio XXII, cap. 5 de reform.). Bisher häufiger erteilte Dispensen wurden beschränkt, wie in Ehefachen (Sessio XXIV, cap. 4, 5 de reform. matr.), bei Promotionen (Sessio VII, cap. 11, 12 de reform.), wegen der Residenz und des Genusses der Früchte von einer Stelle in absentia (Sessio VI, cap. 2 de reform., verb. Sessio XXIII, cap. 1 de reform.) u. a.

Das Recht zu dispensiren hat zuvörderst der Papst in allen Fällen, welche nicht durch das jus divinum normirt sind, da er im Gebiete desselben nur interpretiren darf; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. dispensatio nr. 19, 20 und Citate daselbst. In der Glosse zum c. 2, Can. XV, qu. VI heißt es darüber: „Dico, quod contra jus naturale Papa potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei, tamen contra Apostolum dispensat“. Die römischen Dispensen erteilt in offenkundigen Fällen die Dataria, in geheimen und in foro conscientiae die Pönitentiaria. Die Bischöfe dispensiren in denjenigen Fällen, welche ihnen durch die canones ausdrücklich zugewiesen sind (Ferraris a. a. O. Nr. 25). Dazu gehört auch die Dispensation von ihren eigenen Verordnungen (Benedict XIV., De synodo dioecoesana lib. XIII, cap. 5, § 7 seq.; Ferraris a. a. O. Nr. 91 seq.). Ferner in den Fällen, welche die päpstlichen Quinquennalfakultäten (s. d. Art.) ihnen übertragen. Außerdem wird angenommen, daß, wenn der Papst nicht erreichbar ist, der Bischof dispensiren dürfe (Casus papales superveniente impedimento adeundi Papam sunt episcopales. Ropp, Die katholische Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 256). Ebenso in dringenden Fällen, wo Gefahr im Verzuge ist, wo das Gewohnheitsrecht für den Bischof spricht, wenn es zweifelhaft ist, ob es überhaupt einer Dispensation bedürfe (Ferraris a. a. O. Nr. 27—29). Der bischöfliche Generalvikar bedarf, um dispensiren zu können, einer besonderen Vollmacht (c. 4 de procuratoribus in VI. [I. 19] Con. Trid. sess. XXIV, c. 6 de reform.). Das Kapitel oder der Kapitularvikar dürfen sede vacante in den Fällen, welche selbstständig dem Bischofe gebühren und nicht päpstlich verliehen sind, Dispensen erteilen.— Die Wirkung der Dispensation bestimmt sich nach der Besonderheit der Umstände und dem Inhalte der erteilten Lizenz oder Absolution (Ferraris a. a. O. Nr. 31 seq.).— Man unterscheidet die dispensatio justitiae und gratiae (in forma gratiosa), je nachdem eine streng juristische Prüfung der Erteilung vorangehen muß oder nicht. Außer Thomassin s. noch Phillips Kirchenr. Bd. 5, S. 147 fg., Bd. 7, S. 74 fg.; Vernis im Archiv. f. kath. Kirchenr. Bd. 1, S. 577 fg.; Mejer, Kirchl. Zeitschr. 1854, S. 381; 1855 S. 283, 340; Wöler, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste, Nördlingen 1878.

In der evangelischen Kirche ist von Anfang an die Dispensation ihrem Begriffe nach strenger aufgefaßt und beschränkt worden. Indem man die gesetzliche Freiheit so weit ausdehnte, als tunlich schien, blieb für die Anwendung von Dispensationen nur ein verhältnismäßig geringer Raum. Die Reformatoren unterließen nicht, den Unterschied göttlicher und menschlicher Anordnungen dabei ins Auge zu fassen und die Unstatthaftigkeit einer Dispensation von den ersteren auszusprechen. Die Erteilung der Dispensation wollten sie durch die Pfarrer in Gemeinschaft mit der Obrigkeit bewirkt wissen. So erklärt sich Luther in der oben mitgetheilten Stelle, worin zugleich die Notwendigkeit ausgesprochen ist, die gesetzlichen kanonischen Verbote zu modifiziren (Werke von Walch Bd. X, S. 361). Daß aber die Lösung von den auch nur menschlichen Satzungen nicht willkürlich durch den Einzelnen bewirkt werden solle, wurde zugleich mit ausgesprochen. So sagt Melancthon de conjugio „Sciant omnes gubernatores discrimen prohibitionum divinarum et humanarum. Divinae nequaquam solvi humana auctoritate possunt. Sed interdum probabilis ratio incidere potest, quare humanae prohibitiones laxentur, quod tamen circumspicte fiat per pastores et magistratus, non privata auctoritate“ (vgl. J. H. Böhmer, Jus ecclesiast. Protest. lib. IV, tit. XIV, § XLIV seq.; Heffter, Die Erbfolgerechte der Mantelkinder, Berlin 1836, S. 123 folg.). Das Recht zu dispensiren ist in der evangelischen Kirche auf

die Obrigkeit, die Landesherren, übergegangen, indes nur wenige Dispensationen pflegen sich die Landesherren zu reserviren, die meisten erteilen im Auftrage und im Namen des Landesherren die Konsistorien und die diesem untergeordneten Superintendenten, einzelne auch das Kultusministerium und die landesherrlichen Administrativbehörden. Die Verteilung selbst beruht auf der partikularen Gesetzgebung, welche infolge der in neuester Zeit der Kirche zuerkannten größeren Selbständigkeit mancherlei Veränderungen erfahren hat. Wenn der Landesherr selbst einer kirchlichen Dispensation bedarf, so pflegt er sich besondere Gutachten deshalb einzuholen (Cichorn, Kirchenrecht Bd. II, S. 65, verb. G. L. Böhmer, Principia juris canonici § 224). Über das evangel. Dispensationsrecht s. J. H. Böhmer, Diss. de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis, Halae 1722, 4^o, wiederholt in seinen Exercitationes ad Pandectas, Tom. I, exercit. XIII, p. 481 seq.

Mejer (G. S. Jacobson †).

Doctor theologiae, s. Grade, theologische.

Doktrinarier, eine Frucht des durch die Reformation innerhalb der katholischen Kirchen angefachten Lebenstriebes und Eifers. Es gibt deren zwei Arten, die unter sich nur in unbedeutenden Dingen sich unterscheiden. 1) In Frankreich, doctrinaires, pères de la doctrine chrétienne, Väter der christlichen Lehre, gestiftet 1592 durch César von Bus, Priester und Domherr in Cavaillon, der sich bereits als eifriger Seelsorger und Prediger bekannt gemacht hatte. Das Lesen des römischen Katechismus erweckte in ihm den Gedanken, eine Kongregation zu gründen, um diesen Katechismus dem Volke einzuprägen. Er verteilte den katechetischen Stoff in verschiedene Teile, die er die kleinere, die mittlere, die große Lehre nannte, sammelte um sich einige junge Geistliche, denen er Anleitung zum Unterrichte in der sogenannten kleinen Lehre gab: schickte sie auf die Straßen und Kreuzwege und trug ihnen auf, jedermann, der ihnen begegnete, zu katechisiren. Er selbst lehrte in den Kirchen und in den Häusern, indem er zuerst die mittlere, darauf die große Lehre vortrug, um auch die Gehilbeten anzuziehen. Als noch mehrere Gehilfen hinzugekommen, versammelte er alle in l'Isle in der Graffschaft Venaisin 1592; da wurde beschlossen, in dieser Gegend solche Übungen anzustellen, und zwar zunächst in der Hauptstadt Avignon, und den Papst Clemens VIII. um seine Einwilligung zu ersuchen, die one Schwierigkeit erteilt wurde, worauf 1597 die eigentliche Bestätigung der Kongregation erfolgte. Die Doktrinarier fanden überall vielen Beifall und verbreiteten sich in Frankreich, obgleich es an inneren Bemüßnissen nicht fehlte; die seit 1616 eingeführte Verbindung mit den Somaskern hörte 1651 nach mannigfaltigen Reibungen wider auf, und es ereignete sich dabei, daß Innocenz X. eine Bulle vom J. 1651 annullirte, indem er als Grund angab, daß sie ihm durch List entrisfen worden sei.

2) In Italien. Padri della dottrina christiana, gestiftet durch den mailändischen Edelmann Marcus de Sabis Cusani in Rom 1562, um dem Volke und besonders auch den Kindern den Katechismus einzuprägen; die Gesellschaft, worunter eine zeitlang César Baronius, der berühmte Kirchengeschichtschreiber, durch seine Tätigkeit hervorleuchtete, verbreitete sich auch auf dem Lande; die Ausbreitung nahm besonders zu, seitdem Pius V. alle Pfarrer mit der Stiftung solcher Bruderschaften beauftragte. Sie gaben sich darauf eine eigene Verfassung. Daß diesen Vätern der christlichen Lehre keine zuweit getriebene Ausbildung des Wissens vorgeworfen werden kann, beweist die Verordnung bei Helgot IV, S. 251, daß die Laien unter ihnen, wenn sie nicht lesen können, nur verbunden sind, den Rosenkranz zu beten (anstatt des Lesens des Breviers, welches diejenigen treiben, welche lesen können). Die meisten Doktrinarier finden sich in Rom, einige auch an andern Orten Italiens. Vergl. über beide Abteilungen der Doktrinarier Helgot IV, S. 232—252.

Dobanim (דובנין) werden in der Wölkertafel Gen. 10, 4 als ein von Javan, d. h. von den Griechen (Soniern), abstammendes Volk genannt, was nach der geographischen Anordnung der Wölkertafel nichts anderes besagt, als daß die Dobanim in der Nachbarschaft der Griechen zu suchen seien. A. a. O. lesen fast alle he-

bräiſchen Handſchriften, Targ., Beſch., Vulg.: Dodanim, während Sam., LXX (Ρόδοι) und in der Parallelſtelle 1 Chron. 1, 7 faſt alle hebräiſchen Handſchriften leſen Rodanim (רודנים, LXX Ρόδοι); ſ. über die verſchiedenen VVA.: J. D. Michaelis, Spicilegium geographiae Hebraeorum Thl. 1, 1769, S. 114—123; de Roſſi, Varias lectiones zu 1 Chr. 1, 7 (1788).

Als Söhne Javans werden a. a. D. überhaupt genannt: Eliſcha und Tarſchiſch, Kittim und Dobanim. Von ihnen läßt ſich Tarſchiſch ſicher als Tarteffus in Spanien beſtimmen, und Kittim iſt Bezeichnung der Cyprier (Kition), anderwärts auch in weiterem Sinne der Bewohner Cyprens und der umliegenden Inſeln. Unſicher bleibt, ob unter Eliſcha der Peloponnes (= Elis, ſo Voſart) oder die Aolier (= Αἰολεῖς oder Αἰολεῖ, ſo nach Joſephus' Vorgang [Antiq. I, 6, 1] Knobel und Bunſen) oder Hellas (nach dem Vorgang Älterer Voſney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, Bd. I, 2. Aufl. 1814, S. 224) oder (nach dem Targum zu Geſch. 27, 7: Eliſcha = אֵלִישָׁא אִיטְלִיָּא „eine Provinz Italiens“) das ſchon früh von Phöniziern koloniſirte Sizilien, etwa mit Einſchluß des ſüdlichen Italiens, zu verſtehen ſei. Da der Peloponnes, die Aolier und Hellas ſchon in Javan enthalten ſind, die Verbindung von Eliſcha mit dem weſtlichen Tarſchiſch zu einem Pare auch für jenes auf ein im Weſten Griechenlands gelegenes Land verweiſt und die Übergehung des zwischen Tarteffus und Griechenland gelegenen italischen Landes auffallend wäre, ſo wird die Erklärung: Sizilien vorzuziehen ſein (Kiepert, Dillmann; über alte phönizische Kolonien auf Sizilien und den benachbarten Inſeln ſ. Movers, Die Phönizier Bd. II, 2 [1850], S. 309—362). Schwerlich wurde Sizilien mit dem Namen Eliſcha belegt nach den dort einheimiſchen Ἐλυμιοί (!); ob vielleicht nach dem in den Weſten verlegten Ἠλύσιον πεδῖον (ſo Willaſpanbus bei Voſart)? Bei dieſer Beſtimmung werden nun Kittim und Dobanim im Gegenſatz zu dem weſtlichen ein öſtliches Par ausmachen und die Dobanim nicht als die nördlich von Griechenland wohnenden Dardaner in Obermähren und Troja zu verſtehen ſein (nach dem Vorgang jüdiſcher Erklärer: Geſenius [Monumenta Phoenicia 1837, S. 432; Thesaur. s. v. רודנים, Knobel, Bunſen, Delitzſch; die Umlautung von dar in do wäre dabei nicht one Analogie), noch weniger als Bewohner von dem zu Javan ſelbſt gehörenden Dobona in Epirus (ſo J. D. Michaelis a. a. D.; Roſenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde Bd. I, 1 [1823], S. 226; Krüde, Erklärung der Völkertafeln 1837, S. 34), wodurch zudem in auffallender Weiſe neben den übrigen Japhetiten, welche ſämtlich Länder repräſentiren, eine einzelne Stadt eingeführt würde, ſondern es läßt ſich nur nach der VVA. Rodanim an die Bewohner der in Cyprens (Kittim) Nachbarschaft gelegenen Inſel Rhodus denken (LXX: Ρόδοι, Voſney, v. Voſhlen, Tuch, Movers, Kiepert, Bertheau, Dillmann, Rauſch; ſ. v. רודנים auch Geſenius, Thesaur. [früher]). Keinesfalls können mit Voſart unter Rodanim die Anwohner des Rhodanus in Gallien verſtanden werden, von welchen der Verf. der Völkertafel ſchwerlich eine Kunde beſaß und deren Erwähnung die geographiſche Gruppierung der Javansöhne durchbrechen würde. Mit Rhodus dagegen waren die Phönizier frühzeitig bekannt (ſ. Movers a. a. D. S. 246—257).

Vgl. außer den Kommentaren zur Geſenſis und Bertheau zu 1 Chron. 1, 7 (2. Aufl. 1873) die von Dillmann, Geſenſis (1875) S. 182 f. angeführte Litteratur zur Völkertafel, darunter beſonders: Voſart, Phaleg et Chanaan I, 1. III, c. 6 (1. Aufl. 1646); Knobel, Die Völkertafel 1850, S. 104—109; Kiepert, Die geographiſche Stellung der nördlichen Länder in der phöniziſch-hebräiſchen Erdkunde (in: Monatsberichte der I. Akademie d. Wiſſenſchaften zu Berlin a. d. J. 1859), S. 211—217. — Außerdem die Artikel „Dobanim“ von Winer, RW. (1847); Rneuder in Schenkel's B.-L. (II, 1869); Rauſch in Niehm's HW. (3. Liefer. 1875).

Wolf Dandiffu.

Dobbridge, Philipp, Dr. theol., war der Enkel eines nonkonformiſtiſchen Geiſtlichen zu Shepperton, Graſſchaft Middleſex, und eines aus Prag nach London geſtüchteten evang. Predigers Baumann, der eine Schule in Kingſton hatte,

Er war am 26. Juni 1702 in London geboren und kam im dreizehnten Jahre in eine Privatschule zu St. Albans, wo ihn der dortige Dissentergeistliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieser brachte ihn in die Dissenterschule zu Ribworth, Leicester (1719), wo Jennings, der Vorstand dieses kleinen theologischen Seminars, ihn als besonders tüchtigen Lehrer seinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daselbst Prediger und drei Jahre darauf Hilfsgeistlicher zu Market Harborough. Hier gründete er 1729 ein theologisches Seminar, da das in Ribworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dez. 1729 verlegte er dasselbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Dissentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daselbst 20 Jahre als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von seinem Lehrer Jennings gegründete Lehrsystem verbesserte er in vielen Punkten. Er drang auf allseitige Bildung. Nicht bloß die alten Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde beim Morgengebet das Alte Testament, Abends das Neue — Beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonkonformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Dobdridge sein Seminar gegründet, als er deshalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Prozeß niedergeschlagen. Dobdridges Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independents. Er hatte gewöhnlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: *Rise and Progress of Religion in the Soul* 1745 (ein Buch, das in mehrere Sprachen übersetzt wurde), *Family Expositor*. 6 Vol. Lectures, herausgeg. v. Sam. Clarke 1763; *Korrespondenz*, herausgeg. 1829—1831, 5. Vol. *Colonel Gardiner's Life* (ins Deutsche übersetzt). Dobdridge war ein Mann von liebenswürdigem Charakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Dobdridge erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Okt. 1751 starb. Quellen: die Biographie von Orton, und Bogue und Bennet, *Geschichte der Dissenter* II, S. 228 ff. G. Schöl.

Dobwell, Heinrich, geboren zu Dublin 1641, frühe verwaist, hilflos und mittellos, wurde von einem Verwandten geistlichen Standes unterstützt und auf diese Weise seine Entwicklung ermöglicht. In Dublin, im Trinity-College, brachte er von 1656 an 10 Jahre, erlangte mehrere akademische Grade und gab einige kleinere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach England sich übergesiedelt, und eine Reise nach Holland gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Verteidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Litteratur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe taten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dobwell verteidigte sie in mehreren Schriften, erklärte diejenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. In dessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch one selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Coolham (zwischen London und Oxford), von da nach Shottesbrooke zurückgezogen, und bereits 52 J. alt geheiratet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu sei-

nem im J. 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und hat sich in einer sehr großen Zahl von Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Literaturgeschichte, Chronologie und Geographie, große, ja man kann wol sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zahlreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkommend sind seine theologischen Schriften. Schon während seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Übers. des berühmten Buches von Franz v. Sales, *Introduction à la vie dévôte*, zwei Briefe über den Empfang der hl. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon vermehrt erschien. In der Periode zwischen 1674—1688 beschäftigte er sich mit vorzüglich patristischen Studien, damit den besondern Zweck einer Verteidigung der anglikanischen Kirche verbindend. Hauptsächlich kommen hier in betracht 1) seine *dissertationes Cyprianicae* (Lond. 1684 auch in der Londoner und Bremer Ausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mitunter auch Hang zu sonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Ansicht, daß es nur eine sehr geringe Zahl von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der ersten jener Dissertationen, *de paucitate martyrum*, wurde widerlegt von Ruinart in der *Praefatio generalis in Acta Martyrum*, und in neuester Zeit von Wisemann in der Schrift: *Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion*, deutsch von Haneberg, Regensburg 1840; 2) *Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum*, worin die Verwaltung der Sacramente ausschließlich den Dienern der Kirche vindiziert wird, London 1685; 3) Die Ausgabe der *opera posthuma* des B. Pearson, nebst einer Abhandlung *de successione primorum Romae episcoporum*, Oxford 1687. Aus der Zeit seines Professorates in dieser letzten Stadt stammen seine *dissertationes in Irenaeum*, Oxford 1689; worin er Ansichten aufstellte, die dem strengen Inspirationsbegriffe seiner Zeit nicht entsprachen (*dissert. I*); nicht minder Anstoß gab er durch die Erklärung, daß die Dämonischen des Neuen Testaments eigentlich Epileptische waren (*dissert. II*). Nach dem Aufgeben seines Professorates schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Tolands Ansichten vom Kanon des Neuen Testaments (1701), eine Abhandlung gegen gemischte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Kommunion in den Kirchen anderer Bekenntnisse (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauchs beim Gottesdienste (1711). Großen Anstoß gab er durch *an epistolary discourse etc.*, London 1706, worin er mittelst der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen suchte, daß die menschliche Seele von Natur sterblich sei, und daß sie lediglich in Folge göttlichen Wohlgefallens unsterblich gemacht werde behufs der Bestrafung oder der Belohnung; dies legte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeist (*baptismal spirit*). Diese sonderbare Ansicht suchte er mit seinem Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweisen sich bestrebte, daß seit dem Abtreten der Apostel jener unsterblich machende Taufgeist bloß und allein durch die Bischöfe mitgeteilt werde, woraus er die Notwendigkeit der Rückkehr aller Nonkonformisten und Schismatiker, selbst der Katholiken, in die bischöfliche Kirche ableitete. In derselben Schrift stellte er die Ansicht auf, die er später noch durch eigene Schriften verteidigte, daß priesterliche Absolution zu Vergebung der Sünden notwendig sei selbst für den wahrhaft Reuigen. Je größer der Ruf und das Ansehen des Verfassers waren, desto mehr Widerspruch riefen seine paradoxen Ansichten, besonders die von der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsschriften erschienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denselben Gegenstand veranlaßten (s. Grundlings *Historie der Gelahrtheit*, 3. Thl., S. 4028 ff. und Nicéron, *Mémoires etc.* I, p. 138 sqq.). In der Hitze des Streites ließen sich beide Teile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beschuldigte Dodwell der Gottlosigkeit, der Hinneigung zum Katholizismus, wozu er allerdings

einigen Anlaß gegeben; er selbst stellte die Ansicht auf, daß die vier Evangelien erst in den Zeiten Trajans geschrieben worden.

Übrigens bewegte sich Dodwell in den Formen einer strengen, sogar asketischen Frömmigkeit, er fastete alle Wochen dreimal und überdies die ganze Fastenzeit hindurch. Auf den Reisen, die er in der Periode seiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung seines Professorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benutzen, führte er immer die hebräische Bibel, das griech. N. Test., die anglikanische Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit sich. Von seinen Söhnen sind zwei zu nennen, 1) Heinrich, Rechtsgelehrter, s. Deismus S. 534; 2) Williams, Archidiacon in Berkshire, Verfasser mehrerer, aber nicht bedeutender theologischer Schriften. Vgl. Francis Brokesby, life of Dr. Henry Dodwell with an account on his works etc., London 1715, 2 Bde., Ersch und Gruber.

Herzog.

Döderlein. Es gibt mehrere gelehrte Theologen dieses Namens*). Unter ihnen aber nimmt in der Entwicklungsgeschichte der neueren protestantischen Dogmatik Johann Christof Döderlein insofern eine bedeutende Stellung ein, als er den Übergang aus der streng orthodoxen in die freiere Lehrweise bildet, die in ihrem Moderantismus unversehens dem Rationalismus zuneigte. Geboren den 20. Jan. 1745 zu Windsheim in Franken, wo sein Vater Prediger war, bezog er 1764 die Universität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerstelle verwaltet, im 22. Jahre Diakon in seiner Vaterstadt, wo er seine Muße dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er sich durch seine *Curas criticae et exegeticae* als Schriftsteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologische Professur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrat und zweiter Professor der Theologie am 2. Dezember 1792 starb. Von seinen exegetischen Arbeiten war sein „Jesajas“ (1775, 3. Ausg. 1789) besonders geschätzt. Auch seine „Sprüche Salomon's“ (1778) galten längere Zeit als die beste praktische Erklärung dieses Buches. Besonders aber hat seine Dogmatik, die er auf den Wunsch einiger in Altorf studirenden Ungarn im J. 1780 unter dem Titel: *Institutio theol. christianae*, später auch in deutscher Überarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisstellen streng exegetisch verfuhr und das Dogmengeschichtliche mit dem systematischen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritisch-ausklärenden Richtung zusammenhing, die um diese Zeit in Deutschland sich anbante. Sein dogmatischer Standpunkt läßt sich am besten aus der Vorrede erkennen, worin es heißt: „der Dogmatiker muß in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei den Alten stehen bleiben, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neueren Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptsächlich auf unsere Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen. Er muß daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muß er sich nach den Umständen der Zeit richten und nicht alle schwankenden und unsichern Gründe des Altertums billigen und beibehalten. Vielmehr muß er die großen Fortschritte, die zu unserer Zeit in der Auslegungskunst gemacht worden sind, dazu nutzen, daß er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehre vorsichtig

*) Joh. Alexander Döderlein, geb. den 11. Febr. 1675 zu Weissenburg im Nordgau. Verf. der Abhandlung: *Antiquitates gentilismi Nordgaviensis* oder von dem Heidenthum der alten Nordgauer, Nürnberg 1734, und verschiedener archäologischer und historischer Werke. — Ehr. Ab. D., geb. 1714 zu Sayeringen in der Grafschaft Dettingen, Dr. u. Prof. der Theologie zu Bützow. Schriften: *de Thaletis et Pythagorae theologicae ratione*, Göt. 1750. Vermischte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrsamkeit, Halle 1755. Von dem rechten Gebrauch und Mißbrauch der menschlichen Vernunft in göttl. Dingen, Bützow 1760, 1761, II. *Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis*, ib. 1769. Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit 1776, 8°. Theol. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Rel. 1777—1789, IV. Ueberzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes, 1789. (Vgl. Meusel unter „Döderlein“ und Bouginé, Handbuch der allg. Literaturgeschichte VI, S. 89).

sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehe, und daher nur solche wäle, die deutlich und bündig sind“. Dieser Richtung diene auch die von ihm seit dem Jahre 1780 herausgegebene „Theologische Bibliothek“. In seinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studierenden — er leitete in den Nachmittagsstunden des Sonntags ein Predigerinstitut — muß er sehr anregend gewesen sein. Er las fast über alle Fächer der Theologie und war als Dozent beliebt. Ein treues Gedächtnis, Phantasie und Leichtigkeit in Handhabung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu statten, obgleich sein Vortrag an Monotonie litt.

Vgl. Hänleins und Ammons Journal I, 1; Schlichtegrolls Nekrolog, 1792; Döring, Die deutschen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichnis seiner Schriften); Heinrichs, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheit, Leipzig 1790, S. 492 ff. Ersch und Gruber.

Legenbach†.

Doeg, דֹּעַג (1 Sam. 22, 18. 22 im Kethib דֹּעַג nach aram. Aussprache), ein Edomiter unter den Knechten Sauls, der infolge zufälliger Anwesenheit beim Heiligtum zu Nob Zeuge der Verhandlung zwischen David und dem Priester Achimelech wird (1 Sam. 21, 8 ff.). Die Klage Sauls über eine angebliche Konspiration seiner Umgebung mit David bietet Doeg später Gelegenheit, den Priester zu verraten, obschon derselbe nach 1 Sam. 21, 2 ff. jedenfalls in gutem Glauben gehandelt hatte. In blindem Zorn läßt Saul den Achimelech samt den übrigen Priestern von Nob herbeiholen und gebietet trotz der Verantwortung Achimelechs ihre Niedermordung. Da sich die Trabanten Sauls nicht entschließen können, den Blutbefehl zu vollziehen, ermordet Doeg auf des Königs Geheiß die 85 Priester (LXX: 305, Jos. antiq. 6, 12, 6 offenbar harmonisierend 385). Das Blutbad wird sodann von Saul (oder ist Doeg auch v. 19 noch Subjekt?) auf die übrigen Bewohner und sogar das Vieh der Priesterstadt Nob ausgedehnt. Nur Abjathar, ein Son Achimelechs, entriecht zu David (1 Sam. 22, 6 ff.). — Daß sich Doeg, obwohl Edomiter (nur LXX und nach ihnen Jos. antiqu. 6, 12, 1: Σύρος, d. i. אֱדוּמִי mit bekannter Verwechslung des ד und ר), unter den Dienern Sauls befindet, hat zahlreiche Analogieen in der Geschichte Davids (2 Sam. 11, 3; 23, 37; 1 Chr. 12, 46; 27, 30 ff.). Nach 1 Sam. 21, 8 war Doeg wahrscheinlich Proselyt; doch ist die Deutung des רַבֵּי לִסְרִי schwierig. Gegen den Sprachgebrauch ist das „versammelt vor J.“ des Targum (so auch Gesen.), denn רַבֵּי drückt immer eine mehr oder weniger gewalttätige Zurückhaltung aus. Daher genügt auch nicht Kimchis Deutung durch „zurückgeblieben“ (zu Opfer und Gebet; nach Jos. Kimchigar zum Studium der Tora). Richtiger geben es die LXX durch *συνεχόμενος*, Aq. *ἑκκελεισμένος*; ähnlich der Syr. und Ar. der Lond. Polylotte (vergl. auch Luther). Von den Vermutungen über die Gründe seines „Versperrtseins“ (Ar. Vers.: zur Erfüllung eines Gelübdes; al. als kürzlich beschnittener Proselyt oder wegen levitischer Unreinheit — aber beides hätte eher vom Heiligtum ausgeschlossen) verdient am meisten Beachtung diejenige Hitzigs (Begr. der Krit. S. 82), daß Doeg dort wegen vermuteten Ausfahes beobachtet worden sei (vgl. Lev. 13, 4 ff.). Ein „Verstecksein“ im Heiligtum wird durch 1 Sam. 22, 22 ausgeschlossen. Wenn Doeg 1 Sam. 21, 8 „der gewaltigste der Hirten Sauls“ heißt, so ist dieser Ausdruck allerdings befremdlich, da אֲבִירֵי sonst nur dichterisch und prophetisch steht. Trotzdem verdient der masor. Text den Vorzug gegenüber dem *ἐμῶν τὰς ἑμιόρους* der LXX (s. Keil zu d. St.; daß hic pascebat mulas Saul in Vulg. D. F. al. ist jedenfalls Glossa aus der Itala). Nicht minder verdächtig ist der Text LXX 22, 9, wo der Hirt zum Aufseher der Wauktiere wird, daher bei neueren Auslegern sogar zum Oberstallmeister. Aber auch der Hofmarschall oder Hausminister Keils fällt dahin, wenn nach B. 7. Ex. 18, 14 einfach übersetzt werden muß: er stand (zufällig) bei den Knechten Sauls; vgl. Wellhausen, Der Text der B. Sam. S. 125. Auf den Verrat des Doeg (nach Hengst. auf Saul) bezieht sich laut B. 2 der Überschrift der 52. Psalm. Das Urteil über die Wichtigkeit dieser Beziehung hängt von der Frage ab, ob die geschichtlichen Überschriften Ps. 51 ff.

auf älterer Tradition oder auf bloßen Vermutungen im Anschluß an den Text der Bücher Samuelis beruhen.

Dogmatik. Zur Erklärung des Wortes Dogma, welches dem Namen der Dogmatik-Wissenschaft zu Grunde liegt, haben wir auf den alten, gut griechischen Sprachgebrauch zurückzugehen. *Δοκέει μοι* und *δέδοκται* heißt nicht bloß, daß mir etwas scheint oder gefällt, sondern weiter, daß ich etwas bestimmt beschlossen habe und es für mich feststeht. Daran schließt sich die Bedeutung von *δόγμα* = festes, und namentlich öffentlicher Beschluss, decretum. So begegnet uns das Wort in den LXX und im N. Test., gebraucht für feste gesetzliche Bestimmungen auf praktischem Gebiet, für obrigkeitliche Dekrete (Esth. 3, 9; Dan. 2, 13; 6, 8; Luk. 2, 1), für die apostolischen Verordnungen (Apostelgesch. 16, 4), für die mosaischen Satzungen (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15). Nicht minder schließt sich daran in der Sprache der Philosophen und zwar namentlich der Stoiker der Gebrauch des Wortes für feststehende Wahrheitsaussagen und Lehrbestimmungen, welche dann vermöge ihrer festen Geltung sowol den weiteren konkreten wissenschaftlichen Untersuchungen und Sätzen, als den konkreten Lebensvorschriften zur Grundlage und Norm dienen sollen. Dogmen heißen hienach sowol solche Sätze, welche ethische Prinzipien enthalten, als solche, welche auf's objektive Dasein, auf Gott und Welt sich beziehen. Bei Plato (*de Rep. Lib. VII, p. 538 Steph.*) steht es so für Grundsätze über das Gerechte und Schöne, in denen die Kinder unterwiesen werden. Der Lateiner nennt die „dogmata der Philosophen“ *decreta*; vgl. besonders Cicero, *Academ. Lib. II, c. 9*. Es sind, wie Cicero hier sagt, Sätze, von denen keiner eine Frevel gegen die Wahrheit preisgegeben werden darf, weil darin eine *lex veri rectique* preisgegeben würde; zum Begriff des dogma oder decretum gehört, daß es sei *stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat*. Bei Seneca, *Epist. 94, 95* (in F. Nitzsch's Dogmengeschichte B. 1, S. 2 unrichtig aufgefaßt), ist so von *decreta* speziell mit bezug auf's sittliche Gebiet (namentlich die *constitutio summi boni*) die Rede, indem von ihnen, den allgemeinen, fundamentalen Sätzen, die einzelnen konkreten Vorschriften, die aus ihnen hervorgehen sollten, unterschieden werden.

Von hier aus ist der Name Dogmen auf Sätze übergegangen, in welchen die sittlich-religiösen Grundwahrheiten festgesetzt sind und welche göttlicher Offenbarung entstammen. Josephus, *c. Apion. Lib. I, C. 8*, bezeichnet den Inhalt der heiligen Bücher des Judentums als *θεοῦ δόγματα*. Ebenso ist bei Ignatius *ad Magnes. C. 13* von *τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* die Rede, und zwar ist hier dem Zusammenhang gemäß speziell an sittliche Normen und Gebote zu denken. Nach Origenes, *De princ. Fragm. L. IV, 156*, ist Christus *εἰσαγγελτὴς τῶν κατὰ Χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων*. Zum allgemeinen Gebrauch von „dogmata“ für die feststehenden Hauptsätze der christlichen Wahrheit vgl. ferner: Clem. Alex. *Strom. VII, p. 763* (*ὁρθοτομία δογμάτων*), Orig. in *Matth. tom. XII, § 23* (*δόγματα θεοῦ*), *c. Cels. I, 7 sq.* und *III, 39* (*δόγμα* = die christliche Grundlehre als Ganzes), weiterhin z. B. bei Vincentius im *Commonit. c. 29 sq.* (*christianae religionis dogma; coelestis philosophiae dogmata*). Eben dieselben Sätze heißen dann mit bezug auf die Geltung, welche sie für die Kirche haben, *ecclesiastica dogmata*.

Solchem Sprachgebrauch gemäß ist mit bezug auf Verhandlungen, welche in neuerer Zeit über die Bedeutung des Wortes „Dogmen“ und demnach auch „Dogmatik“ geführt worden sind (vergl. in den Glaubenslehren u. s. w. von Hahn, C. F. Nitzsch, Schenkel, A. Schweizer, Biedermann, Rahnis, der Dogmengeschichte von F. Nitzsch), bestimmter noch folgendes zu bemerken. Dogma steht in der Sprache der alten Christen ebenso wie in jener der Philosophie nie für eine Ansicht oder Lehre, die als bloße Meinung bezeichnet werden soll, sondern nur für eine, die bezeichnet werden soll als feststehend — wenigstens für diejenigen, die ihr überhaupt zugetan sind; so auch (z. B. bei Origenes) für Dogmen von Häretikern, sofern sie von diesen eben als feste Wahrheiten hingestellt werden. Auch vom Dogma eines einzelnen Philosophen oder Sektenstifters könnte etwa so geredet werden, aber immer nur mit der bestimmten Beziehung darauf, daß seine Sätze solche

festen, unantastbaren, fundamentale Wahrheitsaussagen sein und als solche Geltung sich verschaffen wollen. Soweit sodann ein kirchlicher Schriftsteller bestimmter von Dogmen und ihrem Vortrag innerhalb der christlichen Gemeinde redet, meint er, auch *one ecclesiastica* ausdrücklich beizusetzen, die Lehrbestimmungen, welche für die Gemeinden und so auch nach seiner eigenen Überzeugung unantastbar als wahr feststehen, nicht etwa die bloße *sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae* (Döberlein, Tittmann, wogegen E. J. Ritsch).

Wodurch die im Dogma ausgesprochenen Wahrheiten solche Gewissheit und Festigkeit haben oder auf welcher Autorität ihre Geltung ruhen solle, darüber sagt der Name Dogma an sich gar nichts aus. Bei den Dogmen oder Dekreten der Philosophen kann man an Axiome denken, die ihre Evidenz in sich selbst tragen sollen, oder auch an Sätze, die aus Anderem, etwa aus Wahrnehmungen (Cicero a. a. O.: „*visa e quibus decreta sunt nata*“) abgeleitet werden und dann als feste Grundlage für alles Weitere gelten sollen. Daß die kirchlichen Dogmen auf Autorität göttlicher Offenbarung ruhen, darauf weist der Beifug „Dogmen Gottes“ oder „Christi“ hin, und das wissen wir sonst aus allen Erklärungen der Kirche. Dafür, daß sie ihre Dogmen wirklich und richtig jener in den hl. Schriften niedergelegten Offenbarung entnommen habe, stützte sich dann die Kirche auf die ihr selbst zukommende Autorität; Dogmen aber hießen ihr die Sätze doch nicht mit bezug darauf, daß sie selbst mit ihrer eigenen Autorität sie festgestellt habe, sondern einfach mit bezug auf die feste Geltung, die sie als „Dogmen Gottes“ haben sollen. Unrichtig ist es, Dogma überhaupt als ein wesentlich „auf persönlicher Autorität“ ruhendes Urteil zu bezeichnen (Kahnis). Ein „statsrechtlich verpflichtendes Ansehen“ (Schenk) gehört nicht zum Begriffe des Dogma. Fremd ist ferner dem alten kirchlichen Sprachgebrauch eine Unterscheidung zwischen Dogma, sofern dieses menschliche Sägung oder „menschliche Auffassung und Bestimmung der göttlichen Lehre als Sägung“ (nach A. Schweizer) bedeuten sollte, und zwischen der göttlichen Lehre an sich. Denn die vereinzelte, in einer Bolemit vorgebrachte Äußerung des Marcell von Anchra, daß der Name Dogma auf menschliche Willensmeinung sich beziehe (bei Eusob. c. Marc. I, 4), widerspricht vielmehr jenem Gebrauch, der eben in der Lehre, wie sie in der Kirche formuliert feststeht, unmittelbar das „Gottesdogma“ sieht. — Zuviel Bedeutung haben Neuere auch einem Satz des Basiliius (De Spiritu S. ad Amphil. C. 27) beigelegt, wornach τὸ μὲν δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Denn für's erste macht er keineswegs allgemein Ernst damit, daß jedes Dogma vor der Menge unausgesprochen bleibe (er redet dort speziell vom geheimen Sinn gewisser kirchlicher Gebräuche). Und der Grundbegriff von Dogma als feststehendem und fundamentalem Glaubenssage würde auch so derselbe bleiben und müßte nur noch enger eingeschränkt werden. — Endlich werden bei den alten Kirchenlehrern den Dogmen Handlungen (Cyrill. Hieros. catech. IV, 2) und den dogmatischen praktische, ethische, paränetische Ausführungen (Clem. Al. Paedag. I, 1; Theodoret. in Psalm. I, wofür bei Schweizer, Glaubensl. 1, 21, fälschlich Tertullian genannt ist) entgegengestellt. Aber bei diesen haben sie dann nicht sowol die auch für's ethische Gebiet feststehenden Prinzipien (vgl. die Beziehung von „Dogmen“ auch hierauf bei Orig. de princ. Fragm. Lib. III, 110: βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν), als vielmehr (vgl. oben bei Seneca) nur die einzelnen sittlichen Vorschriften und Ermanungen im Auge.

Gehen wir also von dem Sinne aus, welchen das Wort Dogma im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch angenommen hat, so ist Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der für eine religiöse Gemeinschaft feststehenden Lehre, bestimmter der religiösen Lehre, wie sie für die christliche Gemeinde durch göttliche Offenbarung feststeht und anerkannte Geltung hat.

Der Inhalt der Dogmatik würde hiernach die gesamte christliche Wahrheit umfassen, soweit sie als Lehre ausgeprägt in der Kirche vorliegt, oder die gesamte Lehre vom Leben in Gott, wie es durch Christus vermittelt ist, von der Beziehung, in welcher wir samt der uns umgebenden Welt überhaupt zu Gott stehen, dem Verhältnis, welches zwischen ihm und uns vermöge der Sünde statthat, der durch Christus hergestellten Erlösung und wahrhaften Gottesgemeinschaft, und

vom Wesen dieses Gottes an sich, der uns zu seiner Gemeinschaft bestimmt, von der objektiven Person und Wirksamkeit des Erlösers Christus und von denjenigen künftigen Gottesstaten, welche die Vollendung jenes Lebens für die Menschheit und gesamte Welt herbeiführen sollen. Zu diesem Inhalt gehören dann also auch die Grundaussagen über die Ziele und Aufgaben, die für uns vermöge der von Gott uns gegebenen Bestimmung gesetzt sind, über die Gesinnung und gesamte sittliche Rechtsbeschaffenheit, welche Gott von uns fordert und welche den in Gott Lebenden eignet, überhaupt über das Sittliche und sittlich Gute. Es gehört dahin als Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung dasjenige ganze Gebiet, welches in nicht wissenschaftlicher Weise der Katechismus behandelt. So sind in der That die christlich-kirchlichen Grundlehren von den bedeutendsten Theologen bis nach der Zeit der Reformation zusammenfassend behandelt worden, wenn auch der Name Dogmatik darauf nicht angewendet wurde; derselbe wurde damals überhaupt noch nicht gebraucht. Ethische Fragen wurden zwar mit ihrer Beziehung auf's Leben schon seit einem Clemens von Alexandrien und Tertullian auch in besonderen Schriften besprochen. Aber die wissenschaftliche Darstellung der ethischen Grundprinzipien, wie bei den Scholastikern namentlich die Lehre von den Tugenden, fiel in die allgemeine Darstellung dessen hinein, was der Kirche als religiöse Wahrheit feststand; so bei Melanchthon und den ihm folgenden Dogmatikern namentlich auch die ganze wissenschaftliche Erörterung derjenigen prinzipiellen ethischen Fragen, über welche mit den Katholiken gestritten wurde, wie über *praecepta* und *consilia evangelica*, christliche Freiheit, weltliche Obrigkeit u. s. w. Der Inhalt dieser so umfassenden Wissenschaft wird überhaupt als die *sacra doctrina* (vgl. z. B. Thomas v. Aquin), die Wissenschaft mit dem allgemeinen Namen der Theologie (vgl. bei Melanchthon u. s. w.: „*loci theologici*“) bezeichnet. Über die Entstehung und Ausgestaltung der Ethik als besonderer Wissenschaft ist hier auf den Artikel „Ethik“ zu verweisen. Auch bei der neueren Definition der Dogmatik durch Lipsius, wonach sie die „religiöse Weltanschauung des Christentums“ darstellen sollte, müßten, was Lipsius doch nicht will, die ethischen Prinzipien in sie wesentlich mit hereingezogen werden: denn wer die Welt christlich religiös anschaut, muß sie anschauen mit Bezug auf die Bestimmung, welche Gott ihr und uns in ihr erteilt hat, auf die sittlichen Ideen des Gottesreiches, höchsten Gutes u. s. w. Scheidet man die Ethik ab, so wird dieser als ihr besonderes Gebiet jenes Leben in Gott insoweit zuweisen sein, als es Sache des Willens ist oder durch und in menschlicher Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Stiftungen und Wirkungen sich vollzieht. Dieser Selbstbestimmung gegenüber ist die für die Kirche feststehende Wahrheit ein Inbegriff göttlicher Forderungen; die Wahrheitsaussagen sprechen aus, was durch dieselbe werden und sein soll. Im Unterschied hievon erhalten wir dann für Dogma den bestimmteren Begriff, daß es über die bestehenden und eben auch jener Selbstbestimmung zur Voraussetzung dienenden göttlichen Realitäten die festgiltige Wahrheit aussage: also über Gott und sein Grundverhältnis zu uns, über seine Heilsstaten und die von ihm für immer aufgestellte Heilsordnung, endlich über die künftige Vollendung, sofern sie von ihm zugesagt ist und durch seine That hergestellt werden soll. Erst nachdem jene Scheidung der Wissenschaften begonnen hatte, ist — nach Mitte des 17. und vollends seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts — der Name *theologia dogmatica* oder Dogmatik angekommen und zwar dann gleich mit jenem bestimmteren Sinne für die Wissenschaft der Dogmen im Unterschied vom Moralischen oder Ethischen (V. Fr. Reinhart in Altorf: *synopsis theologiae dogmaticae*; *Theologia dogmatica* von Hildebrand 1692, J. B. Niemeyer 1702, J. W. Säger 1715; und besonders: *Institutiones theologiae dogmaticae et moralis* von C. M. Pfaff 1720, *Instit. theol. dogmaticae* von J. F. Buddeus 1723). In demselben Sinne hat G. Ch. Storr die Namen „*doctrinae christianae pars theoretica*“ und „*dogmatica theologia*“ als gleichbedeutend gebraucht (*Doctr. christ. pars theoret. e S. literis repetita* 1793). Aus dem Gesagten ergibt sich, wie dann auch der Name Glaubenslehre (oder bei Schleiermacher: „der christliche Glaube“) im Unterschied von Sittenlehre wesentlich dasselbe mit „Dogmatik“ besagt; ihren Inhalt bildet jene Wahrheit, die eben den festen

Gegenstand des Glaubens ausmacht und in deren vertrauensvoller Annahme und im festen Bauen auf welche das Glauben des Christen besteht. Unter den Neueren hat A. Schweizer deswegen, weil, wie er meint, „Dogma“ nicht die göttliche Lehre selbst, sondern nur die sachungsmäßige menschliche Fassung dieser Lehre bedeute, bloß eine „christliche Glaubenslehre“ und nicht eine „Dogmatik“ vortragen wollen: Dogmatik im genauen Sinne des Wortes sage dem Wesen des evangelischen Protestantismus nicht zu. Dagegen haben nicht bloß ein Rahnis, sondern auch ein Biedermann und Lipsius ohne Bedenken den Namen Dogmatik ebenso gebraucht, wie ein Philippi oder H. Plitt und Reiff den Namen Glaubenslehre.

Noch aber ist Begriff und Aufgabe der Dogmatik dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in wesentlicher Beziehung näher zu bestimmen. Macht man es zur Aufgabe des Dogmatikers, darzustellen, was nach der Überzeugung einer religiösen Gemeinde oder Kirche solche religiöse Wahrheit sei und als solche von ihm anerkannt werde, so könnte hiebei möglicherweise davon, was für den Dogmatiker selbst als war oder als Gegenstand seines eigenen Glaubens feststehe, noch ganz abgesehen werden. Er könnte die in einer christlichen Kirche geltende Lehre etwa ebenso wie die unter Muhammedanern oder unter Brahmanen herrschende einfach nach ihrem tatsächlichen Bestande entwickeln, auch, wenn man die Lehre für Ausdruck frommer Gemütszustände nimmt, in gleicher Weise diese Zustände darstellen. Aber eine christliche Gemeinde oder Kirche könnte Ausführungen, die hierauf sich beschränken, nimmermehr genügend finden oder als Befriedigung ihrer eigenen dringenden Bedürfnisse gutheißen. Sie und alle, die ihr aufrichtig zugehören, wollen, daß ihnen das, was den Inhalt ihres Glaubens bildet, nun eben auch in wissenschaftlicher Darstellung als ein Ganzes wirklicher Wahrheit entfaltet und zusammengefaßt werde, oder, wenn wir wider auf Gemütszustände zurückgehen, daß auch diese ihnen als wolberechtigter, ja als die höchsten und unbedingt zu erstrebenden und zu wachsenden Zustände dargelegt werden. Und insbesondere sollen solche Darstellungen auch der weiteren Verkündigung der christlichen Wahrheit in der Gemeinde dienen, indem die praktischen Verkündiger derselben eben auch einer wissenschaftlichen Einsicht in Sinn und Zusammenhang derselben bedürfen. Eine Ausführung in diesem Sinne und zu diesem Zwecke kann aber nur von Einem gegeben werden, der seinerseits mit dem Glauben der Gemeinde übereinstimmt, ihr religiöses Leben mitlebt. Und nur für einen Solchen ist nach unserer christlichen Überzeugung auch ein tiefes und richtiges Verständnis des christlichen Glaubensinhaltes und seines wahren Sinnes und Grundes möglich; es ist durch persönliche Erfahrung und Hingabe bedingt. So pflegt man denn insgemein auch schon unter dem allgemeinen Namen „christliche Dogmatik“ bestimmter eine solche Darstellung zu verstehen, welche darlegen will, was nicht bloß für eine Kirche, sondern auch für den Darstellenden selbst als religiöse Wahrheit gilt. Es würde dieser ihrer Natur und Aufgabe widersprechen, wenn man sie unter die historische Theologie subsumiren wollte (vgl. bei Schleiermacher, der dann aber doch auch nach „Christl. Glaube“ § 19, 1 eine „nicht bloß geschichtliche“ sondern „zugleich apologetische“ Darstellung haben will; gegen jene Subsumtion vgl. H. von der Holtz, die christlichen Grundwahrheiten S. 11). — Von dem also, was man gewöhnlich kurzweg Dogmatik oder Glaubenslehre nennt, ist eine wissenschaftliche Widergabe der kirchlich festgesetzten Lehre einfach als einer solchen zu unterscheiden: hieher gehören Darstellungen wie Heppes „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert“ (1857) und ebendesselben „Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche“ (1861), de Wettes „Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche“ (seit 1816), H. Schmidts „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“ (seit 1843), Hases Hutterus redivivus (seit 1828) und die „Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche“ von A. Schweizer (1844, 1847), der übrigens bei der historischen Widergabe zugleich seinen eigenen Standpunkt kritisch bemerklich macht (auch der Wert von Luthards „Compendium der Dogmatik“ besteht, wie beim Hutter. redivivus, in der übersichtlichen historischen Darlegung). — Mit bezug auf die Dogmatik in dem vorhin bezeichneten bestimmteren Sinne wird sich aber die Frage erheben, ob nicht der Dogmatiker,

während er auf dem Glaubensstandpunkte seiner Kirche zu stehen überzeugt und darauf bedacht ist, doch zugleich zu einer Fortbildung und Reinigung der kirchlichen Lehre mitwirken dürfe und solle. Die Antwort darauf wird abhängen von der zweifachen Frage, wie weit eine christliche Kirche zur Meinung, die Wahrheit schon vollkommen aufgenommen und ausgeprägt zu haben, sich berechtigt finden könne, und wie weit die einzelnen Glieder der Kirche überhaupt selbständig die religiöse Wahrheit zu ermitteln und auszudrücken oder hierin so, wie der Katholizismus fordert, der Autorität der Kirche sich zu unterwerfen haben. — Was sodann jene einfache Wiedergabe der tatsächlich vorliegenden Lehre und Glaubensanschauung betrifft, so könnte man neben einer solchen geschichtlichen Darstellung, welche, wie die zuvor aufgeführten Schriften, die Lehre unserer Kirche in der ihr ursprünglichen, in den Bekenntnissen und bei den Reformatoren und alten Dogmatikern vorliegenden Gestalt wiedergibt, etwa auch eine solche versuchen, welche Wiedergabe, was tatsächlich in der Gegenwart den Glaubensinhalt unserer Kirche ausmache, das heißt nicht bloß als Bekenntnisformel noch zu Recht bestehe, sondern wirklich im Bewußtsein unserer evangelischen Christenheit lebe, oder (wie A. Schweizer die evangelische Glaubenslehre bestimmt) eine Darstellung des Glaubens der jeweiligen und so nun eben der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der evangelischen Kirche. Aber gerade hier muß erst recht vollends das Bedürfnis, nicht bloß referierend oder geschichtlich zu verfahren, sondern den wahren Glaubensinhalt und die berechnete Lehrform aufzustellen, hervortreten. Denn ein Glauben der gegenwärtigen evangelischen Christenheit in jenem Sinne liegt nirgends als einheitliches Ganzes vor. Entweder müßte einfach referirt werden über ein hier vorliegendes Ringen verschiedener Elemente und Richtungen mit einander, und das wird niemand Glaubenslehre nennen, oder man unternimmt eben nicht eine bloße Darstellung einer jeweiligen Glaubensstufe, sondern man versucht eine solche Form moderner religiöser Anschauung, mit der man selbst sich eins weiß, als das ware Christentum darzustellen (so Schweizer).

Aus unserer Idee von Dogmatik oder Glaubenslehre ergibt sich auch, ob eine Dogmatik einfach als christliche, oder speziell als katholische, protestantische, ferner lutherische, reformirte u. s. w. zu bezeichnen sei. Die Christenheit hat ihr Dasein nur innerhalb solcher einzelner Kirchen; der christlich-kirchliche Glaube und christlich-kirchliche Lehre existirt nur in ihren verschiedenen Glaubens- und Lehrformen. So muß eine Dogmatik, die jenen bloß historischen Charakter trägt, einfach Dogmatik einer bestimmten Kirche sein, wobei sie etwa vergleichend die Lehre anderer Kirchen beziehen mag. Und auch Einer, der eine Dogmatik in jenem gewöhnlichen eigentlichen Sinne vorträgt, hat immer zunächst und speziell mit Glauben und Lehre derjenigen Gemeinschaft, der er selbst zugehört und innerhalb deren er lehren will, zu tun. Aber jede einzelne Kirche macht darauf Anspruch, in ihrer Lehre den reinsten Ausdruck der ursprünglichen und echten christlichen Wahrheit zu besitzen und in den inneren sittlich-religiösen Zuständen ihrer Mitglieder, womit Erkennen und Lehre aufs engste zusammenhängt, das, was zu einem wahren Leben in Gott und Christo gehört, am reinsten und vollsten realisiert zu haben. Und jeder, der in einer eigentlichen Glaubenslehre vortragen will, was ihm selbst in Übereinstimmung mit seiner Kirche als Wahrheit feststeht, oder was er etwa als einen die bisherige kirchliche Lehrform noch übertreffenden Ausdruck der Wahrheit zur Geltung bringen möchte, trägt eben hiemit vor, was nach seiner Überzeugung nicht bloß Lehre der einzelnen Kirche oder gar bloß seine eigene persönliche Anschauungsweise, sondern die von ihm so vollkommen als möglich aufgefaßte christliche Wahrheit überhaupt ist. Man mag zugeben, daß bei gleicher Lauterkeit christlicher Lehre und christlich frommer Zustände doch verschiedenartige Modifikationen des religiösen Gefühls und verschiedene Typen religiösen Erkennens und Lehrens möglich seien und die damit jedesmal verbundenen Einseitigkeiten sich das Gleichgewicht halten; aber soweit derartige Differenzen zu unwesentlich sind, als daß ihre Umgestaltung zu größerer Vollkommenheit des Glaubens und der Lehre angestrebt werden müßte, darf man sie auch nicht für so wesentlich erachten, daß um ihretwillen christliche Kirchen sich von einander sondern und nach ihnen ganze

Dogmatiker sich bestimmen müßten. So hat es guten Grund, wenn evangelische Dogmatiker, während sie die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche vertreten und vertreten wollen, doch ihren Darstellungen den allgemeinen Namen *Christlicher Glaubenslehre* oder *Dogmatik* (vgl. unter den Neuereu z. B. Martensen, Meiff, Schenkel, Biedermann) oder, wie jene Alten, den der Looi *theologiae* oder (Calvin) *Institutio religionis Christianae* geben.

Es ist der Begriff von Dogma und Dogmatik, was wir im Bisherigen bestimmt haben. Aber es könnte nun vor allem sich fragen, ob denn überhaupt Dogmen im Sinne von Wahrheitsausagen und Lehrausagen zum Christentum gehören und namentlich in der Gegenwart noch aufgestellt werden können und müssen. Andernfalls hätte Dogmatik doch nur noch als historische Wissenschaft, d. h. nicht mehr als Darstellung dessen, was als Glaubensinhalt und Wahrheit auch nach der Darstellenden Überzeugung feststehen soll, sondern nur noch als Darstellung dessen, was christliche Kirchen einst festgestellt haben und noch jetzt größtenteils festhalten zu müssen meinen, eine Berechtigung.

Die Frage hat erst in der neueren Zeit für die christliche Kirche und Wissenschaft mit Macht sich erhoben. Im Worte Jesu und seiner Apostel ist unbestreitbar, daß es, während es durchweg aus innerem Leben und Lebenszuständen hervorgeht und auf inneres Leben sich bezieht und wirkt, eben hiebei mit nachdrücklichem Zeugnis objektive Wahrheiten mit bezug auf Gott, den Erlöser, den Heilsweg u. s. w. aufstellen, sie durch Einwirkung aufs Innere der Subjekte zur Anerkennung bei diesen bringen und auf Grund ihrer Anerkennung eine Gemeinde aufbauen und neues Leben pflanzen will. Welch ein Inbegriff solcher Wahrheit liegt schon in dem einfachen Zeugnis, das Jesus der Christ und Sohn des lebendigen Gottes sei und in seinem Namen Rettung und Leben. Nur darüber könnte hier gestritten werden, wieweit dieser Inhalt zu bestimmten Aussagen weiter entfaltet, ihnen förmliche Sanction durch die Kirche erteilt und sie in wissenschaftliche Form gefaßt und zusammengefaßt werden sollten. Der katholischen und altprotestantischen Orthodoxie kam kein Zweifel an ihrer Berechtigung und Pflicht, das, was sie als Inhalt göttlicher Offenbarung erkannte, aufs ausgedehnteste in Wahrheitsausagen, Bekenntnisformen und Lehrsätzen mit Anspruch auf unbedingte Geltung auszusprechen. Der alte Rationalismus wendet sich zwar mit zerstörender Kritik gegen die positiven bisher von der Kirche angenommenen Dogmen, fordert, daß jederzeit die in einer bestehenden Kirche geltenden Lehrsätze einer freien Kritik der Vernunft anheimgegeben werden, und bestreitet auch den übernatürlichen Charakter der biblischen Offenbarung, aus welcher die Kirche einen über alle jene Kritik erhabenen Inhalt entnehmen wollte. Aber auch er weiß es nicht anders, als daß zum Wesen der Religion und namentlich des Christentums die Erkenntnis und Anerkennung objektiver Wahrheiten gehöre, daß wenigstens gewisse Grundwahrheiten über Gott, Mensch und Welt gerade auch nach dem Zeugnis der Vernunft in der Kirche fort und fort behauptet und gelehrt werden müssen und daß die Aufgabe der Dogmatiker nicht in jene bloß geschichtliche Darstellung zu setzen, sondern in der oben bezeichneten Weise zu bestimmen sei.

Dagegen drängt jene Frage sich notwendig auf, wenn man die Religion und christliche Religion wesentlich (wie Schleiermacher) als Sache des Gefühls auffaßt. Es genügt dann nicht zu sagen, daß mit dem Fühlen notwendig gewisse Vorstellungen von einem Woher des Gefühls, vom füllenden Subjekt, von den das Gefühl hervorbringenden Faktoren u. s. w. sich verbinden müssen und daß die Gemeinschaft religiösen Fühlens, welche der religiöse Trieb immer anstrebe, oder das Werden und der Bestand eines religiösen Gemeindeglaubens immer auch eine gewisse Gleichartigkeit in der Gestaltung solcher Vorstellungen mit sich bringe und erfordere. Denn man könnte da immer noch sagen: die Fühlenden dürften die Frage, ob diese Vorstellungen objektive Wahrheit oder Realität haben, ganz dahin gestellt sein lassen, beruhigt, wenn nur ihr von denselben begleitetes Gefühlsleben zu einer gewissen inneren Harmonie und geistig ästhetischem Genuß gelange; und es sei kein Übelstand, sondern im Gegenteil vielleicht das einzig Richtige, wenn man die unvermeidlichen Vorstellungen, um den Charakter der Religion als Ge-

fäles möglichst rein und frei zu erhalten, immer nur eine unbestimmte, fließende Gestalt annehmen lasse. Gegen solche Einwendungen reicht diejenige Deduktion keineswegs aus, mit welcher Schleiermacher zeigen will, daß Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt und hiemit zu christlichen Glaubenssätzen werden müssen und daß es Glaubenssätze von darstellend belehrender Art mit Streben nach möglichster Bestimmtheit geben müsse, was nun eben „dogmatische Sätze“ seien.

Anderß aber verhält es sich nicht bloß, wenn Religion und Christentum wesentlich im Erkennen und Wissen bestehen sollte, was übrigens auch die alten Orthodoxen nie behauptet haben, sondern wenn und weil ware Religiosität, so wesentlich auch für sie das Fühlen ist, doch erst in einem bestimmten inneren praktischen Verhalten sich verwirklicht, wie das nach den biblischen Ausfagen ganz klar und auch bei keiner der außerbiblischen Religionen ganz zu verkennen ist. Es handelt sich um Hingabe an Gott, Bauen auf ihn, Sichbestimmenlassen durch ihn mit dem Mittelpunkt der Gesinnung und des Willens; es handelt sich um die Möglichkeit, zum Genuß seiner Gemeinschaft und zum Leben in ihm zu gelangen, um die tatsächliche Aufhebung dieser Möglichkeit durch der Menschen Sünde und Gottes ethisches Wesen, um eine wirkliche Herstellung derselben in einem bestimmten Verhalten unsererseits zu wirklichen Taten und Ordnungen Gottes. Das innerste religiöse Interesse fordert Sicherheit in betreff der hier für unser Wollen und Verhalten vorausgesetzten Objektivitäten und Realitäten, damit es auf sie sich richten könne. Zur Gemeinschaft des religiösen Lebens ferner gehört nicht bloß gegenseitige Anregung und Zusammenklingen subjektiver Gefühle, sondern gemeinsame Erhebung zu Gott und dem Erlöser und gegenseitige Anregung und Förderung zu und in jenem ganzen Verhalten: diese ist nur möglich, wenn Übereinstimmung über jene Grundwahrheiten herrscht und wenn darüber namentlich für die Diener der Gemeinde, welche von ihr mit der Leitung der gemeinsamen Erbauung und mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses aller Einzelnen beauftragt sind, feste Bekenntnis- und Lehrsätze Geltung haben. Nicht weil sie von seiner Kirche aufgestellt und behauptet werden, soll sie nach evangelischen Grundsätzen dann der Einzelne annehmen; aber nur einer Gemeinschaft, mit deren Grundlehren er in freier Überzeugung übereinstimmt, soll er als Glied und Organ angehören wollen. Mit der Verzichtleistung auf solche Dogmen würde (wie v. d. Goltz a. a. O. sagt) die Kirche das Urteil ihrer Auflösung unterschreiben. Nur jene schon mit bezug auf die Christausfagen angeregte Frage, wie weit man in Lehrausprägung gehen könne, dürfe und müsse, bleibt freilich hiebei immer stehen, und auch jene Einwendung des alten Rationalismus gegen die bestehenden Dogmen und die Art, wie sie gewonnen wurden, ist damit noch nicht erledigt.

Die wichtigste Frage aber ist nun die, aus welchen Quellen und nach welchen Normen das Dogma zu bilden, woher die Glaubenswahrheit, die den Inhalt von Bekenntnis und Lehre bilden soll, zu entnehmen sei. Eben nach diesen Normen hat auch der Dogmatiker den ihm in der Kirche vorliegenden dogmatischen Stoff zu prüfen, auf eben diese Quellen hat auch er zurückzugehen und aus ihnen die Wahrheit zu schöpfen, wenn anders er nicht auf jene bloß referirende Tätigkeit oder historische Aufgabe sich beschränken soll. Auch die katholischen Dogmatiker erkennen dies immer an. Man könnte in betreff ihrer etwa denken: weil für sie gemäß ihrer Grundlehre von der Autorität der Kirche alles, was die Kirche als Wahrheit aufstelle, einfach schon um deswillen als Wahrheit feststehen müsse, brauchen sie das so Aufgestellte nur einfach als solches mit Berufung auf diejenigen Kundgebungen der Kirche, die davon handeln, in innerem Zusammenhang vorzutragen. Auch sie aber haben sich nie hierauf beschränkt, sondern immer die Zeugnisse der heiligen Schrift und die der Tradition und der heil. Väter, worauf die Aufstellungen der gegenwärtigen und vorangegangenen Kirche sich stützen, auch selber als Begründung vorgeführt.

Wir haben hier diejenige Grundfrage der Dogmatik vor uns, um welche besonders in der Gegenwart die wichtigsten Gegensätze und Kämpfe innerhalb der protestantischen Theologie sich bewegen. Es fehlt viel, daß diese, nachdem der

katholische Standpunkt verworfen und auch der Boden altprotestantischer Orthodoxie mindestens einer durchgreifenden Kritik verfallen ist, schon eine durchweg klare, sichere, vollständige wissenschaftliche Antwort darbieten würde; ja selbst der Inhalt der Frage wird noch mehr und mehr in klarem Licht gestellt werden müssen. Und zwar wird das für die Vertreter der sogenannten kritischen Theologie nicht minder als für die der sogenannten gläubigen oder die der modernen Orthodoxie gelten.

Entsprechend der katholischen Auffassung von Schrift, Tradition und Autorität der Kirche gehen die katholischen Dogmatiker, wie gesagt, auf jene beiden Quellen zurück, müssen aber in Auslegung des Schriftinhaltes an Väter und Tradition sich binden, die endgiltige, ja untrügliche Entscheidung darüber, was wirklich für Inhalt und Sinn der Schrift und Tradition zu gelten auf den fortwährend bestehenden und gegenwärtigen Kirche, wie sie im Gesamtepiskopate (ja nach dem Vatikanum schon im Einen untrüglichen Papste) repräsentiert ist, anheimstellen und so faktisch diese gegenwärtige kirchliche Autorität zur höchsten und absoluten Norm für das machen, was sie als Lehre der Kirche und als göttliche Wahrheit vortragen. Auch innerhalb der Schranken, die hiemit gezogen sind, hat doch noch die neuere katholische Theologie speziell in Deutschland mit bezug auf den Gebrauch der Schrift und auf die Einflüsse des in den Frommen selbst lebenden Geistes, ja auch auf Einwirkungen philosophischen Denkens (vgl. Hermesianismus), teilweise noch anerkennenswerte Freiheit und Mannigfaltigkeit gezeigt (eine Übersicht über die Geschichte der kathol. Dogmatik in Deutschland gibt K. Werner, *Gesch. der kathol. Theologie seit dem Tridentiner Konzil*, läßt jedoch die auch dort noch obwaltende Verschiedenheit von Richtungen noch viel zu wenig ans Licht treten). Aber mit nur stets fortschreitender Schärfe und Gewalt hat hiegegen bekanntlich gerade in der neueren Zeit jenes Prinzip sich festgestellt und durchgesetzt.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik findet nirgends einen haltbaren Grund für die Autorität jenes Kirchentums. Seinen Entscheidungen und der Geltung angeblicher mündlicher Überlieferungen hat sie zunächst die Autorität der hl. Schrift entgegengestellt, wie diese mit ihrem waren Sinn den Gläubigen klar genug vorliege. Hierbei hat zwar gleich Luther an den verschiedenen Bestandteilen dieser überlieferten Offenbarungsurkunden von dem aus, was sich für ihn als Mittelpunkt der Offenbarungswahrheit bezeugt hatte, unbefangen eine gewisse Kritik geübt: mit bezug darauf fehlte es jedoch den alten Orthodoxen an klarem Bewußtsein über die Prinzipien des dogmatischen Verfahrens. Ferner nahmen die alten Dogmatiker eine gewisse allgemeine Offenbarung und gewisse Wahrheits Elemente eines allgemein religiösen Bewußtseins auch außerhalb der biblischen Offenbarung an und unterschieden mit bezug hierauf zwischen *articuli puri*, die lediglich aus der speziellen Offenbarung zu erkennen seien, und *mixti*. Sie legten jedoch den Aussagen jenes Bewußtseins, das durch die Sünde zu sehr korrumpiert sei, keine Bedeutung für die Begründung des Glaubens und Führung des dogmatischen Beweises bei; auch den Inhalt der sogenannten *articuli mixti* sollte die Dogmatik einfach und ganz aus der hl. Schrift nehmen. So heißt diese nicht bloß die einzige höchste Norm, an welcher alle Glaubens- und Lehrsätze sich bewahren müssen, sondern die in ihr enthaltene Offenbarung heißt das Erkenntnisprinzip für die Theologie schlechweg. In Wirklichkeit wirkte freilich in Kirchenlehre und Dogmatik Überlieferung und Herkommen gewaltig weiter: keineswegs hat die alte Dogmatik ihren ganzen Inhalt neu aus der Schrift reproduziert. Und in der Auffassung der dogmatischen Probleme und Gestaltung der Begriffe hat auch eine in der Weise der Scholastik philosophierende Vernunft trotz der reformatorischen Verwarung tatsächlich noch und wider einen weitgreifenden Einfluß ausgeübt.

In der Folgezeit erwacht vor allem das Bewußtsein davon, daß die in der protestantischen Dogmatik traditionell gewordenen Lehrformen und der Inhalt der biblischen Offenbarung sich nicht gegenseitig decken. Nicht bloß der Rationalismus, sondern auch der Supranaturalismus will jene nach diesen neu prüfen, vereinfachen, reinigen. Zugleich aber wendet sich die Kritik auch gegen die Autorität der hl. Schrift selbst. Die Lehre vom göttlichen Ursprung oder Inspiration der Schrift,

worauf diese ruht, wird aufgelöst oder wenigstens so abgeschwächt und umgestaltet, daß eine unbedingte Untrüglichkeit aller in der Schrift enthaltenen Aussagen nicht mehr behauptet werden kann. Wie weit wird doch auch bei den verschiedenen Richtungen der heutigen Dogmatik noch von einer normativen Autorität der Schrift und von ihr als höchster, einzigartiger Quelle für die Glaubens- und Lehrsätze die Rede sein können? Vor allem handelt es sich hierbei natürlich um die neutestamentlichen Schriften mit ihrem Zeugnis von dem wirklich erschienenen Erlöser, seinem Wort und Werk: darin sind gegenüber der orthodoxen Gleichstellung alt- und neutestamentlicher Offenbarung und Schrift die verschiedenen neueren Richtungen im allgemeinen miteinander einverstanden. Insbesondere muß dann für den dogmatischen Gebrauch jener Schriften die Stellung in betracht kommen, welche ihnen zugleich mit der Leugnung ihres höheren Ursprungs in der allmählichen, fortschreitenden, durch Gegensätze hindurch sich bewegenden geschichtlichen Entwicklung der beiden ersten Jahrhunderte von neuerer, besonders Baur'scher Kritik, angewiesen worden ist.

Auch auf einem solchen kritischen Standpunkt will man denselben noch eine spezifische Bedeutung beilegen: so Biedermann, Lipsius. Sie seien authentische geschichtliche Urkunden des ursprünglichen christlichen Geistes. Während insofern der Dogmatiker aus ihnen nur erst historisch ersehen könnte, wie der christliche Geist und Glauben ursprünglich gestaltet war, noch nicht was als religiöse Wahrheit für uns feststehe und stehen bleiben müsse, redet doch Biedermann (Dogmatik S. 151) in sehr unklarem Übergang auch von einer „historischen Autorität“ der Schriften für die „Glaubenserkenntnis“, d. h. für die Erkenntnis nicht bloß dessen, was für den tatsächlichen Glaubensstand des Urchristentums, sondern dessen, was für „absolute Wahrheit“ gelten solle. Lipsius begründet für die Schriften eine normative Bedeutung, indem er in ihnen das christliche Prinzip nicht bloß in seiner Entstehungsgestaltung, sondern hierbei auch in einer eigentümlichen ursprünglichen Reinheit und Kräftigkeit, mit eigentümlicher Frische und Lebensfülle ausgeprägt findet, — entsprechend einem Satze, welchen Schleiermacher (Darst. d. theol. Stud. S. 83) mit bezug auf geschichtliche Entwicklungen überhaupt ausgesprochen hat: daß nämlich die frühesten Zustände eines geschichtlichen Verlaufs, wo seine innere Lebenseinheit noch nicht, wie bei der spätern Verbreitung, mit andern Kräften kollidiere, sein eigentümliches Wesen noch am reinsten repräsentire. Aber wie hoch wäre, wenn der erwänte kritische Standpunkt Recht hätte, auch nur jener historische Wert der Schriften als Urkunden anzuschlagen? Das historische Urteil der sie zu einem Kanon vereinigenden Kirche, welches hiemit ihren Inbegriff (wie Biedermann sagt) „für den authentischen Ausdruck ihres religiösen Prinzips erklärte“, hat dafür natürlich sehr wenig Gewicht; denn es sagt uns zunächst bloß, was die Kirche der auf die Abfassung der Schriften folgenden Zeit in ihnen zu finden glaubte; es beweist uns noch nicht, wie die vorangegangene, ursprüngliche Christenheit in Wahrheit zum Geiste derselben sich verhielt. Und in Wahrheit würden nach den Ergebnissen jener Kritik weitaus die meisten der Schriften, namentlich die wirklichen oder sogenannten paulinischen und das Johannesevangelium, gar nicht den Glauben der Urgemeinde wiedergeben; vielmehr wäre die Weise, wie sie die Erlösung auf Jesu Person, seinen Tod und seine Erhöhung zurückführen und unsere Gotteskindschaft oder unser Leben in Gott durch die Beziehung auf seine Person bedingt sein lassen und in ihm selbst das Göttliche und Menschliche geeint schauen, eine wesentliche Abweichung nicht bloß von den Lehrformen, sondern von der ganzen sittlich-religiösen Anschauung der Urgemeinde und wäre auch keineswegs durch ein Zurückgehen auf die wirkliche, durch Jesus gegebene, von der Urgemeinde nur noch nicht genügend erfasste Offenbarung zu begründen. Was ferner den dogmatischen Wert jener Urkunde und ihres Inhaltes betrifft, so kann gemäß derselben kritischen Theologie die in unserm Kanon vertretene Weiterentwicklung des Christentums über den Standpunkt der Urgemeinde hinaus zwar einerseits, sofern sie zu größerer geistiger Freiheit und Universalismus führte, als Weiterentwicklung eines schon in Jesu aufgetretenen Prinzips und als Fortschritt zu warem Leben in Gott und warer Glaubenserkenntnis erscheinen,

entspricht aber in jenem dogmatischen und praktischen Hauptpunkt, nämlich hinsichtlich jener der Person Christi beilegenden religiösen Bedeutung, nicht bloß nicht dem ursprünglichen Christentum, sondern auch keineswegs der Wahrheit selbst, das heißt dem wirklichen Verhältnis, in welchem Jesus von Nazareth zu Gott stand, und einem wirklichen Bedingthein unseres eigenen Verhältnisses zu Gott durch jene gläubige Beziehung zu Jesus als Mittler und Versöhner und vollkommenem Träger göttlichen Lebens. Und zugleich würde auch der Christus der ursprünglichen, bei den Synoptikern erhaltenen Überlieferung, obgleich er sich noch nicht die Präbilitate jener späteren Christologie beilegte, doch mit bezug auf Gründung des Gottesreiches, Gottesherrschaft, Weltgericht, Besitz göttlicher Kräfte, Erlösung der Menschheit ohne Bedürfnis eigener Erlösung u. s. w. sich eine so hohe Stellung zugemessen haben, daß sie mit den philosophischen und theologischen Voraussetzungen jenes Standpunktes sich nicht vertrüge und demnach auch der Inhalt seiner im N. T. enthaltenen Selbstzeugnisse, um Glaubenssätze zu Grund gelegt zu werden, erst noch wesentlicher Zurechtstellung bedürfte. So wird die Schrift, anstatt unbedingte normative Autorität zu behaupten, vielmehr durchweg einer Kritik, zu welcher sie gar keine solche Autorität mehr besitzt, unterliegen; ihr eine solche auf dem bezeichneten Standpunkt doch noch beizulegen, ist Schein oder Inkonsequenz.

Von einer dogmatischen Autorität neutestamentlicher Schriften und von einer besonderen Reinheit, in welcher das christliche Prinzip hier sich offenbare, kann nur dann die Rede sein, wenn Jesu die seinen Selbstzeugnissen entsprechende Stellung und Dignität, welche ihn über die ganze Menschheit erhebt, wirklich zuerkannt und nicht minder die religiösen Zeugnisse der verschiedenen Verfasser jener Schriften als wahrhaftige Zeugnisse über ihn und als eine ebenso harmonische, berechnete und wie vielseitige Entfaltung des in ihm geoffenbarten religiösen Wahrheitsgehaltes und Lebens anerkannt werden. Damit verbindet sich dann das alttestamentliche Wort als die Offenbarung eines höheren Geistes, der hier im Gegensatz gegen ein Gebundensein der übrigen Menschheit in Sünde und Weltlichkeit und auch im Kampf mit dem natürlichen Volksgeist Israels auf einzigartige Weise in allmählicher positiver Entwicklung den Eintritt jener christlichen Offenbarung vorbereitet und hierbei auch die in den alttestamentlichen Schriften bestehenden Urkunden seiner eigenen geschichtlichen Entwicklung selber hervorgebracht hat.

So hoch man nun aber auch das Ansehen der Schrift stellen mag, so genügt es doch nicht, einfach auf dieses zurückzugehen, wenn gefragt wird, wie der christliche Glaube seines Inhaltes gewiß werden und auf was so auch der Dogmatiker seine Behauptungen gründen solle. Die weiteren hierauf bezüglichen Wahrheitsmomente und Fragen können der neueren Theologie bei keiner Richtung mehr ganz sich verborgen. Es handelt sich um die Bedeutung, welche für Glauben und Dogmatik die Beziehung des Inhaltes auf's Innere der christlichen Subjekte hat, auf's „fromme Selbstbewußtsein“ (vgl. besonders Schleiermacher), auf's „Gewissen“ (vgl. teils J. E. Deed, teils Schenkel), auf innere „Erfahrung“ (vgl. H. Plitt, „Evangel. Glaubensl. nach Schrift und Erfahrung“).

Der Offenbarungsinhalt der hl. Schrift würde vom Glauben bei aller Unterwerfung unter ihre Autorität nicht innerlich angeeignet, wenn nicht die dort objektiv bezeugten Ansprüche des heiligen, allerbabenen Gottes im Innern der Subjekte selbst sich geltend machten, die Bünde und Kräfte der göttlichen Liebe erfahren, die sittlich religiösen Einbrüche der Person Christi aufgenommen, die Wirkungen der Erlösung und Versöhnung von den neugeborenen Gotteskindern genossen würden. Erst hierdurch entsteht auch das rechte Verständnis für Ziel und Mittelpunkt jener Offenbarung, und erst von da aus ist richtige Orientierung unter den verschiedenen Elementen und Seiten der Schriftoffenbarung mit bezug auf ihre verschiedene Bestimmung und Bedeutung möglich. Vor allem endlich kann die rechte Überzeugung von einem höheren Charakter jener Schriften selbst zustandekommen und begründet werden nur, indem auch schon ihr Inhalt auf diese Weise dem Innern sich bezeugt, indem ferner auch ihr eigener Geist mit seiner eigentümlichen Originalität, Höhe, Kraft, Frische und Einfalt sich zu erfahren gibt und indem zugleich

diese ihre geistige Eigentümlichkeit aus dem geschichtlichen äußeren und inneren Zusammenhang, in welchem sie mit der ursprünglichen Offenbarung Christi und des von ihm ausgegangenen Lebens stehen, begriffen wird. Denn one das würden die wenigen Aussagen, welche die Schriften selbst über eine besondere geistige Begabung und Autorität ihrer Verfasser an die Hand geben und welche ja selbst noch der Beglaubigung bedürften, weitaus nicht genügen, ihre Autorität für Glauben und Dogmatik zu begründen. Und zwar hat bei jenen inneren Regungen der Christ die Gewißheit, daß sie nicht bloß Sache dieser oder jener Individualität seien, sondern daß sie nach Gottes Willen und durch Gottes Wort und Geist in allen Seelen, die den höheren Einwirkungen nicht widerstreben, geweckt werden könnten und sollten, und daß jene Erfahrungen nicht bloß Sache eines zwar unvermeidlichen, aber doch lediglich subjektiven, zu bloßen Illusionen führenden psychologischen Prozesses seien (darüber weiß Lipsius mit seiner religiösen Psychologie in Wahrheit nirgends hinauszuführen), sondern daß das in ihnen sich bezeugende Göttliche mit dem Anspruch auf unbedingte Anerkennung sich geltend mache und mit einer Herabsetzung solcher Zeugnisse zu Illusionen unsere höchste Bestimmung verleugnet, unser warer Wert preisgegeben, die Harmonie unseres Innern unselig zerstört wäre. Es verhält sich in dieser Hinsicht ebenso wie mit derjenigen inneren Bezeugung des sittlich Guten, des Sittengesetzes u. s. w., welche auch von vielen, die dem spezifisch Christlichen sich noch verschließen, anerkannt wird. Mit der hier eintretenden Gewißheit läßt keine Gewißheit von der Realität und Gültigkeit sinnlich wahrgenommener Objekte sich vergleichen. Auf solche Vorgänge des inneren Lebens also, durch welche der Glaube ursprünglich zustandekommt, muß auch der Dogmatiker verweisen, um den Glaubensinhalt festzustellen. Er hat auf sie zu verweisen, so wie er sie bei den Mitgläubigen laut den allgemeinen Äußerungen christlicher Vergangenheit und Gegenwart voraussetzen und wie er sie bei sich selbst erfahren darf. Eben auf solches Subjektives muß ja auch wider der Ethiker, der philosophische so gut wie der theologische, in letzter Instanz sich berufen, one es für die, welche die entsprechenden Gewissensvorgänge zu kennen und zu erfahren leugnen, durch äußere Autoritäten oder geschichtlichen Nachweis oder logische Deduktion feststellen zu können.

Mit bezug auf die Autorität der Schriften, wie sie der Dogmatiker hiernach festzuhalten hat, liegt dann aber noch eine Reihe von Fragen vor, die schärfer und offener, als meist noch von den neueren Verteidigern der Schriftinspiration geschieht, werden gewürdigt und beantwortet werden müssen. Ist der Wertunterschied zwischen ihnen nicht ein sehr großer und der zwischen ihnen und anderen Produkten echt christlichen Geistes nicht immer nur ein relativer? Und hat nicht die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch in den höchsten Organen der Offenbarung, die wir unter ihren Verfassern anerkennen, doch mit dem Wirken des Geistes in anderen Christen das gemein, daß seine erleuchtende Kraft nur auf's sittlich-religiöse Gebiet sich bezieht, beim Inhalt anderer Gebiete, wie dem der äußeren Geschichte, nur die etwa darin sich ausprägenden Momente religiöser Wahrheit betrifft und selbst in der Auffassung und begrifflichen Ausprägung des höchsten religiösen Wahrheitsgehaltes den Einflüssen, Mängeln und Fortschritten allgemeiner menschlicher Geistes- und Gedankenbildung Raum gibt? Es ist klar, wie sehr es von der Beantwortung dieser Fragen abhängt, welcherlei Wahrheit und in welcher Weise wir sie aus der Schrift, ihren verschiedenen Bestandteilen und ihren Worten und Ausdrücken abzuleiten haben.

Hinsichtlich jener inneren Erfahrung ist insbesondere noch teils daran zu erinnern, daß der dogmatische Inhalt seiner Natur nach entweder direkt (dogmatische Aussagen über die inneren Vorgänge selbst) oder mehr oder weniger nur indirekt (Aussagen über das göttlich Objektive, sofern es in's Innere wirkt) auf jene zu beziehen und daß zwischen den inneren Zeugnissen selbst und den an sie sich anschließenden Ergebnissen reflektirenden Denkens wol zu unterscheiden ist (vgl. z. B. Versöhnungstheorien im Zusammenhang mit dem Gewissen von Sünde und Schuld und dem inneren Genuß der Versöhnung). Teils ist zu erinnern daran, daß, wie der tiefstgegründete Christ nur um so mehr bekennen wird, die in der Schrift

niedergelegte Wahrheit von den Einzelnen und den ganzen Christengemeinden im Zusammenhang mit der fortschreitenden Durchbringung des ganzen inneren Lebens erst noch immer tiefer und voller angeeignet werden muß und hiefür jenes ursprüngliche Schriftzeugnis von Christus immer mit der unerschöpflichen Tiefe und Allseitigkeit über uns stehen bleibt, die es ja auch schon durch die ganze bisherige Geschichte der Christenheit und ihrer Theologie und Dogmatik hindurch bewahrt hat. Jene Erinnerung wird namentlich auch gegenüber der wertvollen Arbeit F. H. Franks, „System der christlichen Gewissheit“ (2 Bde. 1870, 1873) berechtigt sein (auch gegen Ausführungen von mir selbst hinsichtlich eines „unmittelbaren Innewerdens“ in meinem Buch: „Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, 1859“).

Bei dem Verfahren aber, das hieraus für den Dogmatiker sich ergibt, müssen wir zugleich darauf zurückkommen, daß er, wie im Begriff der Dogmatik liegt, einen in einer bestimmten christlichen Gemeinde oder Kirche geltenden Glaubensinhalt darzustellen hat. Falls etwa Einer in selbständigem Schöpfen aus jenen göttlichen Zeugnissen einen Inhalt, der von Glauben und Lehre aller bestehenden Gemeinden abweiche, gewonnen zu haben vermeinte, so müßte er wenigstens versuchen, ihn auch für eine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen (wobei es übrigens nicht bloß und wol auch nicht zuerst auf streng wissenschaftliche Darstellung anläßt: man vergleiche vielmehr das ursprüngliche lebendig-religiöse Zeugnis und Wirken unserer Reformatoren).

So muß denn der Dogmatiker den kirchlichen Bekenntnis- und Lehrbestand, wie er vor allem in den offiziellen Symbolen vorliegt, objektiv wiedergeben, sich mit ihm auseinandersetzen, seine etwaigen Abweichungen begründen und zugleich zeigen, mit welchem Recht er doch als Dogmatiker sich noch in diese bestimmte Gemeinschaft stelle. Auch eine gewisse Abhängigkeit von dem in der Gemeinschaft geltenden und lebenden Geiste und Glaubensstypus kann nie aufhören noch soll sie aufgegeben werden. Denn nicht bloß der gewöhnliche Christ, sondern auch der Dogmatiker, bleibt von selbst mehr oder weniger bedingt und bestimmt durch die ihn umgebende Glaubens- und Denkweise, innerhalb deren er selbst mit seinem Glauben und Denken herangebildet worden ist. Und dieselbe göttliche Fügung, welche ihn in diese bestimmte Kirche hereingestellt hat und ihn darin seiner Gemeinschaft mit Gott froh werden läßt, macht es ihm zur Pflicht der Pietät, vor allem die hier an ihn ergehenden Weisungen zu würdigen und was er Eigentümliches vorzutragen hat, besonders gewissenhaft dann zu prüfen, wenn ihm dadurch mit den Anschauungen und Lehren seiner Kirche Konflikt droht. Wir Evangelischen ferner haben speziell in demjenigen Geiste, aus welchem unsere reformatorischen Bekenntnisse hervorgegangen sind, eine neue, besonders tiefe, lebendige, namentlich auf gewisse Grundmomente der Heilswahrheit sich konzentrierende Erhebung des echten, ursprünglichen christlichen Geistes anzuerkennen. Aber immer muß der nicht bloß historisch referirende evangelische Dogmatiker über das hinaus, was ihm hier dargeboten wird, zu möglichst selbständigem Schöpfen aus den letzten Quellen christlicher Wahrheit weiterstreben. Er darf auch nicht verkennen, daß jener Erhebung halb — und zwar nach allgemeinen Regeln menschlicher Entwicklung — Nachlaß und Verküsterung gefolgt, daß ferner von jenem reformatorischen Geiste selbst keineswegs gleichmäßig der ganze, seit Jahrhunderten festgewordene christliche Wahrheitsgehalt neu durchdrungen worden ist. Und Arbeit an Reinigung der Kirche und ihrer Lehre kann nicht minder als das vorhin Ausgesprochene zur Pflicht der Pietät werden. Die gerade in der Gegenwart von Verschiedenen so verschieden beantwortete Frage, wie weit nach der einen und andern Seite von dem, der sich einen evangelischen oder protestantischen Dogmatiker nennt, zu gehen sei, kann nicht so im allgemeinen, sondern nur mit bezug auf konkrete Behauptungen und Lehrweisen fruchtbar erörtert werden.

Der wissenschaftliche Charakter endlich, welchen die Dogmatik tragen soll, hängt wesentlich davon ab, daß der Stoff, welcher im Worte biblischer Offenbarung dem innerlich ergriffenen und durchdrungenen Subjekte sich bezeugt und

welchen es in jener Übereinstimmung mit seiner Kirche aufnimmt, mit scharfem und klarem methodischem Denken gestaltet, begrifflich fixiert, in seine Momente zerlegt, jedes einzelne Lehrmoment in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen festgestellt werde. Und nicht bloß formell gestaltend, sondern auch kritisch wird ein solches Denken wirken müssen: prüfend, wie weit überhaupt das Gebiet der religiösen Wahrheit und so auch jener Offenbarung reiche, oder wo etwa Objekte rein weltlichen, historischen, naturhistorischen Forschens und Wissens sich einmengen, was wirklich zu den Tatsachen innerer sittlich-religiöser Erfahrung gehöre, oder vielleicht nur zu einer unklaren und mangelhaften Reflexion über dieselbe, ja wie weit auch in den Aussagen höchststehender neutestamentlicher Männer doch zwischen einem vielleicht in keine menschliche Form ganz faßbaren Sinn und Gehalt und zwischen Formulierungen, bei welchen mit dem höchsten christlich-religiösen Geist eine noch unvollkommene menschliche Reflexion und Begriffsbildung zusammengewirkt hat, unterschieden werden könne und müsse. Eben dieses vernünftige Denken aber wird auch erkennen, daß wir, mit unserem Bewußtsein und unserer Sprachbildung vom Endlichen aufsteigend und in seinen Schranken und Gegenätzen uns bewegend, vollkommen adäquate Kategorien für Gott und sein Verhältnis zu uns überhaupt nicht besitzen, vielmehr in unsern Aussagen über Gott an diejenigen Analogieen zwischen Gott und Endlichem uns halten müßten, auf welche die Grundzeugnisse des sittlich-religiösen, christlichen Lebens mit ihrem Anspruch auf unbedingte Geltung uns hinleiten. Wer darüber sich erheben zu können dünkt, gerät teils in völlig leere abstrakte Formeln hinein, teils in Ausdrücke, die vielmehr niedrigeren Gebieten des Daseins entstammen (vgl. besonders bei Biedermann). Weit sachgemäßer wird es sein, auch anthropomorphistisch klingende Aussprüche in der Dogmatik ohne Bedenken weiter zu gebrauchen, nachdem man einestheils die unabwiesbaren Motive für ihren Gebrauch dargelegt, andererseits ihr Mangelhaftes anerkannt hat. Daneben ist zu erinnern, daß, wie jeder philosophisch Gebildete wissen muß, auch für die anderen Gebiete realen menschlichen Erkennens diejenige Adäquatheit unserer Vorstellungs- und Denkformen, welche viele heutige Verehrer eines sogenannten exakten Wissens voraussetzen, durchaus nicht kann behauptet werden.

Die hier ausgehobenen Fragen pflegt man, sofern sie auf die Begründung der Dogmatik sich beziehen, in Einleitungen zu ihr zu besprechen. Man kann einwenden, daß das alles ja doch erst durch den Zusammenhang der Dogmatik selbst und ihrer sämtlichen Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu uns verständlich werde, daß ja die Lehre von der Schrift hier bei der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln ihren natürlichen Ort habe. Aber ein Vorgreifen ist notwendig, weil ja doch schon im voraus für das einzuschlagende Verfahren ein Verständnis da sein muß, und es ist recht wol möglich, weil der in der Gemeinde stehende Dogmatiker zu Solchen reden will, bei denen er ein — jetzt zu wissenschaftlicher Erkenntnis zu erhebendes — Bewußtsein des hier und dort zu erörternden Inhaltes bereits voraussetzen darf. H. Voigt hat neuerdings die Fragen in einer „Fundamental-Dogmatik“ (Gotha 1874) behandelt. Zu einer vollen Fundamentierung der Dogmatik würde indessen noch mehr gehören: sie müßte eine Fundamentierung für die Gesamtlehre des Christentums, d. h. für Dogmatik in Einheit mit Ethik sein, und sie müßte dann eingehend und scharf (anders als die „philosophische Dogmatik“, in welcher F. P. Lange die Hauptgegenstände der Prolegomena zur Dogmatik so bespricht, daß er dadurch die christlichen Dogmen „in ihrem wesentlichen Prinzip vor dem allgemeinen Denken rechtfertigen“ möchte) namentlich auch mit der von den allgemeinen Fragen und Prinzipien des Erkennens handelnden, von den Ergebnissen des allgemeinen Weltbewußtseins und Forschens ausgehenden und zugleich auf die Beobachtung der religiösen und spezifisch christlichen Lebens Tatsachen angewiesenen Philosophie über die verschiedenen Aufgaben und über ein Zusammenwirken, über die gegenseitigen Grenzen und über gemeinsame Gegenstände und Begriffe sich auseinandersetzen.

Man könnte fragen, ob nicht eine solche Philosophie, welche die allgemeinen Forderungen und Tatsachen des sittlich-religiösen Individual- und Gemeinlebens

und die positiven äußern und innern Tatsachen des Christentums genugsam würdige, und eine solche Dogmatik, welche allen Ansprüchen der Wissenschaft und Kritik ihr Recht widerfahren lasse, in ihrer Vollenbung mit einander eins werden müßten. Während vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus nach vorübergehenden Hoffnungen, als ob eben durch sie das Christentum zu seinem wahren Selbstbewußtsein kommen werde, in D. F. Strauß' „Christlicher Glaubenslehre“ (1840) vielmehr eine Auflösung der christlichen Glaubenswahrheiten versucht worden ist und während jene Kategorien der Biedermannschen Dogmatik, in welcher eben dieselbe nachklingt, einer wahrhaft philosophischen, eindringenden Deduktion, Definition und Begründung entbehren, hat F. C. Weiße mit umfassendem und energischem Denken im Zusammenhang des ihm eigentümlichen spekulativ-philosophischen Systems eine „Philosophische Dogmatik“ (3 Bände, 1855—1862) ausgeführt und hiemit eine „Philosophie des Christentums“ angestrebt, welche, vom Christentum selbst Prinzip und Inhalt entnehmend und die geschichtliche Tatsache des Christentums sich zum Gegenstande setzend, an die Stelle dessen eintreten dürfte, was auf früheren Stufen christlich-wissenschaftlicher Bildung die systematische Theologie gewesen sei. Aber mit Recht wird man bei dem sehr anerkennenswerten Versuch ebenso von theologischer Seite doch das rechte klare und tiefe Verständnis religiöser und christlicher Erfahrung, wie von philosophischer Seite aus die Klarheit und Haltbarkeit der spekulativen Methode vermißt haben. Einem gleichen Ziele haben in philosophischen Arbeiten Ulrichi, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer zugestrebt.

Hinsichtlich eines einleitenden oder grundlegenden Teiles der Dogmatik ist noch zu erwähnen, daß H. v. d. Goltz („Die christlichen Grundwahrheiten“ 2c., 1873) hier schon eine solche Darstellung der allgemein christlichen Prinzipien oder des allen Konfessionen gemeinsamen christlichen Gehaltes glaubt vorausschicken zu können, deren Grundbegriffe oder Grundsätze dann als positiver Kanon für das dogmatische System oder als Grenzlinie wider die Häresie dienen könnten und sollten. Aber sie müßte, um Licht, Begründung und Zusammenhang zu haben, schon ganz in die Dogmatik hineinführen, und könnte nicht als vorangestellter Kanon dienen, da teils jene gemeinsamen Begriffe doch von den verschiedenen Konfessionen und Richtungen verschieden aufgefaßt, teils wenigstens sehr verschiedene Konsequenzen aus ihnen gezogen würden und diesen Verschiedenheiten gegenüber doch immer erst noch auf die Begründung jener Grundbegriffe selbst zurückgegangen und zugleich schon die volle dogmatische Exposition derselben gegeben werden müßte.

Auf verschiedene Stellung hinsichtlich jener Grundfragen darüber, wie der dogmatische Stoff zu gewinnen und festzustellen sei, lassen sich die verschiedenen Richtungen der neueren Dogmatik wesentlich zurückführen.

Nachdem der alte Rationalismus der ratio oder Vernunft one jede gründliche Erörterung darüber, was sie eigentlich sein und wie weit sie reichen sollte, die Entscheidung über die Glaubenswahrheit zugesprochen, der Supranaturalismus jenem gegenüber vor allem die Autorität der biblischen Offenbarung — jedoch one tiefere Untersuchung der Art, wie wir zur Überzeugung von ihr und zu wahrhafter Aneignung des Offenbarungsinhaltes gelangen — behauptet hatte, hat Schleiermacher mit seinem Zurückgehen auf's Innere des christlichen Bewußtseins, wobei er aber die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt der daraus gezogenen Lehraussagen auf die Seite schob und philosophische Anschauungen mit tief christlichen Regungen zusammenwirken ließ, jedenfalls den bedeutamsten Anstoß zur Weiterentwicklung unserer Wissenschaft gegeben.

An ihn nach einer Seite hin sich anschließend, suchte eine neuere Theologie den Inhalt jener Offenbarung mit dem Supranaturalismus, aber in tieferer Durchdringung, lebendigerer Reproduktion und freierer Kritik gegen nicht wirklich dazu Gehöriges, festzuhalten, zugleich auch den tiefen Wahrheitsgehalt der reformatorischen Bekenntnisse wider in's Bewußtsein zu rufen, nicht minder aber über den Gegensatz des lutherischen und reformirten hinauszuführen. So vor allem die Glaubenslehren von K. F. Nitsch (System der christlichen Lehre, seit 1829;

vorzugsweise biblisch; das Ethische mit umfassend) und Twisten (Vorlesungen über die Dogmatik d. evang.-luth. Kirche, seit 1826, unvollendet). — Als aus der reformirten Gemeinde hervorgegangene Theologen, die jenes unionistische Streben teilen, sind Erhard (Christl. Dogmatik, 1851, 1852) und J. P. Lange (Christl. Dogmatik, bestehend aus „philosophischer, positiver, angewandter“ Dogmatik, 1849—1852; mit ausgedehntem, wenig diszipliniertem Gedankenflug) zu nennen; ferner Schenkel mit seiner „Christlichen Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt“ (1858—59), wo indessen vor allem eine präzise Auffassung eben des Gewissens zu vermissen ist (Schenkels neuere Arbeit, „Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewußtsein des Glaubens im Zusammenhang dargestellt“, 1877, gehört entschieden nicht mehr in diese Reihe, sondern zu den Werken des neueren Rationalismus, hat übrigens seiner Bestimmung für ein größeres Publikum die Ansprüche strenger Wissenschaftlichkeit hintangestellt). — Mit spekulativem Denken suchte Liebner in die biblisch-kirchlichen, vor allem christologischen und trinitarischen Glaubenssätze einzudringen, kam jedoch über eine 1. Abteilung seiner „Christl. Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt“ (1849) nicht hinaus. Martensen (Christl. Dogmatik, deutsch 1850 und in einer vom Vf. selbst autorisirten Ausgabe seit 1856) hat jenem gesamten Glaubensgehalt eine mit modern spekulativen Elementen verbundene, geistvolle, kurze und fließende Darstellung gegeben, die vermöge dieser Vorzüge eine besonders weite Verbreitung gefunden hat, jedoch allzuleicht bei sich den Mangel an strenger Fixirung und Prüfung der Begriffe und Fragen übersehen läßt. Rothe meinte, während er mit großer Entschiedenheit zu einem ebenso gläubig supranaturalistischen, wie innerlich freien Standpunkt sich bekannte, die christliche Wahrheit gar auf rein spekulativem Wege produziren, nämlich ähnlich, wie Hegel aus dem reinen Begriff alles logisch herausentwickelte, so aus der Thatfache des Denkens des religiösen Menschen, in welcher ein „Sich durch Gott bestimmt Finden“ unmittelbar mitenthaltend, die ganze christliche Wahrheit denkend herausdeduciren und konstruiren zu können: so in der „Theologischen Ethik“. Daneben wollte er die „Dogmatik“ als bloße historisch-kritische Disziplin stellen (vgl. Rothe, Zur Dogmatik, 1863). In seiner eigenen Dogmatik, wie sie aus seinem Nachlaß durch Schenkel (1870) herausgegeben worden ist, erhalten wir dann vielmehr nur positive biblische und historische Mitteilungen und kritische Bemerkungen, als ein in sich begründetes Wahrheitsganzes. — Vor allem eine entschiedene biblische Gläubigkeit, jedoch mit Rücksichtnahme auf alle Hauptfragen neuerer Wissenschaft vertritt Reiff in seiner „Christlichen Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung“ (1873, 1876), mit welcher er nicht bloß Theologen, sondern auch Nichttheologen dienen will. — Endlich ist hier die schon oben erwänte, aus der Brüdergemeinde hervorgegangene Glaubenslehre H. Plitts (1863) anzureihen. — Die hier vertretenen Richtungen, so verschieden sie auch unter sich selbst sind, haben doch miteinander denjenigen Charakter gemein, welchen seine Gegner von rechts und links als Vermittlungstheologie in ungünstigem Sinne zu bezeichnen pflegen.

Rein aus der Schrift will J. T. Beck, anschließend an die altwürttembergische Wengelsche Schule, in tiefer, schwerer Gedankenarbeit das echt christliche dogmatische System gewinnen, wobei er, einfach auf die innere Selbstbezeugung der Schrift vertrauend, alle Fragen einer auf sie bezüglichen Kritik fern halten zu dürfen meint und zugleich diejenigen, auf den Glaubensinhalt bezüglichen Probleme, welche von den Anfängen der christlichen Wissenschaft bis auf die Gegenwart an den Tag getreten sind, größtenteils nur ungenügend überhaupt in's Auge gefaßt hat (Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838, christl. Lehrwissenschaft, 1841, unvollendet; vieles klarer im „Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche“ u. s. w., 1862). Bestimmte Beziehung hat auf diese Probleme und die kirchliche Lehrfassung H. Kübel in seinem rein aus der Schrift schöpfenden kurzgefaßten „Christlichen Lehrsystem nach der hl. Schrift“ (1873; wie bei Nitsch auch das Ethische umfassend) genommen, hat jedoch die damit zusammenhängenden wissenschaftlichen Fragen nicht so zu erledigen gesucht, daß seine Arbeit als eigentliche Dogmatik auftreten wollte. Klar ist vollends bei J. Ch. K. Hofmanns

großem „Theologischen Versuch“ — „der Schriftbeweis“ —, daß dies noch nicht Dogmatik ist noch sein will.

Andere sind von der neu aufgelebten gläubigen Theologie aus so auf das alte lutherische Dogma zurückgegangen, daß sie es in seiner konfessionellen Eigentümlichkeit und im Gegensatz gegen jene Unionsbestrebungen neu festzustellen und zu systematisieren versuchen. So sucht Philippus „Kirchliche Glaubenslehre“ (begonnen 1854, noch nicht ganz vollendet) eine reine lutherische Rechtgläubigkeit gegen moderne Richtungen aller Art zu wahren. Wilder und selbständiger verfäkt Thomafius, hat sich auch erlaubt, eine Christologie anzunehmen, in welcher man eine gründliche Abweichung vom Bekenntnis der Konkordienformel und einen Versuch der Fortbildung sowohl der reformirten als der lutherischen Lehre erkennen muß (Christi Person und Werk, Darstellung der evang.-luther. Dogmatik, 1853, 1856). Kahnis hat, während er seine Dogmatik ausdrücklich eine „Darstellung der lutherischen Dogmatik“ nennt und seine kirchliche Stellung unter den Lutheranern und Segnern der Union behält, tatsächlich allen den Einflüssen, welche in der sog. Vermittlungstheologie wirken, frei sich geöffnet und in der für die Unionsfrage am meisten in betracht kommenden Lehre vom Abendmal einen Lehrversuch von in Wahrheit unionistischem Charakter vorgetragen (Die luth. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, 1861—1868, in besonderen Teilen die Schriftlehre, den historisch entwickelten und festgestellten Kirchenglauben und endlich das eigene System ausführend; in der 2. Ausg. 1874 ist diese Behandlungsweise, welche Aufgaben der biblischen Theologie und Dogmengeschichte ungebührlich in die Dogmatik zog, aufgegeben).

Allen diesen Richtungen steht diejenige gegenüber, die man als neurationalistische bezeichnen mag, während anzuerkennen ist, daß sie ganz anders, als der alte Rationalismus, in die Grundfragen eindringt. Sie selbst wirft den andern vor, daß sie dies zu wenig tun und den kritischen Ergebnissen, zu welchen ein echt wissenschaftliches Eindringen führe, im Hängen am Überlieferten und in der Rücksicht auf falsch verstandene religiöse Interessen sich widersetzen. Hier wird, obgleich den „Vermittlungstheologen“ nahe stehend, zuerst Hase, ein Hauptbekämpfer altrationalistischer Oberflächlichkeit, zu nennen sein, der nach seinen eigenen philosophischen Ideen das Positive der christlichen Lehrüberlieferung fein und maßvoll prüft, jene aber weder in seiner Dogmatik, wo dazu freilich nicht Raum war, noch sonstwo so, wie es strenge Philosophie fordert, präzisirt und begründet hat (Evangelische Dogmatik, seit 1826, — seit 1860 „evangelisch-protestantische“ betitelt). Der Schleiermachersche Standpunkt ist nach der überwiegend kritischen Seite hin in sehr durchdachter sorgfältiger Ausführung und mit einem sittlichen und religiösen Ernst, der erkennen läßt, daß das Werk auch „auf der Kanzel gereift“ sei, durch A. Schweizer behauptet und weitergeführt (Die christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, 1863—1872; 2. Aufl. 1877). Wiedermanns Standpunkt (Christliche Dogmatik, 1869) ist wesentlich derjenige Hegelsche, von welchem aus einst Strauß (vgl. oben) die christliche Lehre beurteilt und aufgelöst hat; er aber will, was auf jenem ihm für war gilt, als den wahren Gehalt des christlichen Prinzips festhalten. Eben diesen Gehalt sucht Lipsius (Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876), vom religiösen Prozeß in den Subjekten ausgehend, auf dialektisch-kritischem Wege durch Abstreifen der sinnlichen Vorstellungsfornen herauszugewinnen, wobei er in der Beurteilung dieser Formen und auch im inhaltlichen Ergebnis meist mit Wiedermann Hand in Hand geht, derjenigen philosophischen Spekulation jedoch, auf welcher des letzteren Zuversicht zum positiven Ergebnis ruht, kein Vertrauen mehr schenkt. Zu vermessen aber ist, wie schon bemerkt, ebensosehr bei Wiedermann eine wirkliche Rechtfertigung seiner positiven Begriffe, wie bei Lipsius ein Argument oder Kriterium für die Gewissheit, womit das unter jener Abstreifung verbleibende Residuum wirklich noch von Glauben und Erkenntnis behauptet, oder für den Unterschied, welcher zwischen der von ihm mit der Vernunfttätigkeit identifizirten, auf's Übersinnliche sich richtenden Phantastätigkeit und zwischen einem aus allgemein menschlichen Trieben hervorgehenden und dennoch eiteln Phantasiespiel gemacht werden sollte (vgl. indessen die klärenden

und weiterführenden Aussagen von V. in den Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 1878). Die Manungen an Dogmatiker der Vermittlungstheologie, nicht bloß der Lehrüberlieferung gegenüber, sondern auch beim Schöpfen aus der Schrift und dem christlichen Bewußtsein die kritische Arbeit strenger durchzuführen, sind gewiß berechtigt. Jene Theologie aber, welche sich gern die kritische, ja gar geradezu die wissenschaftliche nennt, ist mit den von ihr festgehaltenen positiven, religiösen und christlichen Elementen für alle nach weiter links stehenden, das Christentum preisgebenden Kritiker selbst auch nur schlechte, haltlose Vermittlung und wird sich, wenn sie ihr Positives wirklich waren will, fragen müssen, ob sie dafür nicht Grundlagen anerkennen muß, deren konsequente Anerkennung zu noch ganz andern positiven Ergebnissen auch den gewissenhaftesten Kritiker zurückführen wird.

Indem bei dieser Übersicht der wichtigsten neueren Dogmatiken auf Monographien und Abhandlungen einzugehen kein Raum war, sind in ihr auch bedeutendste Dogmatiker, von denen wir doch eigentliche Dogmatiken nicht besitzen, noch unerwähnt geblieben: so namentlich J. Müller und Dörner in der Reihe von Ritsch, Twisten, Liebner u. s. w., endlich A. Ritschl, der mit sehr selbständiger Kritik vornehmlich von der Basis ethischen Bewußtseins aus (auf Kant sich rückbeziehend) ein positives System des Glaubens festzustellen strebt, indessen gerade mit bezug auf die letzten Gründe der Glaubensüberzeugung und so auch die tiefsten Fundamente der Dogmatik in seiner großen, das dogmatische Gebiet weit umspannenden Monographie über die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre doch die für eine Dogmatik genügenden Erklärungen noch nicht gegeben hat.

Für die Geschichte der protestantischen Dogmatik ist zu verweisen auf das so betitelte, bis auf Schleiermacher reichende große Werk von Gaf (4 Bde., 1854 bis 1867), ferner die Übersichten in Dörners Geschichte der protestant. Theologie, G. Franks Geschichte der protest. Theologie, auch Kahnis Dogmatik. **J. Köstlin.**

Dogmengeschichte als gesonderte theologische Disziplin datirt erst von unserm Jahrhundert an. Bis dahin galt sie als integrierender Teil der Kirchengeschichte und wurde sie dieser einverleibt. Daß sie ein solcher Teil der Kirchengeschichte ist, kann auch gar nicht geleugnet werden, aber es verhält sich mit der Dogmengeschichte wie mit der Ethik, sie ist ein integrierender Teil der Kirchengeschichte, wie die Ethik ein integrierender Teil der Dogmatik ist, wie man aber Recht und guten Grund hat, die Ethik gesondert von der Dogmatik zu behandeln, so verhält es sich auch mit der Dogmengeschichte. In beiden Fällen ist der Stoff ein zu breiter, als daß er anders als kompendiarisch in eins zusammengefaßt werden könnte, und doch ist ihr Gehalt von so eminenten Bedeutung, daß er eines tieferen Eingehens in gesondeter Darstellung bedürftig ist. War es also ganz berechtigt, daß man die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin vom Anfang unseres Jahrhunderts an zu behandeln anfing, so war doch die Zeit, in welcher das geschah, nicht darnach angetan, um der Dogmengeschichte ihr Recht zu verschaffen und das rechte Verständnis derselben zu vermitteln: denn sie entstand in der Zeit, in welcher man von dem Glauben der Kirche teils sich zu entfremden angefangen hatte, teils auch sich bereits entfremdet hatte, in welcher man also vergessen hatte, was es um das Dogma, mit dessen Geschichte man sich befassen sollte, sei. Für die richtige Begriffsbestimmung der Dogmengeschichte und für die richtige Behandlung derselben kommt aber alles darauf an, daß man auf festem kirchlichen Boden steht. Man kann die Geschichte, welche die Kirche mit ihren Dogmen erlebt hat, unmöglich recht verstehen, wenn man nicht mit dem Sinn und Geist vertraut ist, in welchem die Kirche an ihnen gearbeitet hat, und wer von einem anderen Standpunkt aus an die Behandlung der Dogmengeschichte herangeht, an dem rächt sich unfehlbar seine Abkehr von dem kirchlichen Standpunkt. Das gilt vor allem der Zeit, in welcher man die Behandlung der Dogmengeschichte als gesondeter Disziplin anbannte. Aber auch die nachfolgenden Dogmenhistoriker haben sich nicht alle auf diesen kirchlichen Standpunkt gestellt, darum ist die Behandlung der Dogmengeschichte auch jetzt noch eine sehr verschiedene, je nach dem Standpunkt, den man zu dem kirchlichen Glauben einnimmt. Je verschiedener nun auch in der Gegenwart die Dogmengeschichte be-

handelt wird, desto notwendiger ist es, sich genau zu vergegenwärtigen, wie sich vom kirchlichen Standpunkt aus die Dogmengeschichte zu gestalten hat. Wenn die Dogmengeschichte, was ihr Name besagt, Geschichte der Dogmen ist, so ist die erste Frage die, was man unter Dogma zu verstehen hat und inwiefern dasselbe eine Geschichte hat. Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich dann von selbst die Bestimmung der Aufgabe. Kennen wir diese aber einmal, so wird daraus auch die Bedeutung dieser Disziplin erhellen und wird sich sagen lassen, welches die rechte Form ist, in der diese Disziplin zur Darstellung zu bringen ist. Unter Dogma verstand man im vorchristlichen wie im christlichen Altertum ein feststehendes, ein zu allgemeiner Anerkennung gekommenes. Man brauchte in der Gerichtssprache des vorchristlichen Altertums das Wort zur Bezeichnung eines von der Obrigkeit ausgehenden Reskripts, das allgemeine Geltung haben sollte, und die Philosophen brauchten es zur Bezeichnung eines Satzes von allgemeiner unantastbarer Wahrheit. Im neuen Testament (Act. 16, 9; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14) wurden damit die Satzungen des mosaischen Gesetzes bezeichnet; die Kirchenväter aber verstanden unter Dogmen die Lehren Christi und der Apostel, oder auch überhaupt die christlichen, die von der Kirche anerkannten, Glaubenswahrheiten, und das ist der Sinn geblieben, den die Kirche mit dem Wort Dogma verband. Dogma ist also nicht eine subjektive Meinung, die ein Individuum oder eine bestimmte Zeit über religiöse Dinge hatte, sondern unter Dogma verstand die Kirche zu allen Zeiten eine absolute, für immer geltende Wahrheit, und von dieser sagte sie, dass sie dieselbe der göttlichen Offenbarung entnommen habe. Das Dogma hat also zu seinem Inhalt eine der Offenbarung entnommene Glaubenswahrheit. Das ist das erste Moment im Begriff Dogma. Das zweite Moment ist aber das, dass es nur seinem Inhalt nach absolute Wahrheit ist, seiner Form, seiner Fassung, seinem Ausdruck nach ist es aber menschlichen Ursprungs, denn die Aussage, welche die Kirche vom Dogma tut, ist eine von der Kirche vorgenommene, hat also seinen Ursprung in menschlicher Tätigkeit. Damit ist zugleich das dritte Moment im Begriff des Dogmas genannt. Das Dogma ist nicht die Aussage eines einzelnen Individuums, sondern die Aussage der Kirche als solcher, eine Aussage, welche entstanden ist durch gemeinsame Tätigkeit der Glieder der Kirche, und zwar eine Tätigkeit, welche durch alle Jahrhunderte hindurch geht. Also ist das Dogma ein allmählich entstandenes.

Bestimmt man so den Begriff von Dogma, so drängen sich zwei Fragen auf:

- 1) Warum stellt man überhaupt ein Dogma auf, warum tut man eine menschliche Aussage von der Glaubenswahrheit, und lässt es nicht bei der Glaubenswahrheit selbst bewenden, da ja doch die Glaubenswahrheit eine geoffenbarte ist?
- 2) Wie kommt es, dass die Dogmen nicht mit einemal da sind, dass sie vielmehr allmählich entstehen und wandelbare Formen haben, da doch das Christentum eine geoffenbarte, eine mit einemal gegebene, ist? Das sind Vorfragen, welche die Antwort auf die Frage, inwiefern das Dogma eine Geschichte hat, einleiten.

Die erste Frage beantwortet sich aus der Natur des Christentums und der Art der göttlichen Offenbarung. Freilich ist die christliche Wahrheit eine göttliche und mit einemal gegebene und darum absolute Wahrheit. Aber die göttliche Wahrheit, wir meinen die mündliche Predigt der Apostel und das schriftlich verzeichnete Wort derselben, gibt uns die Wahrheit zum geringeren Teil in der Form von Lehren, nicht etwa in Katechismusform oder in der Form der göttlichen Gebote, sondern in der Form von Tatsachen, wie ja überhaupt das Christentum nicht Lehre, sondern Tatsache ist. Mit dem Christentum ist ein neues Verhältnis Gottes zu den Menschen gesetzt. Davon haben die Apostel gezeugt durch mündliche Predigt und davon zeugen Apostel und Evangelisten in der hl. Schrift. In der Bezeugung dieser Tatsachen besteht also die von den Aposteln bezeugte und in der hl. Schrift niedergelegte Offenbarung. Die Apostel zeugen von Gott dem Vater, der durch Christum versöhnt ist; sie zeugen von Jesu Christo, der durch seinen Tod uns von dem Fluch des Gesetzes befreit hat; sie zeugen von dem hl. Geist, der Segen und Kraft der Erlösung den Einzelnen aneignet; sie zeugen von der Kirche, welche auf diese Tatsache gegründet ist und der die Mittel anvertraut

sind, durch welche ein heiliges Gemeinwesen entstanden ist und fortbestehen kann. Welche Wahrheiten und Lehren aber aus diesen Thatfachen sich ergeben, das zusammenzustellen, ist die Aufgabe derer, welchen diese Zeugnisse gepredigt werden. Daraus also erklärt sich die menschliche Form, welche die Dogmen haben. Ein par Beispiele werden das erläutern. Die hl. Schrift zählt nirgends die Eigenschaften Gottes auf, aber sie zeugt so von Gott und seinen Werken, daß wir daraus die Eigenschaften Gottes ableiten können. Sie stellt keinen Lehrsatz auf über die zwei Naturen in Christo, aber sie beschreibt uns Ihn so, daß wir daraus die zwei Naturen in Christo ableiten können.

Die zweite Frage, die, wie es kommt, daß die Dogmen nicht mit einemmal da sind und wandelbare Formen haben, da doch die christliche Wahrheit die mit einemmal gegebene ist, ist eigentlich mit der Antwort auf die erste Frage schon beantwortet. Freilich ist die christliche Wahrheit die mit einemmal gegebene und der Glaube des ersten Christen hat ganz denselben Inhalt, den der Glaube des letzten Christen haben wird. Der letztere hat vor dem ersteren nichts voraus. Mit dem einzigen Satz, daß wir durch Christum erlöst sind, ist alles das gesagt, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht, und wer das im Glauben ergreift und in sich wirken läßt, ist der durch Christum Erlöste und in Ihm Selige. Aber in diesem einzigen Satz liegt doch eine Fülle von Sätzen, welche nicht zugleich mit einemmal zum Bewußtsein kommen, sondern erst in Folge dessen, daß man sich in diese eine Grundwahrheit mit seinem Denken hineinvertieft, und es kann da gar nicht anders sein, als daß da, wo man sich durch den Glauben befestigt fühlt, sich ein Trieb und Drang einstellt, alles das, was man damit besitzt, sich zu näherem Bewußtsein zu bringen.

Nach Beantwortung dieser zwei Vorfragen läßt sich weiter schreiten zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Dogmen eine Geschichte haben?

Wir müssen davon ausgehen, daß von dem Augenblick an, wo eine Gemeinde von Erlösten besteht, eine innere Geistesarbeit beginnt, welche dahin geht, die Heilswahrheit in ihren einzelnen Momenten sich zum Bewußtsein zu bringen und immer tiefer in das Verständnis derselben einzudringen, eine Geistesarbeit, welche hier auf Erden nie zum Abschluss kommt und immerfort auf Ertrag hoffen darf, da der Reichtum der in Christo beschlossenen Erkenntnis ein unerschöpflicher ist. Das Ergebnis dieser Geistesarbeit sind dann die einzelnen Sätze, welche wir Dogmen nennen und ihr Ergebnis ist ein successives. Schon insofern haben also die Dogmen eine Geschichte, als die Erkenntnis eine successive, im Lauf der Zeit gewonnene ist. Sie haben aber auch weiter insofern eine Geschichte, als an ihnen eine Veränderung vorgehen kann, sie also eine Entwicklung erleben. Wo nämlich die Erkenntnis, die man an der Glaubenswahrheit macht, eine bestimmtere wird, da erweist sich die Fassung, die man dem Dogma bis dahin gegeben hat, als die nicht mehr zureichende, weil sie die neue Erkenntnis noch nicht in sich schloß. Es muß also an dessen Stelle eine andere Fassung treten, welche die neue Erkenntnis in sich aufnimmt, oder auch es muß zu dem bereits gewonnenen Dogma ein neues hinzutreten. Endlich kann das vorliegende Dogma auch mißgedeutet werden, es kann ihm ein falscher Sinn untergelegt werden, und dieser muß dann abgewehrt werden durch eine Fassung, welche die Andersdeutung unmöglich macht. In solchem Fall schließt dann die Veränderung, welche mit dem Dogma vorgeht, nicht immer eine neue Erkenntnis in sich, und ist die Veränderung oft nur eine solche, welche an der Fassung, am Ausdruck vorgegangen ist. Aber auch das ist von Wichtigkeit und Gewinn, denn die im Dogma niedergelegte Erkenntnis ist dadurch vor falscher Deutung bewahrt. Zumeist ist aber der Kirche mit der Abwehr falscher Deutung Gelegenheit gegeben, in das Verständnis der Sache selbst tiefer einzudringen. So kommt es also in mehr als einem Sinn zu einer Geschichte der Dogmen. Wenn aber so an dem Dogma eine Veränderung vorgeht, wenn eine Entwicklung, ein Werden statt hat, wenn das Dogma also eine Geschichte hat, so geht da, darauf ist zur Abwehr von Mißverständnis wol zu achten, die Veränderung nicht an dem substantiellen Inhalt des Dogma, nicht an der Glaubenswahrheit selbst vor.

Diese bleibt vielmehr, weil sie der göttlichen Offenbarung entnommen ist, immer die gleiche und zu ihr kann nichts dem Inhalt nach neues hinzukommen, weil die Offenbarung eine mit den Aposteln geschlossene, weil also der ganze Inhalt der Glaubenswarheit von der ersten Zeit an vorhanden ist. Die Dogmen haben also keine Geschichte in dem Sinne, als ob die darin enthaltenen Glaubenswarheiten Veränderungen oder Zuwachs erlitten, noch weniger in dem Sinn, als ob die Meinungen über die Glaubenswarheiten in verschiedenen Zeiten, aus was immer für Gründen, verschiedene gewesen wären, wie noch Münscher meint, der von der christlichen Lehre sagt, sie habe seit ihrem Ursprung unzählige Veränderungen erlitten und Aufgabe der Dogmengeschichte sei es eben, von diesen Veränderungen zu berichten: denn wäre in der Dogmengeschichte nur von der verschiedenen Stellung zu berichten, welche man in den verschiedenen Zeiten zu den Glaubenswarheiten eingenommen hat, so wäre es gar nicht der Mühe wert, sich mit Dogmengeschichte zu beschäftigen und läge eine schreiende Anmaßung der Kirche darin, daß sie die jedesmalige Fassung des Dogma allen ihren Mitgliedern zur Annahme zumutet. Die Dogmengeschichte bietet nur dann ein Interesse dar, wenn innerhalb des Dogma selbst eine vernünftige und in der Sache selbst begründete Entwicklung vor sich geht. Indem das aber keine an dem Inhalt der Glaubenswarheit selbst vorgehende ist, ist die Dogmengeschichte auch nicht vergleichbar mit der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat zwar eine ware und wirkliche Geschichte, insofern in ihr ein gesetzmäßiger und methodischer Fortschritt in der Erkenntnis vorliegt, aber die Philosophie beginnt mit dem Suchen der Wahrheit und bewegt sich vom Suchen zum Finden, vom Irrtum zur Wahrheit fort. Dagegen im Dogma ist schon die Wahrheit gegeben, in ihr ist also nicht wie in der Philosophie von einer successiven Annäherung an die Wahrheit die Rede.

Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist demnach die, von der Geschichte zu berichten, welche die Dogmen durchgemacht haben; zu zeigen, wie und auf welchem Weg die Kirche allmählich zu der explizirten Erkenntnis der Heilswarheit gelangt ist, welche jetzt vorliegt; warum in den Glaubenswarheiten gerade diese Form und dieser Ausdruck gewält ist, und wie die Dogmen sich allmählich zusammengeschlossen haben zu dem Lehrbegriff, zu dem die Kirche sich in der Gegenwart bekennt. Dogmengeschichte ist also Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, und es wäre besser, diese Disziplin so zu benennen, denn es handelt sich hier schließlich darum, zu zeigen, wie in der Summe der einzelnen Dogmen sich die Gesamterkenntnis von dem, was Inhalt des Christentums ist, darstellt, wie es zu dem Bekenntnis der Kirche, das in den Symbolen niedergelegt ist, wie es zu dem Lehrbegriff der Kirche kommt. Um diese Aufgabe zu lösen, muß man also den Gang der Entwicklung, welchen die Dogmen durchgemacht haben, sich zum Verständnis bringen, muß man vor allem die Ursachen, welche auf diese Entwicklung einwirkten und sie hervorriefen, ins Auge fassen und da insbesondere nachweisen, daß der Gang der Entwicklung kein zufälliger oder willkürlicher, sondern ein aus der Sache selbst hervorgehender war. Die erste und vornehmste Ursache liegt nun in der Sache selbst. Mit der Offenbarung ist auch das Verlangen nach Erkenntnis gesetzt; die in der Offenbarung enthaltene Wahrheit hat den Trieb sich zu entfalten und die Entfaltung geht mit der Gesetzmäßigkeit vor sich, welche in der Wahrheit selbst liegt. Wo man die Heilswarheit sich aneignet und sich denkend in sie hineinversteht, da treten auch die Erkenntnisse, welche in der Wahrheit beschlossen liegen, allmählich hervor, so daß immer eine die andere erläutert, eine aus der anderen hervorgeht. Es liegt also in der Natur der Sache, daß die Dogmen am Anfang unbestimmteren und allgemeineren Inhalts sind, im Lauf der Zeit aber bestimmter und reicher an Inhalt werden. Würde nun die Kirche in allen ihren Gliedern sich ganz an die Wahrheit hingeben, welche in sich selbst den Trieb der Entfaltung hat, so würden auch auf die Entwicklung der Dogmen keine anderen Ursachen einwirken, als die erst genannten und hätte die Dogmengeschichte keine andere Aufgabe als die, der dialektischen Bewegung, zu der die Wahrheit treibt, nachzugehen und zu zeigen, wie es in der Natur der Wahrheit

liegt, daß sie sich gerade so entfaltet, wie sie in der Geschichte der Dogmen vorliegt. Aber daß die Wahrheit sich in der bezeichneten Weise und ungestört so entfalte, das ist doch bedingt durch das Verhalten, das man zu derselben einnimmt. Nun sagt uns aber die Geschichte nur zu deutlich, daß nicht zu allen Zeiten das rechte Verhalten zu der Wahrheit ist eingehalten worden. Wo das nicht geschehen ist, da ist auch eine Störung im Entwicklungsgang eingetreten, sind also noch andere Ursachen eingetreten, welche auf den Gang des Dogmas einwirkten und bewirkten, daß das Dogma gerade diese Gestalt annahm, und da ist die Hauptursache die Häresie, deren eigentliches Charakteristikum eben das ist, daß sie sich nicht recht zu der dargebotenen Wahrheit verhält. Es hat von jeher Einzelne gegeben, welche mehr oder weniger der Wahrheit widerstrebten und welche ihre eigene Meinung der in der Offenbarung gegebenen Wahrheit gegenüberstellten, diese in das Dogma hineinzutragen und dieses darnach zu deuten suchten. Das ist bald mehr bald weniger bewußt geschehen. Wo diese dann nicht mehr vereinzelt blieben, bildete sich der Lehre der Kirche gegenüber die Häresie und suchte diese jene an. Aufgabe der Kirche war es dann, die Häresie als solche zu erkennen und ihr entgegenzutreten. Wo das geschah, entspann sich ein Kampf, der auf den Entwicklungsgang des Dogmas und seine Gestaltung von Einfluß wurde, denn es galt, die falschen Elemente, welche eindringen wollten, auszuschneiden, und das Dogma so zu präzisiren, daß dieselben keinen Platz und keinen Anhaltspunkt mehr darin hatten. Wo die Kirche diesen Kampf versäumte oder wo sie selbst zu trüben Auges wurde, um den Irrtum, der sich aufgetan, zu erkennen, da ist die Lehre der Kirche selbst getrübt und die Wahrheit derselben entstellt worden. Auch dies ist geschehen, denn die Wahrheit ist nicht so an die Kirche geheftet, daß sie unter keinen Umständen von ihr weichen könnte. Aber dieser Fall tritt uns erst in der späteren Zeit entgegen, in der früheren begegnen wir durchweg einem mannhafsten Kampf gegen die Häresie, sie hat also auf den Entwicklungsgang der Dogmen und auf ihre Gestaltung eingewirkt. Die Kirche mußte jetzt vorzugsweise ihr Augenmerk auf die Dogmen richten, welche von der Häresie angegriffen wurden und mußte die falsche Deutung, welche ihnen von dieser gegeben wurde, abwehren. Diese Arbeit hat aber der Kirche auch den Vorteil gebracht, daß, indem sie daran Anlaß hatte, tiefer in das in Rede stehende Dogma einzugehen, sie auch tiefere Erkenntnis davon gewann und diese in dem Dogma niederlegte, dann daß sie zugleich eine präzisere Fassung des Dogma gewann. So sehr man also die Verirrungen auch zu beklagen hat, die sich in der Häresie an den Tag legten, einen Nutzen haben sie doch gebracht und ist es eine törichte Klage, die man nicht selten hört, daß die Kirche ihre Zeit in einem nutzlosen Streit mit der Häresie verbracht hat. Noch törichter aber und recht eigentlich Zeichen einer oberflächlichen Geschichtsbetrachtung ist es, wenn man meint, es liege nur in äußerlichen und zufälligen Ursachen, daß die Kirche den Sieg über die Häresie davongetragen und in Folge des dem Dogma die vorliegende Gestalt und Fassung gegeben hat, sodas, wenn der Kampf der Kirche weniger glücklich ausgefallen wäre, die Lehre als orthodoxe bezeichnet worden wäre, welche jetzt als die häretische gilt. Man kann und muß da wol zugeben, daß der Streit von Seite der Kirche nicht immer mit den rechten Waffen geführt worden ist, auch daß die Kirche, um über die Häresie Herr zu werden, weltliche Gewalt mehr zu Hilfe genommen hat, als zu billigen ist, aber wenn solche Umstände den Ausschlag gegeben hätten, hätte es nicht zu dem jetzt vorliegenden Dogma kommen können. In ihm finden wir nämlich einen inneren Zusammenhang und einen gesetzmäßigen Fortschritt, der seinen Grund nur darin haben kann, daß man der Häresie gegenüber die Wahrheit hat zu ihrem Recht kommen lassen. Erkennt man aber auch an, daß das Austreten der Häresie und der Kampf mit ihr auf die Dogmen eingewirkt hat, sowie auch das, daß dadurch eine vorübergehende Störung in den Gang der Entwicklung gebracht worden ist, so ist doch der Einfluß der Häresie und die durch sie hervorgebrachte Störung nicht so groß gewesen, als man zuweilen annimmt. Das kommt daher, daß auch die Häresie keine aus bloßer Laune oder Mutwillen hervorgegangene ist, und daß es kein Zufall ist, wenn sich

ihr Widerspruch gerade auf diese oder jene Lehre geworfen hat, sondern die Häresie hat doch immer an den Stand der Erkenntnis, der in der Gegenwart vorlag, angeknüpft und war so, indem sie gegen diese Widerspruch einlegte und durch den eingelegten Widerspruch eine Bewegung hervorrief, doch Anlaß, daß die Kirche ihren Erkenntnisstand prüfte und in der Erkenntnis selbst klarer und sicherer wurde, so daß also die Erkenntnis doch an dem Punkt fortschritt, der dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis entsprach. Der Trieb zur Erkenntnis, der in der Sache selbst lag, kam also doch auch hier zu seinem Recht und die Häresie mußte dem naturgemäßen Fortschritt dienen. Damit fällt also das Zufällige der durch die Häresie angerichteten Bewegung weg, und ist es in letzter Instanz doch die der Kirche anvertraute göttliche Wahrheit oder der in ihr wirkende Geist, welcher die Ordnung im Wachstum der Erkenntnis bestimmte.

Als zweite Ursache, welche auf die Entwicklung einwirkte, hat man wol auch die Individuen oder auch die Länder genannt, welche unter Gottes Leitung den Beruf erhalten hatten, an dem Verständnis des Lehrbegriffes zu arbeiten. Es ist das ein Punkt, der in den Dogmengeschichten in ganz besonderer Weise hervorgehoben zu werden pflegt, bei Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839) im Gegensatz gegen Rosenkranz (Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, 1831) so sehr, daß dieser Theologe nur bis zu einem gewissen Punkt hin den Entwicklungsgang des Dogma in dem Wesen des Christentums selbst begründet sein läßt, aber der Meinung ist, daß aus ihm sich nicht erklären lasse, warum z. B. die Anthropologie später als die Theologie sei entwickelt worden, denn dem Wesen des christlichen Geistes könne es gleichgültig sein, welche seiner Seiten zuerst begriffen werde. Kliefoth ist vielmehr der Meinung, daß in dem Geist der Völker und Nationen, unter denen das Dogma sich entwickelt habe, der Grund zu suchen sei, welcher die Reihenfolge in dem Hervortreten der verschiedenen Seiten der christlichen Wahrheit bedingt habe, in ihm sei es also begründet, daß erst der Dogmenkreis, der die Theologie ausmacht, in die Entwicklung getreten sei. Sie ist ihm entstanden aus dem Einfluß der griechischen Volkseigentümlichkeit, der anthropologische aber durch den römischen Occident, der soteriologische (denn diese drei Dogmenzyklen nimmt er an) aus dem germanischen Protestantismus. Daran erkennen wir nur das als Wahrheit an, daß die menschliche Begabung, welche eine Nation im Unterschied von anderen hat, von Gott verwendet worden ist, um es zu der Entwicklung des Dogma kommen zu lassen, welche in Wesen der Sache liegt, keineswegs aber ist die Entwicklung des Dogma in der Art durch den Charakter einer Nation bestimmt, daß, wenn eine andere Nation die Vorhand bekommen hätte, etwa die Anthropologie vor der Theologie zur Entwicklung gekommen wäre; und schließlich gibt das Kliefoth selbst zu, wenn er sagt, es sei „im Plan der göttlichen Weltregierung und der universalhistorischen Entwicklung der Menschheit die Entwicklung des Christentums zuvor versehen worden, und es offenbare sich eine höhere Weisheit in der Geschichte der Missionen, welche den Gang der Weltgeschichte so fügte, daß auch das Christentum die seinem Wesen angemessene Entwicklung in derselben findet.“

Ist nun die Aufgabe richtig beschrieben, geht sie dahin, die Ursachen aufzuzeigen, durch welche die Kirche veranlaßt wurde, eine ihr gewordene Erkenntnis im Dogma zu fixiren, so folgt daraus dreierlei: 1) daß die Dogmengeschichte es nicht mit allen einzelnen Lehren des Christentums zu tun hat, sondern nur mit denjenigen, welche eine Geschichte durchgemacht haben, 2) daß es die Dogmengeschichte mit den einzelnen Lehren immer nur da zu tun hat, wo die Kirche als solche sich damit befaßt und sie im Dogma ausgeprägt hat, 3) daß die Dogmengeschichte sich nicht mit dem zu befassen hat, was die wissenschaftliche Seite am Dogma angeht, nicht mit dem, was dazu dient, das Dogma begreiflich und einleuchtend zu machen, oder was die wissenschaftliche Verbindung der Dogmen zur Dogmatik angeht. Das alles folgt von selbst aus der präzise gefaßten Definition von Dogmengeschichte und die Dogmengeschichte gestaltet sich nur da klar, wo man das Genannte mit Bestimmtheit ausschließt. Weil aber das in den Dog-

mengeschichten zu wenig geschieht, darum enthalten sie zum großen teil einen Stoff, der gar nicht hieher gehört.

Die Bedeutung dieser Disziplin und die Form, in welcher sie zur Darstellung zu bringen ist, ergibt sich dann aus dem Gesagten.

Wenn man sich den gegenwärtigen Stand des Bekenntnisses der Kirche gegenwärtigt und diesen mit dem Stand des Bekenntnisses, welcher bei dem Beginn der dogmengeschichtlichen Entwicklung vorlag, vergleicht, so sind die Unterschiede nicht zu verkennen. So reich und explizirt das Bekenntnis der Gegenwart ist, so kurz und dürftig war das jener früheren Zeit. Da will nun erklärt sein, was es mit diesem Unterschied für eine Bewandnis hat. Es muß auch der Schein vermieden werden, als ob der Glaube der Kirche im Laufe der Zeit ein anderer geworden wäre, denn die Glaubenswarheit ist die der Kirche mit einemmal gegebene und ist keines Zuwachses und keiner Veränderung fähig. Das kann allein die Dogmengeschichte leisten, indem sie nachweist, wie nicht an der Glaubenswarheit als solcher eine Veränderung vorgegangen ist, sondern wie nur das Verständnis und die Erkenntnis derselben sich gemehrt hat: denn nur das ist der Unterschied zwischen dem vollen und reichen Bekenntnis der Gegenwart und dem dürftigen der früheren Zeit, daß in jenem eine reichere, begrifflich bestimmtere präzisere Erkenntnis der Glaubenswarheit enthalten ist. Weiter fordert die Kirche Glauben an den ganzen Inhalt ihres Bekenntnisses. Soll das nicht Anmaßung sein, so muß an dem ganzen Gang der Entwicklung nachgewiesen werden, wie das ganze Bekenntnis mit innerer Notwendigkeit und Wahrheit sich aus der Offenbarung entwickelt hat und wider ist es die Dogmengeschichte, welche diesen Dienst leistet. Sie leistet ihn, indem sie die Ordnung und den Fortschritt nachweist, den die Erkenntnis der Glaubenswarheit im Laufe der Zeit gemacht hat: denn wäre es nicht der Geist der Wahrheit, welcher diese Erkenntnis der Kirche zugeführt hat, so läge der Fortschritt auch nicht in solchem Zusammenhang und solcher Ordnung vor. Den Dienst, solche Ordnung und solchen Zusammenhang nachzuweisen, leistet aber wiederum die Dogmengeschichte, und wie man also durch sie erfährt, wie und durch welche Anlässe ihr Bekenntnis entstanden ist und allmählich die Gestalt gewonnen hat, welche in der Gegenwart vorliegt, so kann die Kirche in dem Nachweis des stetigen Fortschrittes der Erkenntnis, den die Dogmengeschichte führt, auch eine Kräftigung ihres Glaubens erblicken. Die Form, in der die Dogmengeschichte zur Darstellung zu bringen ist, wird endlich diese sein müssen.

Man muß die Geschichte erzählen in der Ordnung, in der sie sich zugetragen hat, also die geschichtlichen Bewegungen verzeichnen nach der Reihe, in der sie eingetreten sind. Indem man dann zuerst den Stand der Erkenntnis verzeichnet, der der geschichtlichen Bewegung vorangeht, hat man zu zeigen, wie sich infolge der eingetretenen geschichtlichen Bewegung die Erkenntnis gestaltet hat und wie sie von der Kirche formulirt worden ist. Über Ausgang und Endpunkt der Dogmengeschichte kann man dann nicht in Zweifel sein. Der Ausgangspunkt beginnt eben da, wo zuerst die Glaubenswarheit der Kirche zur Aufnahme in ihre Erkenntnis übergeben worden ist, also von da an, wo die Offenbarung geschlossen ist und als solche an die Kirche kommt. Der Endpunkt ist aber gesetzt mit der letzten geschichtlichen Bewegung, welche der Kirche einen Ertrag für ihr Bekenntnis gegeben hat, also ist für die ev.-lutherische Kirche der Endpunkt mit der Augustana, genauer mit der Konkordienformel, gesetzt, denn da liegt die letzte geschichtliche Bewegung vor, welche zur Fixirung von Erkenntnissen im Symbol geführt hat. Darum versteht man gegen den Begriff und die Aufgabe der Dogmengeschichte, wenn man, wie freilich in den meisten Lehrbüchern geschieht, die Dogmengeschichte bis in die neueste Zeit fortführt. Es wird freilich mit der Konkordienformel die Erkenntnis für die Kirche noch nicht zu Ende gekommen sein und freilich hat die Geschichte von gar vielen Bewegungen zu berichten, welche sich an die Konkordienformel angeschlossen haben, aber diese Bewegungen haben eben noch zu keinem Resultat geführt, welches die Kirche in ihr Bekenntnis hätte eintragen können, darum gehören sie nicht in die Dogmengeschichte, sondern in

die Geschichte der neueren Theologie. Innerhalb dieser ganzen Zeit vom Ausgangspunkt bis zum Endpunkt der Dogmengeschichte wird man aber nach Ruhepunkten suchen. Diese dürfen aber keine willkürlich gewählte sein, man kann für die Dogmengeschichte also auch nicht so ohne weiteres die Ruhepunkte wählen, welche in der Kirchengeschichte gemacht werden, denn diese entsprechen nicht immer denen der Dogmengeschichte. Die Ruhepunkte müssen der Sache selbst entsprechen und sind unschwer zu finden. Indem man die geschichtlichen Bewegungen, welche vorliegen, ins Auge faßt, tritt in großen Zügen ein verschiedenes Verhalten der Kirche zu den Glaubenswahrheiten entgegen und zu den Erkenntnissen, welche sich darbieten; denn das ist ja schon erwähnt worden, daß die Erkenntnis, zu der sich die Glaubenswahrheit aufschließt, durch das Verhalten der Kirche bedingt ist, und dies nötigt uns, drei Epochen zu unterscheiden. Die erste Epoche ist die, in welcher die Kirche, der Heilswahrheit sich treu hingebend, das Dogma in rechter Weise fortbildete und in welcher darum ihre Erkenntnis in rechter Weise wuchs. Die zweite Epoche ist die, in welcher sie sich selbst die Erkenntnis trübte und so den Irrtum in kirchlicher Erkenntnis wenigstens präformirte, welcher dann von der Kirche, welche sich nicht an die Reformation angeschlossen, fixirt wurde. Die dritte Epoche ist die, in welcher die Kirche wider in Treue sich der Glaubenswahrheit zuwendete und darum auch an kirchlicher Erkenntnis wider reicher wurde.

Innerhalb dieser großen Epochen, von welchen also bloß zwei einen Ertrag für die kirchliche Erkenntnis geben, sind aber wider Unterschiede und mit Rücksicht auf sie hat man in der ersten Epoche zwei Abschnitte zu unterscheiden, einen, in welchem die Kirche erst eine summarische Übersicht über den Inhalt der Heilswahrheit gewann, und einen, in welchem die großen grundlegenden Erkenntnisse in Theologie und Anthropologie gewonnen worden sind. Für die zweite Epoche ergeben sich dann wider zwei Abschnitte, einer, in welchem die Kirche anfängt, auf falsche Bauen zu geraten, womit theils Stillstand, theils Alteration der Wahrheit im Keim gesetzt war, und einer, in welchem die Verirrung der Kirche ihre Frucht trägt, sich von der bereits erkannten Erkenntnis abwendet und diejenige Gestaltung der Dogmengeschichte erzeugt, welche dann die römische Kirche sich aneignet und von welcher sich die Reformation abwendete. In der dritten Epoche hat man es dann mit der Fixirung des evangelischen Lehrbegriffes und mit den Erkenntnissen zu tun, welche erst im Gegensatz gegen den römischen Katholizismus und dann auf Anlaß der durch die Augustana angerichteten Bewegungen gewonnen worden sind.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin erst vom Ende des 18. Jahrh. an datirt. Bis dahin wurde sie in der protestantischen Theologie als Appendix theils der Kirchengeschichte, theils der Dogmatik behandelt. Auf die Hauptfrage, inwiefern die Dogmen eine Geschichte haben, ließ man sich wenig ein, man blieb stehen bei dem Nachweis, daß die Dogmen in der der Reformation voranliegenden Zeit schriftwidrig gestaltet worden seien. Am eingehendsten haben in diesem Sinne im Reformationszeitalter sich mit den Dogmen beschäftigt: die Magdeburger Centurien (*oecelesiastica historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica*, Bas. 1559—74, 13 Bde. fol.); Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Frankfurt 1615; Joh. Gerhard, *Confessio catholica*, Franc. & Lps. 1679, fol. Nur zwei Männer haben in dieser Zeit die Geschichte der Dogmen gesondert behandelt: der katholische Theologe Petavius im *opus de theologicis dogmatibus*, Paris 1644—50, und der reformirte Schotte Forbesius a Corfe in den *institutiones historico-theologicae de doctrina christiana*, Amstelod. 1645. Der erstere erkennt Veränderungen in den Dogmen auch bei den Kirchenvätern an, also in gewissem Sinn eine Geschichte der Dogmen, es sind ihm das aber Schwankungen oder Irrtümer, und unbeweglich, behauptet er, sei alles geblieben, was die Kirche in Synoden bestimmt habe. Der letztere beschränkt sich darauf, nachzuweisen, daß die reformirte Kirche mit der alten übereinstimme.

Den Anstoß zur Bearbeitung der Dogmengeschichte als gesonderter Disziplin gaben Ch. W. Franz Walch in seinen Gedanken von der Geschichte der christlichen Glaubenslehre 1756, Ernesti in einem Programm von 1759 und Semler in

seiner Einleitung zu S. J. Baumgartens Glaubenslehre 1759 und in seiner Geschichte der chr. Glaubenslehre vor Baumgartens Untersuchung theolog. Streitigkeiten 1762, an den sich dann Röhler (Lehrbegriff der chr. Kirche in den 3 ersten Jahrhunderten 1777) angeschlossen. Der Fortschritt, den diese Theologen machten, besteht darin, daß sie erkannt haben, man müsse die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin und nicht als bloßen Appendix zur Kirchengeschichte behandeln, daß sie aufhörten, die Dogmengeschichte in den Dienst der Dogmatik zu stellen und daß sie unbefangener historische Untersuchungen anstellten, aber der dogmatische Standpunkt, den diese Zeit und obenan Semler einnahmen, hinderte sie geradezu an einem rechten Verständnis der Dogmengeschichte. Man war ja mit dem Glauben und Bekenntnis der Kirche zerfallen und glaubte nicht, daß dieses seinen Grund in einer absoluten Offenbarung habe, nichts lag also dieser Zeit ferner als der Gedanke, daß die Kirche in ihrer Dogmenbildung die in der Offenbarung niedergelegte Grundwahrheit in ihren einzelnen Momenten erfasst habe, sondern darin erblickte man die Aufgabe der Dogmengeschichte, die subjektiven Meinungen über göttliche Dinge, welche sich im Laufe der Zeit geltend gemacht hatten, zu verzeichnen. Ein Kampf subjektiver Meinungen gegen entgegenstehende gleich subjektive war es, mit dem man es in der Dogmengeschichte zu tun zu haben meinte. Selbst das, was man die Grundwahrheiten des Christentums nennt, hielt man für eine subjektive Meinung und aus äußeren zufälligen Ursachen erklärte man nun, was auf diese Grundwahrheiten aufgebaut wurde. Wenn Athanasius die *hypostasi* Christi vertrat, so war das eine subjektive Meinung so gut wie die des Arius, und wenn Athanasius den Sieg über Arius davontrug, so hatte das seinen Grund nur darin, daß Athanasius schließlich den Kaiser für sich zu gewinnen wußte. Weil in der vorchristlichen Philosophie sich Anklänge an die Trinität vorfinden, glaubte man aus ihr die Entstehung des Dogmas von der Trinität herleiten zu können. Aus der düsteren schwermütigen Natur Augustins erklärte man die Entstehung des Dogmas von der Erbsünde. Daß die Dogmen allmählich Anerkennung fanden, hatte nach dieser Ansicht seinen Grund nicht darin, daß die Wahrheit über den Irrtum siegte, sondern nur darin, daß man, um doch ein einheitliches Bekenntnis zu haben, sich für dieses entschied und es durch äußere Gewalt zur Geltung brachte.

Zu dieser Auffassung hat vor allem Semler den Anstoß gegeben und diese Auffassung ist in die Lehrbücher übergegangen und hat sich lange darin erhalten. Sie findet sich noch bei Münscher, dem gelehrtesten Dogmenhistoriker dieser Zeit (Handbuch der chr. Dogmengeschichte, IV. Bde., 1793—1809 u. Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, 1812—1819, 3. Aufl., edirt von v. Coelln u. Neudeder, 1832 bis 1838). Münscher nennt noch die Dogmengeschichte die Geschichte der unzähligen Veränderungen, welche die christlichen Lehren seit ihrem Ursprung erfahren haben und welche entweder ihren Inhalt oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen, die Ursachen dieser Veränderungen sollen aber sowohl in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen sein.

Vor allem durch den Einfluß von Keander und Schleiermacher ist man von dieser Auffassung zurückgekommen und durch den ersteren namentlich, dann durch Baur in Tübingen, ist ein kräftiger Impuls zu Forschungen auf dem Gebiet der Dogmengeschichte gegeben worden und ist eine lange Reihe von dogmenhistorischen Monographien erschienen, bei denen dann der jeweilige dogmatische Standpunkt geltend gemacht wird.

Von Lehrbüchern der Dogmengeschichte nennen wir aus der großen Menge von solchen: Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde., 1832, Compendium der chr. Dogmengeschichte, 1840, 2. Thl. herausgegeben von C. Hofe, 1846); Engelhardt (2 Th., 1839); Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., 1867); Marheineke, 1849; Keander, ed. Jacobi, 2. Theile, 1857; Schmid, 3. Aufl., 1877; Frdr. Mijsch (Grundriß der christlichen Dogmengeschichte, I. Th., patristische Periode, 1870); Thomasius, Dogmengeschichte der alten

Kirche 1874, Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit, nach f. Lode herausgegeben von Plitt, 1876. — Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839. G. Schmid.

Doketen, s. Gnosis.

Dolcino. In dem Artikel über die Apostelbrüder ist bereits bemerkt, daß Dolcino, Sohn eines Priesters aus der Diözese von Novara, und seit 1291 dieser Sekte angehörend, im Jahre 1300, nach Segarellis Verbrennung, an deren Spitze trat. Auch die ferneren Schicksale dieser schwärmerischen Partei sind in jenem Artikel schon kurz berichtet; es bleibt hier nur übrig, von Dolcinos eigentümlichen Lehren Erwähnung zu tun. Er hat dieselben in drei prophetischen Schreiben ausgesprochen, von denen das dritte verloren ist, während von den zwei anderen nur Auszüge vorhanden sind in dem unten anzuführenden Additamentum ad historiam Dulcini. Das erste ist im Jahre 1300 in Dalmatien verfaßt, wohin sich Dolcino mit den meisten seiner Anhänger zurückgezogen hatte; es ist, sowie das drei Jahre später geschriebene, an die zerstreuten Glieder der Sekte, sowie überhaupt an alle Christen gerichtet. Nachdem Dolcino in dem ersten seine Rechtgläubigkeit beteuert, verkündet er, für das Jahr 1303, die Zeit, wo seine Gegner vertilgt sein, er und die Seinen öffentlich auftreten und predigen, und sämtliche Christen sich zu seiner, in diesen letzten Tagen von Gott, zum Heil der Welt, erneuten Lebensweise bekennen würden. Da sich diese Weissagung im Jahr 1303 nicht erfüllte, schob er sie in seinem zweiten Schreiben auf 1304 hinaus, immer vorgehend, er sei von Gott auf besondere Weise berufen und habe Offenbarungen erhalten über das Verständnis der in der Bibel enthaltenen Prophezeiungen. Er unterschied vier Standpunkte, status, in der Entwicklungsgeschichte des göttlichen Lebens auf Erden; jeder derselben sei anfangs gut gewesen, und nur von einem neuen verdrängt worden, weil er ausgeartet. Der erste war der der Väter des alten Bundes. Im zweiten erschien Christus mit seinen Jüngern, um neue Tugenden an die Stelle des Verderbens zu setzen, in welches das Judentum geraten; diese Tugenden waren das ehelose Leben, der Ehe entgegengesetzt, und das arme Leben, dem Besitze irdischer Güter entgegengesetzt. Die dritte Epoche begann mit Papst Silvester und Kaiser Konstantin, wo die Menge der Heiden in die Kirche eindrang, und diese, um die Neubekehrten für das christliche Leben zu bilden, Reichthümer annehmen mußte, damit sie ihnen das Beispiel geben konnte, wie das Irdische zur Ehre Gottes und zum Dienste des Nächsten zu gebrauchen sei. Da jedoch der Eifer erkaltete und die Weltliebe überhand nahm, erschien als Reaktion die Regel des heil. Benedikt. Auch diese verfehlte ihren Zweck, das arme Leben wider herzustellen, zumal unter Geistlichen und Mönchen; daher die noch strengeren Regeln der Dominikaner und der Franziskaner, die indessen ebensowenig fruchteten. Als vierten Standpunkt bezeichnet Dolcino die Wiedereinführung des apostolischen Lebens durch Segarelli und ihn selber; diese Periode soll dauern bis an's Ende der Welt. Das apostolische Leben erfordert Entfagung allem irdischen Besitze, und besteht in Einheit der Brüder durch Liebe im heil. Geiste, one daß dazu weder Formen und Gebräuche, noch äußere Vorschriften notwendig seien. Aus dem Gefagten geht hervor, daß die Lehren des Abtes Joachim nicht one Einfluß auf Dolcino geblieben sind, und daß die joachimsche Idee vom Zeitalter des heiligen Geistes völlig zu seinen Ansichten paßt, obgleich die älteren Zeugnisse ihm dieselbe nicht zuschreiben. Dolcino fügte die Weissagung hinzu, König Friedrich von Sizilien, der im Jahre 1300 noch mit König Karl II. von Neapel im Kriege und von Bonifaz VIII. mit dem Baune belegt war, werde zum Kaiser erhoben werden, neue Könige einsetzen und Bonifaz vom Stule stoßen; ein neues, von Gott gesandtes Oberhaupt werde die Kirche in Frieden regieren, und der heilige Geist werde, wie zu der Apostel Zeit, über die widerhergestellte Gemeinde der Heiligen ausgegossen werden. Abgesehen von den apokalyptischen Weissagungen, läßt sich in den Lehren Dolcinos jenes mystische Streben erkennen, das allem Äußerem, als Grund des Verderbens, entfagen will, um nur den Geist in seiner idealen Freiheit walten zu lassen; die Liebe sollte in ihrer Vollkommenheit, als inneres Band der Seelen, über alles Geseh

erhaben, verwirklicht werden; alle menschlichen Verhältnisse, namentlich das zwischen Mann und Weib, sollten auf eine rein geistige Gemeinschaft zurückgeführt, und alles Gesetz sowie aller Eigenbesitz aufgehoben werden, damit nichts Sinnliches mehr den Menschen von seiner höheren Vollkommenheit abziehe. Dolcino lebte selbst in solchen Verhältnissen, ohne Eigentum, und mit einer ehemaligen Nonne Margaretha, die er seine dilectissima soror nannte. Auf das Gefährliche solcher, die menschliche Natur sowohl als das Christentum verkennender Tendenzen braucht hier nicht aufmerksam gemacht zu werden. Dafs Dolcino die Ursachen der Gebrechen der Kirche anerkannt, und dafs in ihm ein Element religiöser Begeisterung lebte, leugnen wir nicht; aber ebenso war ist auch, dafs mißverständene christliche Lehren und eine ungerichtete, sinnliche Phantasie dieser Begeisterung eine falsche Richtung gaben und Dolcinos reformatorisches Streben vereiteln mußten. Im Volke lebte indessen sein, durch keine Verteidigung gegen die ihn verfolgenden Heere erhöhtes Andenken fort; den einen galt er als Held und Märtyrer, den andern als ein falscher, von Gottes Arm gestrafter Prophet; Dante stellte ihn auf gleiche Linie mit Mahomet (Hölle, Gesang XXVIII. B. 55 u. f.).

S. Historia Dulcini und das Additamentum zu derselben bei Muratori, Script. rer. Ital., Bd. IX, S. 425 u. f. — Mosheim, Geschichte des Apostelordens, in dessen Versuch einer Ketzergeschichte; Helmstädt 1748, 4^o, S. 193 u. f. — Schloffer, Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, 8^o. — Baggiolini, Dolcino e i Patareni, Novara 1838, 12^o. — Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844. — Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, in Niehls Histor. Taschenbuch, 1871. G. Schmidt.

Domicellaren, s. Canoniker.

Dominica, s. Sonntag.

Dominicum, 1) i. q. κυριακὸν δεῖπνον; bei den lat. Kirchenvätern, das Abendmal. Cypr. ep. ad Caecilium: numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus? 2) Besitztum eines dominus, Herrschaft, bestimmt für das, was dient zur Unterhaltung eines dominus, sei es eines Landesherrn oder eines Vasallen, dominus feudi; 3) der Fiskus des Landesherrn, Capitul. 3. A. 813. cap. 3: . . . in Dominico tertiam partem componat; 4) das Kirchengebäude, die Besizung der Kirche, als dem Herrn angehörig. Du Cange s. v. Herzog.

Dominicus Voricatus, s. Damiani, Peter.

Dominikus und die Dominikaner. Calaruega in Altkastilien gehört zur Provinz Soria und zum Bistume von Osma. Hier wurde im Jahre 1170 Dominikus in guter Familie, aber nicht aus dem Geschlechte der Guzman, geboren. Er lernte schon in seinen ersten Lebensjahren Freude am Kirchenbesuche, am Gottesdienste, am Gebet und an selbsterwählter Plage und Entbehrung finden. Sechszehn Jahre alt wurde er seinem Oheime, der Archipresbyter an der Kirche zu Gumbel de Ycan war, zur Erziehung übergeben. In seinem 14. Lebensjahre bezog er die Universität zu Palencia, trieb daselbst mit dem größten Ernste mehrere Jahre hindurch allgemein wissenschaftliche Studien und wandte sich dann mit derselben Wissbegier und Beharrlichkeit zur Theologie. Bald zeichnete ihn seine gelehrte Bildung vor seinen Studiengenossen aus. Aber noch viel mehr wurde er wegen seiner Frömmigkeit geachtet und gepriesen. Er hatte ein leicht rührbares Herz und war stets zu den größten Opfern und Entsayungen bereit, welche er seinem Gotte und seinen Mitmenschen darzubringen sich verpflichtet fühlte. Die Sorge um das Seelenheil seiner Nächsten beschäftigte ihn sehr. Er vergoß darüber viel Tränen und schickte die brünstigsten Gebete zu Gott und füllte sich endlich selbst berufen, das Seine zur Befehrung der Sünder und der Ketzer zu tun. Darin sah er sich gefördert, als ihn in seinem 24. Jahre Diego von Azevedo, Bischof von Osma, zu sich berief. Dieser wollte sein Domkapitel nach der Regel des h. Augustin reformiren und machte deshalb zu seiner eigenen Unterstützung und seinem Klerus zum Exempel und zur Zierde den wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit berühmten Dominikus, der aus seinem Sprengel gebürtig war und ihm wahrscheinlich verwandtschaftlich oder persönlich nahe stand, zum Domherrn an seiner

Kathedrale. Unter Anleitung seines Bischofs verdoppelte Dominikus seinen Eifer, zog predigend in der Diözese umher, erlangte die Priesterweihe und das Amt eines Subprior's im Domkapitel und wurde wiederum zur Bekehrung von Muhammedanern und Hebern ausgesandt. So kam das Jahr 1204 heran, in welchem Diego von dem König Alfons von Castilien den Auftrag erhielt, bei einem fern, jenseit der Pyrenäen wohnenden Fürsten eine Braut für den Prinzen Ferdinand zu suchen. Der Bischof wählte seinen Musterkleriker, den berühmten, reisbegierigen Prediger Dominikus zu seinem Begleiter. Die Brautwerbung glückte und Diego eilte, die Nachricht nach Hause zu bringen. Nun wurde er sogleich an der Spitze einer zahlreichen und glänzenden Gesandtschaft zur Abholung der Prinzessin wider über die Pyrenäen geschickt, fand dieselbe aber bereits gestorben und wonte ihrer Bestattung bei. Wahrscheinlich war dieses erschütternde Ereignis die Veranlassung, daß Diego beschloß, einige Zeit, seiner bischöflichen Amtspflichten und Ehren ledig, nur gottgefälligen Werken und Übungen zu widmen. Die glänzende Gesandtschaft mußte den Rückweg nach Spanien ohne ihren Führer antreten; er zog mit seinem nächsten Gefolge und mit Dominikus, der nicht von seiner Seite gewichen war und vielleicht an des Bischofs Entschlusse großen Antheil hatte, nach Rom, in die Stadt der Apostelfürsten. Erst nachdem sie hier ihrer frommen Begierde genügt und vielleicht auch dem Papste Innocenz III. ihre Ehrfurcht bezeigt hatten, begaben sie sich auf die Reise nach ihrer Heimat. Ihr Weg führte durch Südfrankreich, welches Land sie nun seit kurzem zum dritten Male betraten. Jetzt hielt es sie fest. Hier hatte die kirchenfeindliche Bewegung der Albigenser eine drohende Ausdehnung gewonnen. Dem Cistercienserorden war die Aufgabe geworden, die Heber zu bekehren. Bernhardiner Mönche reisten predigend hin und her; aber sie fanden für ihre römischen Lehren und Gebote kein Gehör. Sie kamen nun in Montpellier zusammen und waren, durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen entmutigt, im Begriffe, von dem Missionswerke ganz abzustehen, als der Bischof von Osma mit seiner Begleitung in Montpellier eintraf. Diego und Dominikus wurden zur Beratung zugezogen und es gelang ihnen, zu bewirken, daß die Mission von neuem aufgenommen, in neuer, würdigerer Weise und mit größerem Erfolge betrieben wurde, als bis dahin. Dominikus nämlich war vor anderen im Stande, die ganze Angelegenheit richtig zu begreifen und zu behandeln. Er hatte zeitig als Reiseprediger die Vorstellungen des Volkes und der Heber, ihre Neigungen und Abneigungen kennen gelernt. Er hatte in Südfrankreich selbst wargenommen, welche Gestalt der Predigt und des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er fand, daß es an der Zeit und am Orte sei, daß die Kirche das Apostelamt widerherstelle, und daß der Nachfolger des Petrus echte Nachfolger des Paulus aussende, die lehrend und leidend zeigten, daß die Kirche noch ein Herz für das arme entfremdete und betrogene und verführte Laienvolk habe. Sein eigenes Herz gehörte demselben und er füllte den Beruf in sich, ihm auch sein ganzes Leben, daß er in den Fußtapfen des Heidenapostels hinbringen wollte, zu widmen. Er riet den versammelten Legaten, allen Prunk, alle Bequemlichkeit, alles Geld von sich zu tun, parweise ohne alle Dienerschaft in der allerschlichsten Kleidung gleich Bettlern auszugehen, allem Volke das Evangelium und die Briefe des Paulus eifrigst zu predigen und sich ihm getrost ganz anzuvertrauen. Die Begeisterung des Dominikus für diesen Plan riß die Legaten hin, und sie beschloßen, den Versuch zu machen. Bischof Diego, von dem wir leider nicht wissen, ob er auch in dieser Sache mehr auf Dominikus wirkte, als dieser auf ihn, schickte seine Pferde und sein Gefolge nach Osma und trat selbst an die Spitze der neuen (den Hebern abgelernten) apostolischen Mission. Mit Ausnahme des Dominikus hatte aber keiner von denen, welche das Werk angriffen, einen Beruf dazu. Das Werk war sehr schwierig. Erfolge zeigten sich nur spärlich und hauptsächlich in verachteten Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Es fanden keine Bekehrungen in Masse statt. Ehre war auf dem dornenvollen Wege gar nicht zu erlangen. Bald verließen ihn die Genossen des Dominikus. Diego konnte nicht allzulange fern von seinem Sprengel bleiben; er lehrte nach Osma zurück und ist dort bald

(1205) gestorben. Die Cistercienseräbte entzogen sich auch nicht lange ihren Abteien und haben sich nicht durch ihre Mönche ersetzen lassen. Es zeigte sich, daß die apostolische Mission ein Amt sei, welches eigene Organe brauche, sich solche selbst bilden müsse und sie ganz ausschließlich und vollständig in Anspruch nehme. Dominikus blieb nicht ohne Gefärten, unter anderen folgte ihm sein eigener Bruder Menez. Aber die Personen wechselten und fanden sich auch nur in sehr geringer Zahl. Dominikus erfreute sich auch einiges Beistandes der kirchlichen Behörden, Bischof Fulko von Toulouse gewährte ihm denselben. Aber noch immer schien ihm die Spur seiner Wirksamkeit sogleich hinter seinem Rücken wider zu verschwinden. Nun gründete er ein Nchl für Mädchen zu Prouille im Sprengel von Toulouse. Von den ersten 11 waren 9 erst von der albigenischen Ketzerei bekehrt worden. Die anderen 2 und nachfolgende sollten vor der Gefahr des Abfalles ganz bewahrt werden. Dominikus verordnete absolute Klausur, strenges Schweigen und Arbeit. An diese Stiftung schloß sich die erste Sammlung von Gefärten des Dominikus, der sich selbst gern im Kloster zu Prouille aufhielt. Aber bald schenkte ihm die Brüder Cellani aus Toulouse, welche sich unter seine Leitung begeben hatten, ihr Haus in der genannten Stadt, damit seine Genossenschaft daselbst ein klösterliches Leben führte. Dieses Haus wurde die Stätte der Zuflucht, der Ruhe, der Stärkung, der Ausrüstung und der Aussendung der neuen Missionsprediger und erhielt bald neben dem Kloster von Prouille ansehnliche Schenkungen vom Bischof von Toulouse und von hervorragenden katholischen Laien. Unter den letzteren ist auch Graf Simon von Monfort gewesen, der den Bestrebungen des Dominikus seine Anerkennung und Unterstützung zu teil werden ließ. Die katholische Partei gab ferner durch das Anbieten der Bischofsstühle von Beziers, Condenans und Conserans dem Dominikus das Zeugnis, daß sie sich ihm verpflichtet fühlte. Freilich läßt sich daraus auch sehen, daß man von der Notwendigkeit einer Wanderpredigergesellschaft, wie sie Dominikus damals um sich sammelte, und von dem hohen Werte seiner Bettlermission nicht überzeugt war. Sicher fehlte diese Überzeugung der katholischen Kirche im ganzen und dem Papste. Innocenz III. sah seit der Ermordung des Legaten Peter von Castelnau von aller friedlichen Evangelisierung und Katholisierung Südfrankreichs ab, er rief das feindselige Nordfrankreich in die Waffen, ließ statt des Evangeliums den Kreuzzug predigen, nicht zur Bekehrung, sondern zur Vertilgung der Ketzer, und gab statt der Briefe des Paulus, welche Dominikus mit sich führte, das Schwert, mit welchem Paulus enthauptet worden ist, dem furchtbaren Simon von Monfort in die Hand. Dominikus mußte nun, um nicht selbst als Ketzerprediger zu gelten, entweder sein apostolisches Predigtamt aufgeben, oder mit Abt Arnold von Citeaux den Schreckenszügen des Grafen Simon folgen. Er wählte das letztere und ließ sich dazu mißbrauchen, die Verdächtigen und Gefangenen des falschen Glaubens zu überführen, damit sie als Ketzer dem Scheiterhaufen überantwortet würden. Insofern beteiligte er sich allerdings bei der Inquisition, welche aber erst später von dem Pflichtenkreise der Bischöfe getrennt und besonderen Ketzerrichtern (vorzüglich den ihrem Meister nicht allzutreuen Jüngern des Dominikus) anvertraut worden ist. Um diesen Preis erkaufte er sich die Gunst der römischen Legaten, welche sein Werk verunehrte, wesentlich zu modifizieren und selbst zu vernichten drohte. Der Zustand desselben am Ende der Albigenerkriege war der Art, daß man sich verwundert, daß es nicht untergegangen oder in den Orden der Cistercienser aufgegangen ist. Wahrscheinlich fühlte sich Dominikus durch Arnold von Citeaux gedrückt und suchte gerade ihm gegenüber seine Selbstständigkeit zu behaupten. Wahrscheinlich war Fulko von Toulouse nach dem Ruhme begierig, seinen Sprengel zur Heimat eines neuen, zur Ausrottung der Ketzer bestimmten Ordens zu machen. Es ist aber auch glaublich und sehr verzeihlich, daß Dominikus selbst als Lon für eine zehnjährige, der Kirche gewidmete, entjagungsreiche, mühevollen, oft vom Tode bedrohte Tätigkeit die Ehre eines Ordensstifters begehrte und denen, welche ihm nachfolgten, die Gelegenheit bereiten wollte, das apostolische Predigtamt in späterer, günstiger Zeit mit der Vollmacht der Kirche versehen selbständig, erfolgreich und ruhmreich zu verwalten. Kurz, es geschah

im Jahre 1215, als Innocenz die Prälaten zum Laterankonzil versammelte, daß Bischof Fulko von Toulouse den Dominikus nach Rom mit sich nahm und daß letzterer die Absicht hatte, vom Papste die Bestätigung seiner Gesellschaft als eines Ordens zu erbitten. Aber das Konzil beschloß, daß kein neuer Orden gegründet werden sollte. Die versammelten Väter mit dem Papste an der Spitze hatten keine Anung davon, daß gerade ihre Zeit die größte Entwicklung des abendländischen Mönchswesens erst hervorzubringen im Begriffe war. Rom wußte gar nicht, daß es dem Dominikus zu Dank verpflichtet wäre. Er wurde mit seiner Bitte abgewiesen. Er bat wider und ließ andere für sich bitten. Endlich soll sich Innocenz dazu verstanden haben, mündlich die neue Genossenschaft zu bestätigen. Aber die Forderung, eine von der Kirche schon gebilligte Regel anzunehmen und darauf gebaute Statuten erst noch zur Prüfung vorzulegen, verrät den Wunsch des Papstes, die Schüler des Dominikus mit einem schon bestehenden Orden so eng als möglich zu verbinden oder nur zu Kollegien von Dompredigern neben den alten Domstiftern zusammentreten zu lassen. Auf das letztere ist auch Dominikus, der ja selbst Domherr war, eingegangen. In die Heimath zurückgelehrt, hat er mit seinen 16 Gefärten Beratung gepflogen und dann gleich Norbert die ihm selbst schon in Osma auferlegte Regel des hl. Augustin erwählt und nur eine neue Gesellschaft von Kanonikern errichtet. Auch in der notwendigen Ausführung und Ergänzung der gewählten Regel folgte er dem Norbert und nahm eine ziemliche Anzahl Bestimmungen der Prämonstratenser in seine Statuten auf. Es wurde festgesetzt: beständiges Stillschweigen bis zu ausdrücklicher, von den Oberen ausgehender Erlaubnis zu reden, fast unaufhörliches Fasten, gänzlich Enthaltens vom Fleisshessen, Verbannen aller leinenen Kleidungsstücke, Armut u. s. w. Als Tracht wurde die Kleidung, die dem Dominikus selbst als Domherrn zukam, beliebt: ein langer, bis auf die Füße reichender schwarzer Rock und ein kurzer, noch nicht das Knie berührender, mit Ärmeln versehener weißer Überwurf ohne Gürtel. In dieser armseligen Gestalt war das neue Apostelamt eingeschrumpt. Da starb Innocenz und Honorius III. wurde Papst. Dominikus eilte nach Rom und fand bei dem neuen Besitzer des Stules Petri ein viel richtigeres Verständnis der Gemeinlichkeit des Interesses der römischen Kurie und der letzten Erscheinungen auf dem Gebiete des Mönchtums. Honorius billigte die entworfenen Statuten, erkannte den Orden an und fertigte vor Weihnachten des Jahres 1216 die Bestätigungsbulle aus. Man erwartete, daß die Predigerbrüder, welche noch nach ihrer dem heiligen Romanus geweihten Kirche in Toulouse benannt wurden, die Kirche vor dem Eindringen der Ketzerei bewahren und die Welt durch ihre Predigt des wahren Kirchenglaubens erleuchten würden. In Beziehung auf das letztere hatte man sich nach Jes. 56, 10 gewöhnt, die Geistlichen mit Hunden zu vergleichen. Fene andere Erwartung versinnbildete sich so, daß man sie als Fackelträger dachte. Daraus ist nun die erbärmliche Vorstellung eines Hundes, der eine brennende Fackel im Maule trägt, zusammengeschmolzen. Einen solchen Hund, hat man später erzählt, habe die Mutter des Dominikus, als sie mit ihm schwanger war, im Traume in die Welt zu setzen gemeint. Ein solcher Hund ist das seltsame Wappentier des Ordens geworden. Dominikus erhielt vom Papste in weiteren 3 Bullen allerhand Privilegien für seinen Orden, tat selbst vor dem Papste Profess und wurde zum superior et magister generalis der Predigermönche gemacht. In der Mitte des Jahres 1217 lehrte er nach Toulouse zurück, nahm den Profess seiner Jünger entgegen und verpflichtete sie zur Beobachtung der bestätigten Regel. Dann war er sogleich auf die Wirksamkeit oder vielmehr zunächst auf die Ausbreitung des Ordens bedacht. Er schickte einige nach Spanien, andere nach Paris und richtete seine Schritte wider nach Rom, um dort sich und seiner Stiftung einen Platz im Kirchenregimente zu verschaffen. Matthäus von Paris, der provisorische Leiter des Ordens, gründete ein Kloster im Hause von St. Jakob in Paris, von welchem die Dominikaner durch ganz Frankreich Jakobiner genannt worden sind. Dominikus fand auf seiner Reise viel Beifall und Anhang und stiftete Klöster in Metz und Venedig. Honorius nahm ihn wiederum ehrenvoll auf und übergab ihm und seinen Mönchen die Kirche des heil-

dem nebenbulerischen Orden, der sein Aufkommen der Popularität des Werkes des Franziskus verdankte, den Triumph auf diesem ihm eigenen Gebiete streitig zu machen. Solchen wesentlich dominikanischen Franziskanern entsprechen auf der anderen Seite Dominikaner, deren ganzes Wesen den Geist des Heiligen von Assisi atmet. Jedenfalls war in der Sphäre der Wissenschaft bald nur von Dominikanern und Franziskanern die Rede und in dem Streite beider miteinander vollzog sich die bedauerliche Entwicklung der Theologie, bestand fast das ganze Leben der erlaubten, geduldeten und privilegierten Wissenschaft zweier Jahrhunderte. Als Thomisten und Scotisten, als Nominalisten und Realisten schieden sie sich auf dem Schlachtfelde und außer der Priorität, Ursprünglichkeit, Vortrefflichkeit und Gottwohlgefälligkeit jedes der beiden Orden selbst machten sie unter anderem die von den Franziskanern verteidigte Lehre, daß Maria ohne Erbsünde von ihrer Mutter empfangen und geboren sei, zum Gegenstande ihres heftigen Streites. Aber die Lust am litterarischen Kampfe schwand den Minoriten mehr und mehr, die Theologie kam ganz unter die Vormundschaft der immer unwissenderen Dominikaner, welche sich als sehr reizbare, neidische, rachsüchtige und bissige Wächter des römischen Dogmas bezeugten. Haben sie sich doch selbst das Bild eines Hundes gewälzt, der die Fadel der Wahrheit wie einen gestohlenen Knochen davonträgt. So hatten sie ihren ursprünglichen Beruf, das Evangelium zu predigen, verkehrt, als das sechzehnte Jahrhundert anbrach; da verhönten sie auch ihre Mission, die Weidwäter des armen Volkes zu werden, indem sie sich zum Verkaufe des Ablasses mißbrauchen ließen. Damit brachten sie es bei dem christlichen Volke zum vollständigen Bruche mit der ganzen Kirche und Schule des Mittelalters und waren selbst nicht im Stande, die römische Kirche in ihrer Verknöcherung zu stützen oder zu verteidigen. Sie haben sich nicht einmal selbst zu erneuern vermocht, wie die Franziskaner es in den Kapuzinern versucht haben, viel weniger konnten sie der Kirche zu einem neuen Leben verhelfen. Das letztere unternahmen die Jesuiten, denen es wenigstens gelungen ist, die Dominikaner zu ersetzen und diesen Ersatz in viel höherem Stile zu leisten. Die Dominikaner wurden selbst für den Papst äußerst entbehrlich und niemand hat die Verluste zu bedauern gehabt, welche sie durch Reformation und Revolution erlitten haben. Auch die Stimme Lacordaires für die Wiederherstellung des Ordens in Frankreich scheint unbeachtet verhallt zu sein. Als aber Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbesleckten Empfängnis der Maria zum Dogma der Kirche erhob, mußten sie die bitterste Kränkung erfahren, die sie nach so treuen Diensten und nach einem zähen, fast sechshundertjährigen Kampfe gegen die scotistische Lehre wahrlich nicht zu fürchten gebraucht hatten. Der Orden hat der Kirche über 800 Bischöfe, 150 Erzbischöfe, 60 Kardinäle und vier Päpste gegeben. Es haben ihn viele fromme und gelehrte Männer geziert, unter anderen Albrecht der Große, Thomas von Aquino, Meister Eckhard, Johann Tauler, Heinrich Suso, Savonarola, Las Casas, Vincenz Ferrier, Vincenz von Beauvais. Natürlich hat sich der Orden der Dominikaner wie jeder andere Orden nicht immer auf der gleichen Höhe strenger Sitte und Zucht halten können. Es kam also auch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Provinzen zu Verbesserungsversuchen, welche eine große Zahl von Kongregationen unter besonderen Generalvikaren hervorbrachten. Die letzte und berühmteste Kongregation war die zum heiligen Sakramente, welche Anton le Duieu im 17. Jahrhundert in Frankreich stiftete und welche die Bestätigung vom General und vom Papste erhielt, nachdem der Stifter die Forderung barfuß zu gehen, zurückgenommen hatte. Von den Dominikanerinnen, welche sich mit Recht rühmen, vor den Dominikanern entstanden zu sein, ist nichts zu sagen, als daß sie eine ziemliche Verbreitung fanden und im allgemeinen das Geschick der Dominikaner teilten und mit ihnen neuere Niederlassungen selbst in England gegründet haben. Ein dritter Orden des Dominikus ist wahrscheinlich eine Nachbildung des dritten Ordens des Franziskus, will aber von Dominikus selbst zur Unterstützung in seiner Bekämpfung der Ketzer gegründet sein und zählt Katharina von Siena und Rosa von Lima zu seinen Mitgliedern. An den Dominikanerorden haben sich endlich verschiedene Rosenkranzbrüderschaften angeschlossen. —

Siehe die Biographie des Dominikus von Jordanus, dem ersten Generale des Ordens nach dem Stifter, bei den Bollandisten, Acta SS. Aug. I, 545 sq. Heists Geschichte der geistlichen Kloster- und Ritterorden, III, 235—317; Annales ordinis Praedicatorum, Romae 1746; Hurters Geschichte Papst Innocenz des Dritten, IV, 282—312; Lacordaire, Vie de saint Dominique, Paris 1840; Caro, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853. Albrecht Vogel.

Domitian, römischer Kaiser von 81 bis 96. Die angebliche Verfolgung unter diesem despotischen, argwöhnischen, aber keineswegs fanatischen Kaiser reduziert sich auf folgendes. Unter des Vespasianus und Titus Regierung hatte man angefangen, von den Juden eine an den capitolinischen Jupiter zu entrichtende Abgabe zu fordern. Sueton. in Domit. c. 12 erzählt, daß man unter Domitian diese Abgabe auch von solchen eingetrieben, welche, one sich namentlich als Juden zu bekennen, ein den jüdischen Gesetzen angemessenes Leben führten oder bis dahin durch Verschweigung ihres Ursprunges sich der Entrichtung der den Juden auferlegten Abgabe entzogen hätten. Daß unter diesen auch Judenchristen gewesen sind, ist außer Zweifel. Unter Domitians Regierung kam auch die Anklage der Gottlosigkeit (*ἀθεότης* *ἀθεός* h. e. *μὴ σεβόμενος τοὺς θεούς*) auf. Es werden einige Beispiele davon angeführt, one daß geradezu gesagt wird, daß die Betreffenden Christen gewesen seien; doch wird hinzugesetzt, daß alle, die sich zum Judentum versetzen ließen, der *ἀθεότης* beschuldigt wurden, worunter allerdings auch Christen befaßt werden, Dio Cassius, römische Geschichte, B. 67, 14. Außerdem erfahren wir durch Euseb. im Chronicon ganz bestimmt, daß viele Christen unter Domitian den Märtyrertod starben. Darnach kann man ermessen, was von Tertullians Angabe zu halten ist, daß Domitian nur einen Versuch gemacht habe, die Christen zu verfolgen, daß er aber dieses Vorhaben wider aufgegeben und die Verwiesenen zurückgerufen habe, Apologet. c. 5. Rein politischer Art und übrigens one Erfolg waren die von demselben Kaiser angeordneten Nachforschungen nach den Nachkommen Davids, worin er bloß das Beispiel des Vespasian nachahmte (Hegeßipp bei Euseb. III, 12). Da man dem Domitian diese Leute als politisch gefährlich geschildert, ließ er zwei derselben vor sich kommen und befragte sie über Christum und sein Reich, von welcher Art es sei, und wann und wo es erscheinen werde. Sie erwiderten, es sei nicht von dieser Welt, sondern himmlisch, und es werde erst am Ende der Welt eintreten, wo Christus in der Herrlichkeit kommen werde, zu richten Lebendige und Tote, und wo er einem jeden nach seiner Schuldigkeit vergelten werde. Domitian verachtete sie als törichte Leute und ließ die gegen die Kirche erhobene Verfolgung einstellen. So derselbe Hegeßipp (bei Euf. III, 20), der hinzusetzt, jene Leute seien Vorsteher von Kirchen und Verwandte des Herrn gewesen. Vgl. Fr. Overbeck, Studien zur Geschichte d. alten Kirche, 1875, 1, 93 ff.; Aubé, Histoire des persecutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins, 1875; Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis z. 3. Jarh. 1878. Herzog.

Domprobst, s. Kapitel.

Donati, s. Mönchtum.

Donatisten. Die Verfolgung, welche Diokletian über die Christenheit verhängte, hatte nach kurzer Dauer eine große Begeisterung für Leiden und Sterben um des Bekenntnisses willen erweckt. Das zeigte sich auch bei der Forderung, die heiligen Schriften auszuliefern. Manche, an welche diese Forderung gestellt wurde, verweigerten die Auslieferung; andere, an welche sie nicht gestellt worden war, zeigten selbst an, daß sie die versehmten Bücher besäßen, sie aber in keinem Falle der Obrigkeit übergeben würden. Viele suchten und fanden so den Ruhm und die Verehrung von Märtyrern. Aber der Name eines Traitor wurde der verhasste und man war damit freigebig auch gegen solche, welche dem Verlangen der kaiserlichen Behörden ausgewichen waren oder die letzteren befriedigt hatten, one wirklich die heiligen Schriften in ihre Hände kommen zu lassen. Mensurius, Bischof von Karthago, hatte denselben lekerische Bücher untergeschoben und hatte sich und seiner Gemeinde dadurch viel Ungemach und Störung erspart.

Er fand dieses Benehmen dem Gebote christlicher Klugheit angemessen und hatte dabei die große Zal seiner wohlhabenden und die Ruhe liebenden Diözesanen auf seiner Seite. Aber es gab auch eine rigoristische Partei in Karthago, welche seine Handlungsweise nicht billigen konnte. Mit dieser Partei verfeindete sich der Bischof völlig, als er dem Fanatismus der freiwilligen Märtyrer und der ganz unfinnigen Verehrung der Konfessoren entgegentrat. Er schickte seinen Archidiaconus Cäcilianus in die Gefängnisse, in welchen die Konfessoren saßen, und ließ die mit allerlei Spenden in schwärmerischer Andacht zusammenströmenden Verehrer gewalttham auseinander treiben. Es war vorauszusehen, daß die erbitterten Fanatiker die nächste Gelegenheit benutzen würden, sich zu rächen und zwar das bischöfliche Regiment selbst zu ihren Gunsten zu ändern. Mensurius hatte unter seinen numidischen Amtsbrüdern Gesinnungsgenossen. Dies und noch mehr kam auf einer Synode zu Cirta im Jare 305 zu Tage. Der Primas der numidischen Kirche, Bischof Secundus von Tigisis, wollte vor ihrer Eröffnung Gewißheit darüber haben, daß unter den Versammelten kein Traditor sei. Aber eine darauf bezügliche Untersuchung enthüllte Verschuldungen aller Art und zeigte, daß fast alle anwesenden Bischöfe an dem Verbrechen der Auslieferung teil hatten. Nam doch Secundus selbst in Verdacht. Er mußte also die Untersuchung fallen lassen, fur aber fort, sich als das Haupt der strengen Wächter christlicher Disziplin zu benehmen. Er hörte von dem Zwiespalte in Karthago und erlaubte sich, dem Mensurius abmanende Vorstellungen betreffend sein und seines Archidiaconus Verfassen zu machen. Es gingen Kläger nach Rom und Mensurius wurde zur Verantwortung dorthin gefordert. Er folgte der Citation, scheint sich gerechtfertigt zu haben und begab sich auf die Rückreise. Auf derselben starb er im Jare 311. Dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nach war der Archidiacon der Nachfolger des Bischofs. Da nun Cäcilianus als der Träger der Ansichten und als das Organ der Bestrebungen des Mensurius bekannt war, so war die Partei der Gemäßigten nicht im Zweifel über seine Wal. Aber ebendeshalb waren die Rigoristen einig über seine Verwerfung. Eine vornehme Frau, Namens Lucilla, stand an ihrer Spitze. Sie war in der Kirche wegen ihres abgöttischen Küßens eines Knochens eines angeblichen Märtyrers vom Archidiacon Cäcilianus getadelt worden und hegte seit dieser Zeit einen tödlichen Haß gegen ihn. Es war zu fürchten, daß die Rigoristen auf einer allgemeinen Balsynode durchdringen würden. Darum suchten ihnen die Moderirten zuvorzukommen und wälten etwas zu eilig den Cäcilianus zum Bischofe. Mit Absicht hatten sie die Ankunft der sonst immer mit ihrem Primas zugezogenen numidischen Bischöfe nicht abgewartet, auch von dem genannten Primas nicht die Weihe begehrt, sondern dieselbe dem Cäcilian von dem Bischofe Felix von Aptunga geben lassen. Da der letztere in dem Ruße stand, ein Traditor zu sein, so hatte die Wal offenbar ein überflüssiges Maß von Anstößen gegeben. Hätte man sich in das Unvermeidliche gefügt und sich von der gerade vorherrschenden strengen Partei einen Bischof aufdringen lassen, so hätte nach Beendigung der Verfolgung und Aufregung sich bald alles in das rechte Geleise zurückbegeben. Nun aber kam Secundus von Tigisis mit 70 numidischen Bischöfen nach Karthago, um sein Recht zu wahren. Sie füllten sich alle zurückgesetzt und verletzt. Die reichen und vornehmen Karthager voll politischer Rücksichten waren ihnen verhaßt. Sie waren alle leidenschaftlich, und wenn sie noch nicht alle Rigoristen waren, so schlugen sie sich jetzt one Ausnahme zu dieser Partei, weil es die dem Cäcilianus feindliche Partei war. Secundus hielt eine Synode. Cäcilian wurde vorgeladen, um sich gegen die Anklagen zu verteidigen, welche wesentlich auf unrechtmäßige Wal und Weihe bezug nahmen. Er erschien nicht, wurde seiner angemessenen Würde ledig erklärt und exkommuniziert. Der Umstand, daß Felix von Aptunga für einen Traditor gehalten wurde, machte in den Augen seiner Feinde seine Weihe an sich schon null und nichtig: in dieser Annahme hat die Partei bis zuletzt den Hauptbeweis für ihre Berechtigung zu ihrem Auftreten gefunden. An Cäcilians Stelle wälte man auf Lucillas Empfehlung den Vektor Majorinus und nach dessen im Jare 313 erfolgtem Tode Donatus den Großen zum Bischofe von Karthago. Es gab also für ein

und dasselbe Bistum zwei Bischöfe und nach ihnen zwei von einander geschiedene Teile der Gemeinde. So entstand das Schisma in Karthago, es verbreitete sich aber, weil die zu Grunde liegende Verschiedenheit der Ansichten allgemein war, schnell über ganz Nordafrika. Außerhalb des Landes wurde Cäcilianus fast durchgängig als rechtmäßiger Bischof anerkannt und die Gegenpartei als die schismatische, die sich selbst von der katholischen Kirche getrennt hätte, bezeichnet. Sie erhielt ihren Namen von den schismatischen Bischöfen von Karthago und wurde erst *pars Majorini*, dann *pars Donati* genannt. Aus dem letzteren ist der Name *Donatistas* geworden, für welchen die darunter Gemeinten wenigstens die andere Form *Donatiani* vorschlugen. Die Majorität der Landbewohner und eine sehr ansehnliche Zahl von Bischöfen sprachen sich für Donatus aus, und diese Partei und der von ihr ausgegangene Zwist waren schon weit und breit in der Kirche und im Reiche bekannt und gehaßt, als Kaiser Konstantin der Große im Jahre 313 in einem Edikte der Kirche von Afrika seine Gunst bezeugte. In diesem Edikte waren aber die Donatisten ausdrücklich von der kaiserlichen Gunst ausgeschlossen. Sogleich baten sie ihn, ihre Klagen gegen Cäcilian untersuchen zu lassen. Der Kaiser ging darauf ein und setzte eine Kommission von fünf gallischen Bischöfen unter dem Präsidium des Bischofs von Rom, Melchiades, nieder. Die Kommission lud den Cäcilian und zehn afrikanische Bischöfe von jeder der beiden Parteien vor sich. Der Anführer und Sprecher der Donatisten war Donatus von Casä nigrä, der trotz der Aufwendung aller Mittel es nicht abwehren konnte, daß Cäcilian freigesprochen und Donatus abgesetzt wurde. Den übrigen donatistischen Bischöfen sollten, wenn sie zur Kirche zurückkehrten, Ämter und Würden gelassen werden. Die Verurteilten ergaben sich nicht, sondern beschwerten sich beim Kaiser über Parteilichkeit des Gerichtes. Jetzt wünschten sie, daß erst Juristen in Afrika selbst Zeugenaussagen aufnehmen und Dokumente sammeln, dann Bischöfe auf einer Synode über die so neu untersuchte Sache entscheiden möchten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, kaiserliche Kommissare erschienen zu Karthago, fanden aber, daß gar kein Grund vorlag, den Felix von Aptunga für einen Traditor zu halten. Eine Synode zu Arles (314), welcher die Akten vorgelegt wurden, entschied nun auch für die Rechtmäßigkeit des Episkopates Cäcilians. Aber auch in dem Falle, daß Felix ein Traditor gewesen wäre, sollte seine Weihe Cäcilians nicht angefochten werden dürfen. In dieser Hinsicht erklärte die Synode noch, um den Donatisten allen Boden zu entziehen, daß die Gültigkeit einer sakramentlichen Handlung nicht von der Würdigkeit des Sponsors abhängig sei. Die Donatisten konnten sich freilich bei diesem Spruche nicht beruhigen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollten, aber es war ein übereilter Schritt von den schlimmsten Folgen, den sie taten, als sie jetzt an des Kaisers Gericht appellirten. Staunen und Unwillen bemächtigten sich Konstantins wegen der aufdringlichen Zumutung an ihn, den Heiden, über die inneren Angelegenheiten der christlichen Kirche einen Richterspruch abzugeben. Aber er fand sich schnell in die neue Rolle, nahm die Appellation an, zitierte den Cäcilian und seine Ankläger im Jahre 316 nach Mailand und nach kurzem Verfahren wurden die letzteren der Verleumdung schuldig gefunden. Fernerer Widerstand war zwar ein Verbrechen gegen die kaiserliche Majestät, aber was hätte die erbitterten Gemüter jetzt besänftigen können? Donatus dem Großen wurde es nicht schwer, seine Gesinnungsgenossen zum Troste gegen den Herrn der Welt zu bewegen. Schnell war man darüber einig, daß dem Kaiser als solchem gar kein Recht in der Kirche und über die Kirche zustehe, und während man selbst damit begonnen hatte, des Kaisers Einmischung zu begehren, stellte man jetzt nach schlimmer Erfahrung die später von der katholischen Kirche selbst aufgenommene und zu keiner Zeit befriedigend gelöste Frage auf: *quid imperatori est cum ecclesia?* Konstantin antwortete mit harten Strafen. Die Bischöfe der Donatisten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Dadurch wurden sie in ihrer Opposition nur verhärtet und zum Fanatismus getrieben. Darum ergriff Konstantin im Jahre 321 die sehr weise Maßregel, ihnen zwar seinen Haß nochmals kund zu tun, sie aber dem Gerichte Gottes zu überlassen, die Verfolgung zu sistiren und die Katholiken zu

Geduld und Nachgiebigkeit zu ermanen. Dieser Schritt hat freilich zunächst die Schismatiker weder beschämt, noch gewonnen, noch entkräftet. Auf einer Synode des Jahres 330 waren nicht weniger als 270 donatistische Bischöfe versammelt. Aber die Fortdauer der Ignorierung von Seiten des States hätte der Spaltung doch ein baldiges Ende bereitet. Leider erbte die Weisheit Konstantins des Großen nicht auf seine Söhne. Konstans lieb, so scheint es, den Donatisten eine strengere Behandlung angedeihen und sogleich traten Erscheinungen hervor, welche einen sehr gefährlichen Charakter hatten. Afrika hatte damals von einem Reste jener schlimmen Art von Asketen, von welcher die Einführung des Enobitenlebens die Kirche später allmählich befreit hat, viel zu leiden. Da sie keine feste Wohnstätte hatten und keine Lebensordnung und Arbeit kannten, mußten sie bei anderen Wohnung und Unterhalt suchen und durchzogen bettelnd das Land. Sie sagten, sie führten dieses entsagende Leben um Christi willen, und es scheint, daß sie durch ihr Beispiel und Wort das Volk in religiöser Aufregung zu erhalten suchten. Vielleicht meinten sie, die Christen zum Kampfe gegen den Teufel oder gegen irgendwelche widerchristliche Mächte aufzufordern und ihnen darin vorzugehen zu müssen. Sie nannten sich wenigstens selbst milites Christi und Agonistici, wurden aber wegen ihres Herumziehens von einem Bauernhause zum andern Circumcelliones genannt. Ihre Zahl wurde außerordentlich vermehrt durch Bauern, welche der Steuerlast erlegen oder durch politische Unruhen um ihr Eigentum gekommen waren, und durch Sklaven, welche, um ihr Leben zu erhalten, ihr Joch von sich geworfen hatten. Dadurch erhielt die Bewegung eine sozialistische Richtung. Man sprach von christlicher Freiheit und Brüderlichkeit, zwang die Herren, Knechtsdienste zu tun, und rächte die verletzten Menschenrechte durch Mord, Brand und Plünderung. Dabei verblieb den Circumcellionen ihr ursprüngliches asketisches Wesen, ja es steigerte sich mit der politischen Aufregung. Sie gerieten in wahnwitzige Schwärmerei und suchten den Tod im Kampfe oder im Sprunge von einem hohen Felsen oder auf andere Weise, und erwarteten dafür die Märtyrerkrone. Sie hatten in ihrer Schwärmerei Berührungspunkte mit dem ursprünglichen heiligen Eifer der Donatisten und so war es möglich, daß sich eine große Mehrzahl der Donatisten von den Circumcellionen hinarbeiten ließen, an ihrem allen bestehenden Verhältnissen den Umsturz drohenden Aufstande teilzunehmen. (Von ihrer Teilnahme an dem Wüstenleben der Circumcellionen erhielten sie die Namen Montenses, Campitae, Rupitae.) Es bedurfte nicht erst des Hilferufes der Minorität der Donatisten, um die Staatsgewalt zur Ergreifung der Waffen zu bewegen. Im Jahre 345 wurde Taurinus zur Bekämpfung und Vertilgung der Circumcellionen ausgesandt und stellte wenigstens die Ruhe wider her. In derselben Zeit starb Cäcilian und es bot sich die Gelegenheit zur Beseitigung des Schismas dar. Aber die Donatisten waren trotz ihrer numerischen Stärke bei dem State und der Kirche schon zu verachtet und verhasst, als daß man ihren Bischof von Karthago hätte anerkennen oder einen Kompromiß mit ihm und seiner Partei zu künftiger gemeinsamer Besetzung des Bischofsstuhles hätte aufbringen können. Dem Cäcilian folgte unmittelbar Gratus als katholischer Bischof und die Doppelheit des Episkopates blieb in Karthago wie fast in allen Städten Nordafrikas bestehen. Die Donatisten befanden sich infolge des Aufstandes und weil sie fast durchgängig aus den ärmeren Hälften der Gemeinden bestanden, in einer gedrückten Lage. Das benutzte Konstans und schickte im Jahre 348 den Paulus und den Makarius nach Afrika, um die Donatisten durch Geldunterstützungen, durch Vorstellungen und Versprechen zu gewinnen. Donatus der Große aber erklärte sich heftig gegen diesen Versüßungsversuch und Donatus, Bischof von Bagai, stellte sich den Unterhändlern an der Spitze bewaffneter Circumcellionen entgegen. Das war das Zeichen zu neuem Aufruhr, der aber sogleich mit Gewalt unterdrückt wurde. Donatus von Bagai und andere wurden hingerichtet, Donatus der Große und andere verbannt, die donatistischen Kirchen geschlossen oder weggenommen. Erst unter dem Kaiser Julian änderten sich die Dinge, nun aber auch völlig. Julian folgte nur seiner Politik gegen das Christentum, indem er die alten Kirchenspaltungen erneuerte und befestigte und der katholischen Kirche

die Hände band gegen Häretiker und Schismatiker. Er gab den Donatisten ihre Kirchen zurück und rief auch die exilirten Bischöfe auf ihre alten Sitze. Donatus der Große war unterdessen gestorben, aber zur Verewigung der Spaltung ließ ihm Julian in Parmenianus einen Nachfolger erwählen und denselben von kaiserlichen Soldaten in Karthago einführen. Natürlich gingen die aus langem Drucke befreiten Donatisten in dem Gebrauche ihrer Freiheit bald zu weit und erlaubten sich gegen die Katholiken vielerlei Gewalttätigkeiten. Aber sie wurden dafür auch bald wider von der Kirche litterarisch und vom State auf politischem Wege bekämpft. Etwa in das Jar 368 gehört die Schrift des Optatus von Mileve über die donatistische Spaltung, welche gegen eine parteiische Darstellung des Parmenianus gerichtet ist. In den Jaren 373 und 375 erließen Valentinian I. und Gratian scharfe Edikte gegen die Donatisten und ließen Gewaltmittel gegen die immer wider auftauchenden Circumcellionen anwenden. Bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts hat übrigens ein reges, nur leider nicht einheitliches Leben unter den Schismatikern geherrscht. Es fehlte ihnen nicht an Dichtern und diese ersetzten die Psalmen, welche in den Kirchen und Häusern gesungen wurden, durch eigene poetische Erzeugnisse, in welchen das donatistische Dogma dargelegt und verherrlicht wurde. Wissenschaft war den Donatisten auch nicht fremd. Der Grammatiker Tychonius zeichnete sich durch große Gelehrsamkeit aus, machte sich um die Hermeneutik verdient, indem er *Regulas septem ad investigandum intelligentiam sacrarum scripturarum* (Gallandi T. VIII) schrieb, und hat sich einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Lehre von der Kirche erworben dadurch, daß er die Kirche als ein *Corpus Domini bipartitum*, dessen einer Teil die waren, dessen anderer Teil die Scheinchristen umfasse, darstellte. Derselbe Tychonius theilte die novatianischen Grundsätze der Donatisten nicht und tabelte es auch, daß sie die von katholischen Priestern Getauften nochmals taufeten. Diese Milde und Besonnenheit fand nicht geringe Anhänger, konnte sich aber nicht der donatistischen Masse bemächtigen, sondern brachte nur hart angefochtene Sekten hervor. Wahrscheinlich ist die Sekte der Claudianisten eine solche gewesen, gewiß die Sekte der Rogatianer, welche nach dem den Circumcellionen entschieden feindlichen Bischofe von Cartenna (um 370) benannt wurde. In Karthago selbst kam nach Parmenians Tode ein Gemäßigter auf den Bischofsstuhl, nämlich Primianus. Er hatte mit der rigoristischen Partei seiner Gemeinde, an deren Spitze der Diakon Maximianus stand, zu kämpfen und wagte es, den letzteren zu exkommunizieren. Dadurch gereizt ernannte eine Synode der Strengen (393) den Maximian an der Stelle Primians zum Bischofe und es gab nun drei Bischöfe von Karthago, ungeachtet eine andere donatistische Synode zu Bagai den Primian anerkannte und die Exkommunikation Maximians wiederholte. In diesem Zustande der Zerfallenheit befanden sich die Donatisten um das Jar 400, als die künftigen kräftigsten Angriffe auf ihre Existenz gemacht wurden. Augustinus, der sich in seiner bischöflichen Stadt Hippo von einer ansehnlichen donatistischen Gemeinde beengt und geärgert sah, fing in der genannten Zeit an, in Reden und Schriften gegen die Schismatiker aufzutreten, und faßte den Entschluß, sich den Ruhm ihrer Wibervereinigung mit der Kirche zu verdienen. Als nun die Donatisten beharrlich jeder Disputation auswichen, um nicht durch ein Verstummen vor dem gewaltigen Augustin ihrer Sache eine Niederlage zu bereiten, wußte der Bischof von Hippo die ganze afrikanische Kirche für seinen Zweck in Bewegung zu setzen. Viele Synoden versuchten nun, eine Versöhnung herzustellen. Man versprach, den donatistischen Klerikern weder Amt noch Würde zu nehmen. Man gewann aber nur wenige, der Gegensatz anderer wurde aber heftiger als früher, und schon hörte man wider von Circumcellionen. Es kam zu Scenen des alten Fanatismus und es war gar nicht wunderbar, daß die Katholiken, wie früher, nach Gewaltmitteln zur Gegenwehr und zum Vernichtungskampfe begehreten. Augustin hatte, so lange er auf andere Weise zu siegen gehofft hatte, die Einmischung der weltlichen Gewalt abgewehrt. Jetzt formulirte er den Wunsch seiner heftigen Kollegen in dem Gebote: *coge intrare in ecclesiam* (nach Luc. 14, 23). Im Jare 405 hat eine Synode von Karthago den Kaiser Honorius um Strafgesetze gegen die Donatisten.

Sie wurden mit steigender Schärfe gegeben. Laien sollten Geld zahlen, Kleriker wurden des Landes verwiesen, Kirchen weggenommen. Der Kaiser bereuete bald die Feinde des Reiches, das seinem Untergange nahe schien, mutwillig vermehrt zu haben, und gab im Jahre 409 ein Toleranzedikt. Dadurch erbitterte er aber die viel zahlreicheren Katholiken Afrikas gegen sich und er sah sich genöthigt, der Forderung einer Synode von Karthago nachzugeben und das Toleranzedikt zu widerrufen. Jetzt zwang er die Donatisten zu einer Disputation mit den Katholiken, deren Erfolg über ihr Schicksal entscheiden sollte. Zu der *Collatio cum Donatistis*, im Jahre 411 zu Karthago gehalten, versammelten sich 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe. Für jene fürten Augustin und Aurelius, für diese Primian und Petilian das Wort. Man stritt sich drei Tage lang und wurde nicht einig, ob Felix ein Traditor gewesen sei und ob die Kirche durch Duldung von Todsfündern aufhöre, die ware Kirche zu sein. Aber Marcellinus, der kaiserliche Kommissar, erklärte, die Katholiken hätten in allen Streitpunkten gestegt. Auf eine Appellation der Donatisten an den Kaiser antwortete dieser mit der Bestätigung des Ausspruches des Marcellinus und mit Konfiskation und Verbannung. 414 verloren die Donatisten alle bürgerlichen Rechte, 415 wurde ihnen bei Todesstrafe verboten, religiöse Zusammenkünfte zu halten. Das alles bereitete ihnen nicht den Untergang. Sie sind aber samt den Katholiken von den Vandalen bezimirt und im 7. Jahrhundert mit der ganzen afrikanischen Kirche von den Sarazenen vernichtet worden.

Vergl. Optatus Milevitanus, *de schismate Donatistarum libri VII, cum monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum*, ed. du Pin, Paris 1700. Augustinus, *contra epistolam Parmeniani libri III, de baptismo libri VII, contra litteras Petiliani libri III, contra Cresconium libri IV, breviculae collationis contra Donatistas libri III*, im 9. Bande der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Augustinus. Norisii *historia Donatistarum* im 4. Bande seiner Werke, welche die Brüder Gallerini zu Verona 1729 ff. herausgegeben haben. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Reformation*, 4. Theil. Meander, *Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, II, 1, 366 ff. Ribbeck, *Donatus und Augustinus* (Eberfeld 1858, 680 Seiten) und Bindemann, *Der h. Augustinus*, II, 366 ff. u. III S. 178—353).

Albrecht Vogel.

Donnerlegion, legio fulminatrix, f. Marc Aurel.

Donnerstag, grüner, f. Woche, große.

Donus I., auch *Domnus* genannt, ein Römer von Geburt, im Jahre 676 zum Bischof von Rom gewählt, 678 gestorben, machte sich bloß dadurch bekannt, daß er einige Kirchen Roms verschönerte und das Erzbistum Ravenna wider unter den Gehorsam von Rom brachte. Vgl. Baymann, *Politik der Päpste*, 1, 182 f.

Donus II. soll nach einigen i. J. 974 kurze Zeit Papst gewesen sein; aber Giesebrecht hat 1840 in den *Jahrbb. des deutschen Reiches*, Bd. II, Abth. 1, S. 141 nachgewiesen, daß zwischen Benedikt VI. und Bonifaz VII. kein Papst jenes Namens lebte, sondern nur einige Chronisten den Titel *Domnus Papa* irrtümlich für einen Eigennamen hielten.

Dorothea, die Kalenderheilige, zum Unterschiede von der sogleich anzuführenden andern Dorothea, war eine Jungfrau aus Kappadocien, deren Märtyrertum bei Surius *de probatis ss. vitis* mit allerlei fabelhaften Zügen ausgeschmückt ist. Ihre Namensschwester war ein preußisches Bauernmädchen, welche, nachdem sie bis ins 44. Lebensjahr in Danzig verheiratet gelebt und 9 Kinder geboren, sich einem einsamen asketischen Leben ergab und seit dem Jahre 1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle bewonte, worin sie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geschehenen Wunder, sowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewogen die Hochmeister des deutschen Ordens und die Geistlichkeit des Bezirkes, bei Bonifaz IX. auf ihre Kanonisation anzutragen. Die im J. 1404 über ihre Wunder angestellten Untersuchungen war-

den aber sistirt, seitdem man Kenntniss erhalten, dass Dorothea einen verstorbenen Hochmeister in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über seine Hofart gemacht und ihm den Untergang geweissagt hatte. Das Volk jedoch für fort, sie wie eine Heilige zu verehren und sah in ihr die Schutzheilige Preußens. S. Th. Chr. Vilienthal, *Historia B. Dor.*, Danzig 1744; Schröckh 33, S. 415.

Herzog.

Dortrecht, Synode zu. — Seitdem sich die verschiedenen kirchlichen, nationalen und politischen Parteiverhältnisse in den Niederlanden zu Anfang des 17. Jahrhunderts in einen Parteigegegensatz verschmolzen hatten, standen sich die Faktionen der Arminianer oder Remonstranten (s. d. Art.) und der Kontraremonstranten so gegenüber, dass diese den prädestinarianischen, deterministischen Calvinismus und die Idee kirchlicher Autonomie und Strenge repräsentirten, während jene die Idee des Staatskirchentums vertraten und nur ein solches Bekenntnis in der Kirche gelten lassen wollten, welches den Glauben in durchaus biblischer Simplität ausspreche und nur die für das praktische Leben, für das wirklich religiöse und religiös-sittliche Bewusstsein brauchbaren Sätze als Dogma anerkenne *).

An der Spitze der arminianischen Partei standen außer Simon Episcopius (s. d. Art.) der hochangesehene Advokat von Holland, Johann v. Oldenbarneveld, und der gelehrte Statsmann und Synodikus von Rotterdam, Hugo de Groot. Das Haupt der Gegenpartei war Prinz Moritz von Oranien, Statthalter, Generalkapitän und Generaladmiral der Republik. Der politische Kampf der Parteien brach namentlich aus, als Oldenbarneveld und Hugo Grotius im J. 1609 gegen den Wunsch des Prinzen Moritz den Abschluss eines zwölfjährigen Waffenstillstandes mit Spanien bewirkten. Als bald schrieb die ganze Partei des letzteren über Verrat des Vaterlandes und klagte die Arminianer als diejenigen an, mit deren Hilfe der Waffenstillstand zustandegebracht sei.

Es dauerte daher nicht lange, so war in den Staten von Seeland, Friesland, Gröningen und Gelbern die Überzeugung verbreitet, dass die statsgefährliche Partei der Arminianer durch einen gemeinsamen Akt aller vereinigten Staten unschädlich gemacht werden müsse, weshalb sofort auf Einberufung einer orthodoxen Nationalsynode bedacht zu nehmen sei.

Schon waren fast alle Städte des Landes der Schauplatz drohender Zusammenrottungen und wilder Bewegungen beider Parteien geworden, und die Wolsart des States forderte dringend die Beilegung eines Zwistes, der von Tag zu Tag immer tiefer bis in die untersten Schichten des Volkes eindrang. Allein die Staten von Holland, Utrecht und Overyssel, in denen die Arminianer ihren Einfluss behaupteten, traten den Forderungen der oranischen Partei so entschieden entgegen, dass die Generalstaten die Veranstaltung einer Nationalsynode nur durch Gefangennehmung der drei hervorragendsten Häupter der arminianischen Partei (des Oldenbarneveld, Grotius und Hogerbeets) ermöglichen konnten.

So wurde endlich am 11. Novbr. 1617 von den Generalstaten der Beschluss gefasst, zur Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren eine Synode zu berufen, welche im November 1618 in Dortrecht zusammenzutreten sollte **).

Diese Synode sollte zunächst nicht eine reformirte Generalsynode oder ein Konzil aller reformirten Landeskirchen, sondern nur Nationalsynode, d. h. eine Versammlung der Vertreter der niederländischen Kirche zur Beratung der niederländisch-kirchlichen Interessen, und nur nebenbei auch Repräsentation der gesamten reformirten Kirche sein. Es war nicht die Absicht der Generalstaten, durch Einberufung der Synode ein historisches Ereignis herbeizuführen, durch welches die Einheit und der Zusammenhang der gesamten reformirten Kirche dargestellt

*) Vgl. Dr. Erard, „Das Synoballeben der reformirten Kirche in Frankreich von 1598 bis 1685“ in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 21.

**) Vgl. Bentheims_holl. Kirchen- und Schulentaat, I, 371.

und geregelt werden sollte. Daher wurden wol alle reformirten Kirchen in Deutschland (mit Ausnahme Anhalts, welches für nicht hinlänglich orthodox gehalten wurde), in der Schweiz, in Schottland und England zum Besuche der Synode eingeladen, aber in den in das Ausland gesandten Einladungsschreiben wurde von den Generalstaten ausdrücklich bemerkt, daß die Anwesenheit auswärtiger reformirter Theologen nur gewünscht werde, um mit deren Hilfe eine um so umfänglichere Beratung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Kontroversen zu bewirken*). Auch waren mehrere reformirte Landeskirchen in Dortrecht gar nicht vertreten. Außer den Anhaltern fehlten die Brandenburger**) und ebenso die französischen Theologen, welchen letzteren der Besuch der Synode von Ludwig XIII. verboten war.

Gleichwol ist die Dortrechter Nationalsynode die zahlreichste und großartigste aller Kirchenversammlungen, welche in der reformirten Kirche je zustande gekommen sind. Es waren auf ihr versammelt 28 Theologen oder andere Deputirte aus der Pfalz, Hessen, Schweiz, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England und Schottland; und die Zahl der inländischen Abgeordneten war natürlich noch weit größer. Unter diesen letzteren befanden sich nämlich, außer 5 Professoren, 36 Prediger und 20 Aelteste.

Sämtliche niederländische Mitglieder der Synode gehörten entschieden der kontraremonstrantischen Partei an und waren entschlossen, nicht etwa mit den Arminianern zu verhandeln und einen Vergleich abzuschließen, sondern vielmehr über dieselben Gericht zu halten. Die Arminianer sollten daher nicht als Mitglieder, sondern als angeklagte Partei vor den Schranken der Synode erscheinen.

Die Synode wurde am 13. (3.) November 1618 früh morgens 8 Uhr durch einen feierlichen Gottesdienst in der sogenannten großen Kirche zu Dortrecht eröffnet, wobei der Ortspfarrer Lydius, nach Akt. 15, die Festpredigt hielt. Hierauf traten alle Synodalen unter nochmaligem Gebet zur ersten Sitzung zusammen. In der 2. Sitzung wurde Joh. Bogermann, Prediger zu Veewarden, zum Präsidenten gewählt. Zwei Geistliche wurden ihm als beisitzende Räte, zwei andere als Sekretäre der Synode beigegeben. In der dritten Sitzung wurden die Beglaubigungsschreiben der Synodalen eingefordert und teilweise geprüft, worauf in der vierten Sitzung beschlossen ward, daß außer dem Leidener Professor Simon Episcopus noch zwölf andere Remonstranten aus verschiedenen Gegenden des Landes zur Darlegung und Verantwortung ihrer Lehre vor die Synode vorgeladen werden sollten. Und zwar sollten die Vorgeladenen vierzehn Tage nach Empfang des Citationschreibens vor der Synode erscheinen. Inzwischen sollten sich namentlich die akademischen Mitglieder der Synode zur Widerlegung des arminianischen Irrthums rüsten. In der fünften Sitzung wurde die an die Remonstranten zu erlassenden Vorladungsschreiben vorgelesen und genehmigt, worauf die Synode in den sieben nächsten Sitzungen zur Erörterung verschiedener anderweitiger Interessen der Landeskirche überging. Man beschloß, eine neue holländische Übersetzung der hl. Schrift anfertigen zu lassen, wozu alsbald eine Kommission ernannt ward. Sodann wurde die Anordnung regelmäßiger Katechisationen und Katechismuspredigten beschlossen und für die Missionare der Landeskirche in Ostindien wurden Instruktionen in betreff der Spendung des Tauffrakamentes an Kinder heidnischer Eltern vereinbart. Auch die zur Bügelung der Presse geeignet scheinenden Maßregeln wurden in Erwägung gezogen.

In der zweiundzwanzigsten Sitzung erschien endlich Episcopus mit den übrigen vorgeladenen Remonstranten, — nachdem man in Dortrecht lange gezweifelt hatte, daß dieselben dem Befehle der Synode Folge geben würden. Episcopus überreichte den auswärtigen Theologen eine ausführliche Apologie seiner Lehre und verteidigte

*) Über die von den Generalstaten an Hessen-Kassel erlassenen Einladungen vgl. Heppe, *Historia synodi nationalis Dordr.* in Rieblers Zeitschrift für die histor. Theologie 1853, S. 226—228. Die an die Schweizer gerichtete Einladung s. in *Misoallanea Tigur.* II, 273.

**) Vgl. Herings *histor. Nachrichten* von dem ersten Anfang der reformirten Kirche in Brandenburg, S. 383.

dieselbe außerdem in einem vor der Synode gehaltenen Vortrag mit so großer Freimütigkeit und Bestimmtheit, daß die orthodoxe Synode, die hierin nur den frechen Übermut des Kezers wahrnahm, denselben alsbald in strengster Weise in die bescheidene Haltung eines zur Vernehmung vorgeladenen Übeltäters verweisen zu müssen glaubte. Namentlich wurde an dem Vortrage des Episcopius in der übelsten Weise vermerkt, daß derselbe sich erkümt hatte, diese von der landesherrlichen Autorität der Generalstaaten einberufene Nationalsynode als schismatische Versammlung zu bezeichnen. Außerdem wurden die Remonstranten angehalten, ausführliche Expositionen ihrer fünf Artikel der Synodalversammlung vorzulegen, und es begann nun eine durch viele Sessionen sich hinziehende Diskussion der Synode und der Remonstranten, welche zunächst zur Folge hatte, daß die Remonstranten, welche sich in den Gehorsam der Synode zu begeben beharrlich sich weigerten, in der 57. Sitzung (14. Januar 1619) als überführte Lügner und Betrüger aus der Synode fortgewiesen wurden. Allein die hierauf beginnenden dogmatischen Diskussionen bewiesen, daß die orthodoxen Synodalen in der positiven Darlegung des kirchlichen Bekenntnisses weniger einig waren, als in ihrer Polemik gegen den Arminianismus. Die Frage: num secundum Ephes. 1, 4. Christus fundamentum electionis sit, rief die heftigsten Debatten hervor, indem einige Synodalen, namentlich die Deutschreformirten und die Anglikaner, dieselbe bejahten, während andere dieselbe im Interesse des absoluten Prädestinatismus verneinten. Es zeigte sich eben, daß die reformirte Dogmatik in sich den Gegensatz des mehr melanchthonischen und des calvinisch-deterministischen Bekenntnisses noch nicht ausgeglichen hatte. Als daher in Folge eines in der 73. Sitzung gefaßten Beschlusses mehrere Kommissionen zusammentraten, welche theils die orthodoxe Lehre der Kirche von den fünf streitigen Artikeln feststellen, theils eine Widerlegung der arminianischen Lehre aufsetzen, theils den historischen Verlauf der ganzen Kontroverse aufzeichnen, theils die arminianische Auslegung der belgischen Konfession und des Bundeskatechismus widerlegen, theils die Synodalakten redigiren sollten, war es kaum möglich, die verschiedenen dogmatischen Anschauungen, welche sich in betreff der Erwählungslehre geltend machten, in einer gemeinsamen Formel zu vereinigen. Die hessischen, bremser, nassauer und englischen Theologen verlangten dringend die Anerkennung eines bedingten Universalismus und die Beseitigung aller harten deterministischen Formeln; jedoch ohne Erfolg, indem die *Canones synodici*, welche zwar nicht den eigentlichen Supralapsarismus, aber doch den Prädestinatismus ganz bestimmt präkonisirten, in der sess. 136 am 23. April bestätigt und unterzeichnet wurden.

Abgesehen von verschiedenen besonderen Beratungen und Anordnungen, welche die Synode vorzunehmen hatte, blieb somit derselben nur noch übrig, den für schuldig erklärten Remonstranten ihre Strafe zu diktriren. Auch hier machten die Hessen und Anglikaner Opposition, indem beide erklärten, daß sie sich in diesem Falle kein Urtheil über Personen erlauben könnten. Alle übrigen Synodalmitglieder approbirten die von dem Präsidium proponirte Censur, welche dahin lautete, daß die Remonstranten als kirchliche Aufreuer und Frevler von allen kirchlichen Ämtern entfernt werden, und daß die Provinzialsynoden, die Klassen und Presbyterien diese Sentenz vollziehen sollten. Durch einstimmigen Synodalbeschluss wurden sodann der Heidelberger Katechismus und die *Confessio Belgica* als rechtsgläubige, mit Gottes Wort vollkommen übereinstimmende Lehrbücher anerkannt. Während der sess. 144 begab sich die Synode in die große Kirche, wo die Synodal-Kanones, die fünf Artikel betreffend, und die gegen die Remonstranten erlassene *Censura ecclesiastica* vor einer zahllosen Menge in lateinischer Sprache verlesen wurden, worauf die Synode in der 145. Sitzung am 9. Mai (29. April), auf welche ein von dem Magistrat zu Dortrecht veranstaltetes glänzendes Festmal folgte, geschlossen wurde.

Wenden wir nun von der Dortrechter Synode aus vorwärts und rückwärts in die calvinisch-reformirte Kirche hinein, so ergibt sich, daß die *Canones Dordr.* für diese eine ähnliche Bedeutung haben, wie die Konfessionsformel für die deutsch-protestantische Kirche. Wie diese letztere mit ihrer früheren melanchthonischen Lehr-

überlieferung und mit ihrem bisherigen Unionismus brach und in der Kontordienformel ein neues — zwar schon früher von der facianischen Partei vertretenes, aber von der Kirche zurückgewiesenes — Bekenntnis aufrichtete, durch welches sie zur spezifisch-lutherischen Kirche wurde, — so hat auch die außerdeutsche Kirche zu Dortrecht dem Geiste ihrer Helvetica II. und dem in derselben verkörperten Unionismus den Rücken gekehrt und den alten Determinismus und Prädestinationismus in das Bekenntnis aufgenommen — woher es z. B. kam, daß die deutsch-reformirten Theologen zu Dortrecht, namentlich die Bremer und Hessen, nicht allein gegen die in betreff der Lehre von der Gnadenwahl aufgestellten Beschlüsse ihren Dissens aussprachen, sondern auch späterhin der Auktorität der Synode vielfach entgegentraten*).

Freilich darf die Bedeutung des Arminianismus in der calvinischen Kirche nicht mit der des Melancthonianismus in der deutschen Kirche identifizirt werden. Denn dieser war die vollkommene, ware und öffentlich sanktionirte Repräsentation des in der Augustana von 1540 und in den Repetitionen derselben von 1551 ausgesprochenen Bekenntnischarakters, wogegen der Arminianismus nur eine verkümmerte und gedrückte Erscheinung der in der Conf. Helvetica II. von der gesamten reformirten Kirche rezipirten Bekenntniseigentümlichkeit war und schon gar frühzeitig eine Abschüßigkeit zum Semipelagianismus und anderen antikirchlichen Verirrungen kundgab, welche an dem Philippismus niemals wahrgenommen worden sind.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Synode gerade das wirklich Bedenkliche und Gefährliche, was schon damals in dem Arminianismus verborgen lag, herausgesehen und ihn deshalb reprobirt hat. Die Aufstellung der Dortrechter Canones muß daher als derjenige Akt der reformirten Kirche angesehen werden, durch welchen dieselbe sich von dem milden und evangelisch-freieren Geiste der Conf. Helvetica losgesagt und zugleich den Punkt bezeichnet hat, auf welchen sie in ihrer rückläufigen Bewegung zum deterministischen Prädestinationismus zum Stillstand gekommen ist. Denn die Canones Dordr. enthalten nicht den klar und scharf ausgeprägten Supralapsarismus der calvinischen Institutionen und des Consensus Genevensis; vielmehr liegt in ihnen ein unter allerlei supralapsaristisch klingenden Formeln übel verdeckter Infralapsarismus vor, der den innersten und tiefsten Gedanken in Calvins System nicht auszusprechen wagt. Erschien doch das Auftreten des strengen Prädestinationers und Calvinisten Gomarus zu Dortrecht durchaus als Opposition gegen die Gesinnung der Synode!

Eine erfreuliche Tat und ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode war die Symbolisirung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformirte Kirche. Im übrigen kann die Barnehmung des bornirten Übermutes, mit dem eine eingebildete Orthodorie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Korrektiv) vollkommen berechnete Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen.

Die Akten der Synode wurden noch im J. 1620 sowol offiziell (*Acta Synodi nationalis Dortrechtii habitae, Dortrechtii 1620, 4^o*), wie von seiten der Remonstranten (*Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium, Herderwyci 1620, 4^o*), herausgegeben. Zu ihrer Ergänzung dienen die Berichte des englischen Gesandtschaftspredigers, der als Zuhörer bei der Synode gegenwärtig war, an den englischen Gesandten im Haag: Jo. Halesii, *Hist. Concilii Dordraceni*; J. L. Moshemius *vertit, variis observationibus et vita Halesii auxit*, Hamb. 1724, sowie die Berichte des schottischen Theologen Guall. Balcanquallus an den englischen Gesandten im Haag, die Berichte von H. J. Bretinger nach Zürich (ganz im Sinne der Synode) und H. Heppes, *Historia synodi nation. Dordracenae* (Abdruck der Berichte über die Synode, welche die

*) Einer der Bremer Deputirten, Dr. Martinus, klagte noch in seinen späteren Lebensjahren: „O Dortrecht, Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!“ (Vergl. Kohlmann, „Welche Bekenntnisschriften haben in der bremischen Kirche Geltung?“ Bremen 1882, S. 26—33.)

fischen Deputirten an den Landgrafen Moriz sandten, mit Einleitung und Anmerkungen) in Niedner's Zeitschrift für die histor. Theologie 1853, S. 227—327; Al. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche II.

G. Sappe.

Dositheus, ein samaritanischer falscher Messias und Sektenstifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt ist, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samaritaner Simon Magus und Menander. Besonders trägt noch die Verwechslung mit einem älteren Dositheus dazu bei, die Ungewissheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kön. 17, 27. 28) geschickte Priester soll nämlich auch ein R. Dosthai (דוסתאי) gewesen sein (vgl. Drusius, De tribus sectis Jud. III, 4) und der Lehrer des Sabot, des Stifters der Sabbucäer. Die Väter machen ihn, wie den Simon, mit Unrecht zu einem christlichen Sektenstifter. Er ist vielmehr ein samaritanischer falscher Christus. Daß er Jude gewesen und vom Judentum zu den Samaritanern abgefallen (vgl. Epiph., Haer. I, 13), beruht wol auch auf jener oben genannten Verwechslung. Nach Origenes Angaben war er, was auch sonst wahrscheinlich ist, Samaritaner (vgl. Orig. c. Cels. I, p. 44; VI, p. 282 ed. Spencer). Sein Auftreten ist wahrscheinlich dem Christu gleichzeitig oder bald nachher zu setzen. In dieser Zeit großer religiöser Erregung und messianischer Erwartung unter den Samaritanern gab er sich für den verheißenen Propheten (Deuter. 18, 18, welche Stelle nach samaritanischer Lehre die einzige Weissagung des Messias enthält) aus, nach Origenes auch für den Sohn Gottes (vgl. c. Cels. VI, p. 282; I, p. 44: *καὶ μετὰ τοῦ Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἰθάλη καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πείσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἶν ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός*). Über seine Lehren, die schwerlich bedeutend von den allgemein samaritanischen abwichen, läßt sich um so weniger mit Bestimmtheit sagen, als ihm die Väter teils diese allgemein samaritanischen Lehren zuschrieben, teils auch auf Grund jener Verwechslung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der sabbucäischen Sekte sabbucäische Lehren. Am bestimmtesten läßt sich angeben, daß er die Vorschriften des Gesetzes schärfte (vgl. Epiph., Haer. I, 13), besonders die Vorschriften des Sabbatsgesetzes, das er wol ganz buchstäblich faßte (vgl. Origenes, De princip. VI, 17). Er selbst soll zuletzt in einer Höle fastend verhungert sein (Epiph., Haer. I, 13). Seine Anhänger, deren wol nie eine große Zahl war (Orig. c. Cels. VI, p. 282: „οὐδὲ ἤμασεν πρότερον“ — zu jener Zeit kaum dreißig — wol etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zahl so klein als möglich anzugeben), hielten sich bis in's 6. Jahrhundert. Im 4. Jahrh. schrieb ein Perser, Theophilus, eine Streitschrift gegen sie, die leider verloren ist (Assem. Bibl. Orient. I, 42). Noch im Jahre 588 stritten Dositheaner und Samaritaner in Ägypten über Deuter. 18, 18 (vgl. Photius, Biblioth. cod. 230). — Die Angaben der pseudoclementinischen Schriften (vgl. Homil. I, 24; Recogn. II, 8 sqq.) gehören ganz in's Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. Ausführliche Nachrichten gibt die samaritanische, arabisch geschriebene Chronik des Abul-Fath, von der zwei HSS. in Berlin sich befinden (vgl. d. Art. Samaria). Offenbar ist der dort erwähnte Sektenstifter Dufis mit Dositheus identisch. Doch ist die Chronologie der Chronik verwirrt, und die Erzählung leidet an manchen Unklarheiten. — Vgl. Walch, Historie der Ketzerien, I, 182—185; Mosheim, Instit. Hist. Christ. maj. Saec. I, 376—389; De rebus Christ. ante Constant. M., p. 188 sqq.; Gieseler, R. G. I, 1, S. 62.

G. Ullhorn.

Dotalgut der Kirche, s. Kirchengut.

Dogologie (*δοξολογία*, glorificatio, Lobpreisung Gottes). Man unterscheidet eine große und kleine Dogologie, oder das große und kleine Gloria. Erstere, das „Gloria in excelsis“ oder der englische Lobgesang (*hymnus angelicus*), bestand ursprünglich nur aus den wenigen Luk. 2, 14 mitgetheilten Worten: „δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία“ (in der abendländischen Kirche: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae vq-

luntatis“), zu denen aber ziemlich früh — man weiß nicht genau, wann und durch wen? doch nennt man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit den auch sonst als Hymnendichter bekannten Hilarius, Bisch. v. Poitiers († 368), als Verfasser — eine Fortsetzung kam, die den ursprünglichen Text bedeutend erweiterte und die Bezeichnung „Doxologia major“ auch hinsichtlich der Länge rechtfertigte. Schon im 5. Jahrhundert lautete er nachweislich in allen Kirchen des Abendlandes, wie noch jetzt: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te: benedicimus te: adoramus te: glorificamus te: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens: Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis: Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram: Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus latissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen*). Übrigens fehlte es bis ins 7. Jahrhundert nicht an Gegnern, die gegen jegliche menschlichen Zusätze protestierten und nur die biblischen Worte des Lobgesanges gelten lassen wollten, — eine Ansicht, die jedoch von dem 4. Konzil zu Toledo (633) entschieden verworfen wurde (vgl. can. 13). Bis in das 12. Jahrhundert durfte der Hymnus indessen nur von den Bischöfen, von den Priestern nur am Ostersfest gebraucht werden; in der allerältesten Zeit vielfach überhaupt nur an Weihnachten.

Zur Zeit ist in der katholischen Kirche das große Gloria (nach 4 verschiedenen Melodien) zu singen: 1) an den Sonntagen, mit Ausnahme der Adventszeit und von Septuagesimä bis Ostern excl.; 2) an allen Festen, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kinder (28. Dezember); fällt es jedoch auf einen Sonntag, so darf das Gloria gesungen werden; 3) bei allen Botivmessen zu Ehren der Jungfrau Maria, der Heiligen und Engel; 4) bei den Vigilien zum Epiphania-, Himmelfarts- und Pfingstfest. An Tagen kirchlicher Trauer und bei Totenmessen bleibt es natürlich weg.

Die evangel.-luth. Kirche hielt das Gloria als ein wichtiges Stück der überlieferten Gottesdienstordnung und zwar weithin und lange Zeit in lateinischer Intonation fest; der Geistliche intonierte Gloria in exc. Deo, oder „Ehre sei Gott in der Höhe“, und der Chor respondierte: Et in terra pax mit Laudamus te, oder die Gemeinde mit dem Lied „Allein Gott in der Höh' sei Ehr“. Noch im 19. Jahrhundert sang in manchen luth. Gemeinden an Festen der Geistliche das lateinische Gloria.

Die Stellung des Gloria im Gottesdienst (nach dem Sündenbekenntnis und Kyrie, und vor der Bibellektion) ergab sich schon aus seiner liturgischen Bedeutung. Da nämlich im christlichen Altertum, namentlich in der orientalischen Kirche, der Gottesdienst sich zu einem symbolisch-liturgischen Drama gestaltet hatte, welches das Erlösungswerk von der Geburt des Heilandes bis zu seiner Himmelfahrt darstellte, so sollte in dem Sündenbekenntnis und Kyrie zugleich die Sündennot der vorchristlichen Zeit und ihre Sehnsucht nach dem Erlöser ihren Ausdruck finden, und das Gloria an sein Erscheinen in der heiligen Nacht erinnern, worauf weiterhin in der Evangelienlektion die symbolisch-liturgische Darstellung seines Lehramtes folgte. Die reformierte Kirche hielt sich grundsätzlich von der altkatholischen Liturgie ferne und wir finden bei ihr deshalb wol neben andern Bußgebeten und Gesängen auch das Kyrie als Bußgesang, aber dahinter kein Gloria. Die anglikanische Kirche hat ihm seinen Platz im Kommunionsteil des Gottesdienstes nach

*) Ziemlich ähnlich, obwohl mit nicht ganz unwesentlichen Varianten, lautet der Griechische Text (Constit. VII, 47): Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις ἐνδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ, τὸν ὄντα θεόν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν. κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ κύριε, ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμοιβῶν, ὃς αἰρεῖ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, τοῦ θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. Ἀμήν.

dem Abendmahlsgenuß in der sog. Postkommunion angewiesen, wo es als frohlockender Hymnus der Dankfagung dient.

Das kleine Gloria (doxologia minor) bestand gleichfalls anfangs aus der einfachen Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen“ (vgl. das Griechische „δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ πάντοτε καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας“ bei Athanasius, de virginit. tom. II, p. 218, Par.), wobei es bis zur Zeit der arianischen Streitigkeiten ganz freigestellt blieb, ob man statt „Ehre sei dem Vater und dem Son und dem heil. Geiste“ sagte „in dem Son und dem heil. Geist“ oder „durch den Son in dem heil. Geiste“. Seitdem aber die Arianer, um nicht den Son und den heil. Geist dem Vater gleichzustellen, absichtlich nur jene beiden letzten Formeln brauchten, verbot die Kirche jede derartige Abweichung als legerisch und erklärte, es sei zu sagen: Ehre sei dem Vater und dem Son und dem heil. Geist; und um dem Arianismus jegliche Ausflucht abzuschneiden, sollte hinzugefügt werden: „Wie es war im Anfang und jetzt und immerdar und in Ewigkeit“ („sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum“); vgl. Concil. Varense II, can. 5, wo ausdrücklich bemerkt wird, daß dieser Zusatz gemacht sei: „propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant“.

Was den kirchlichen Gebrauch des kleinen Gloria betrifft, so schloß sich daselbe im Altertum unmittelbar an den Psalmengesang an und bildete den Schluß jedes Psalms, indem der Priester intonirte: Gloria Patri etc., worauf die Gemeinde oder der Chor respondirte: Sicut erat etc.

Außerdem nennt man Doxologien oder doxologische Formeln auch die eine Lobpreisung enthaltenden Schlußworte der Gebete, wie sie sich im N. Test. vielfach finden; vgl. Röm. 16, 27; Ephes. 3, 21 u., vornehmlich die hinsichtlich der Echtheit allerdings zweifelhafte Schlußformel des Vater-Unsers „denn dein ist das Reich“ u., wie sie in unseren Bibeln Matth. 6, 13 zu lesen ist, während sie sich in der Parallelstelle bei Lukas (c. 11, 2 ff.) nicht findet. Nicht minder fehlt sie in den ältesten und besten Handschriften des Matthäus, und nach den sorgfältigsten kritischen Untersuchungen des frommen Theologen Bengel ist sie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts, und zwar zuerst in den konstantinopolitanischen Handschriften, in den Text gekommen; und dies ist auch der Grund, weshalb die katholische Kirche das Gebet des Herrn mit dem „Libera nos a malo. Amen“ schließt. Auch am Ende der Evangelienlektion tritt eine lit. Doxologie auf mit den Worten: Laus tibi Christe, und besonders reichlich die trinitarische Lobpreisung am Schluß der Kirchenhymnen, weshalb auch viele evangelische Kirchenlieder mit einem trinitarischen Verse schließen. **R. Herold.**

Drabicius, Nicol. *), ein Mystiker des 17. Jahrhunderts, aus den böhmischen Brüdern hervorgegangen. Geboren 1585 **) zu Straditz in Mähren und seit 1616 evangelischer Prediger in diesem Lande, wurde er wegen seiner Streitigkeiten mit den protestantischen Geistlichen genötigt, dasselbe zu verlassen und sich 1629 nach Lednitz in Ungarn zu wenden, wo er in großer Armut lebte und sich mit Tuchhandel durchhalf. Er vertiefte sich in die Theosophie und glaubte seit Februar 1638 göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf welche hin er dem Haus Osterreich seinen Untergang auf das Jar 1657 prophezeite. Als dann sollte 1666 die römische Kaiserwürde an den König Ludwig XIV. von Frankreich gelangen und nach dem darauf erfolgten Sturze des Papsttums eine große Reformation der Kirche und die endliche Bekehrung aller Heiden und Ungläubigen erfolgen. Selbst der würdige und sonst nüchterne J. A. Comenius ließ sich von diesem Propheten einnehmen und gab dessen Weissagungen mit denen noch anderer Schwärmer unter dem Titel: Lux in tenebris 1657 (one Angabe des Druckortes) mit Kupfern heraus. Die 2. Auflage (1659) fürte den Titel: Historia

*) Auch Darbicius, Dabrizius, Drabid.

**) Andere geben 1587 (Balle), 1588 (Moreri) als Geburtsjar an.

revelationum Chr. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabicii etc. Die dritte erschien wider unter dem ersten Titel 1665. Da der König von Frankreich die Exemplare aufkaufen ließ, so ist das Werk eine litterarische Seltenheit geworden. Drabicius büßte schwer für sein angemessenes Prophetentum. Da seine Weissagungen der Politik des österreichischen Hauses ungünstig waren, wurde er im Jare 1671 als Staatsverbrecher zu Preßburg gefangen gesetzt und den 17. Juli unter ausgefuchten Martern hingerichtet. Sein Leichnam wurde mit samt seinem Buche von den Weissagungen unter dem Galgen verbrannt.

Bayle, Diet. u. d. A.; Arnold, Kirchen- und Rezerhist. (Schaffhaus. Ausg. Bd. II, S. 353—356); Köler, Disp. de N. Drabicio, Alt. 1791; Stäudlins u. Tschirners Archiv, 5. Bd., 2. St., S. 380 ff.; Schröckh, K.G. seit der Ref. IV, S. 688; VII, S. 508, 509.

Sagenbuch †.

Drache zu Babel. Nach der apokryphen Erzählung „vom Bel und Drachen zu Babel“, welche in der alexandrinischen Übersetzung dem Buche Daniel als vierzehntes Kapitel beigegeben ist, wurde in Babel ein lebender *δράκων*, d. h. eine große Schlange, durch Lectisternien verehrt. Weil wir von Schlangenverehrung bei Assyriern und Babyloniern nichts wissen, hat man vielfach angenommen, dieser apokryphe Zusatz sei in Aegypten geschrieben (so Fritzsche, Exeg. Handb. zu den Apokryphen 1851, S. 121) und übertrage den ägyptischen Schlangendienst ungeschichtlich auf babylonischen Boden. Schlangenkult der Aegypter ist allerdings nachweisbar. In dem ägyptischen Theben wurden nach Herodot (II, 74) Schlangen als dem „Zeus“ (Amun) heilige Tiere im Tempel desselben bestattet; nach Alian (Nat. animal. XI, 17) wurde zu Metelis in Aegypten ein Drache göttlich verehrt, und ebenderjelbe berichtet (XVII, 5) nach Philarchus, die Aegypter hielten Hauschlangen, welche niemandem Schaden zufügten. Von heiliger Bedeutung der Schlange bei den Aegyptern berichtet auch Philo Byblius in seinem Sanchuniathon (Fragment. historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 9, S. 572); er scheint vorauszusetzen, daß sie dem Gott Kneph, d. i. Chnum, heilig war. Als das diesem Gott heilige Tier ist für die spätere Zeit die Schlange bezeugt durch ein auf den (gnostischen?) sog. Abraxasgemmen vielfach vorkommendes Schlangenbild mit der Umschrift *Xpouβis* oder *Xpouμis* (s. die Belege: Vaudissin, Studien I, S. 269). In den ägyptischen Darstellungen erscheint die Schlange als Helmzier wie bei den Königen so auch bei den Göttern.

Allein jene apokryphe Erzählung mag doch auf der Kenntnis babylonischen Schlangendienstes beruhen. Wenn auch nicht solcher, so läßt sich doch heilige Bedeutung der Schlange bei den Babyloniern nachweisen. Auf babylonischen Darstellungen findet sich häufig eine riesige Schlange abgebildet, welche offenbar religiöse Bedeutung hat (s. z. B. Münter, Religion der Babylonier 1827, Taf. II, Fig. 25 und Taf. III, dazu S. 103—105; H. Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia Bd. III, London 1870, S. 45; vgl. Geo. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world, 2. Aufl., Bd. I, 1871, S. 122, Bd. II, 1871, S. 14 f.); auch in einer assyr. Opferdarstellung sind neben dem Altare zwei an Stäben festgebundene Schlangen zu sehen (s. Layard, Nineveh and its remains, 3. Aufl. 1849, Bd. II, S. 469), und schon von Diodorus Siculus (II, 9) war uns berichtet, daß das Bild der babylonischen „Hera“ im Welttempel in der rechten Hand eine Schlange hielt und daß neben dem Bilde der „Rhea“ zu Babel zwei sehr große silberne Schlangen aufgestellt waren. In den assyrischen Inschriften hat man ein mythisches Wesen, „die große Schlange mit sieben Köpfen“, erwähnt gefunden (s. Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien, Heft I, 1874, S. 87); auch legt die Rolle, welche der *δράκων* in der johanneischen Apokalypse spielt (c. 12 u. 13; 20, 2 f.), es nahe, Drachensagen auf semitischem Boden zu vermuten.

Heilighaltung der Schlange war auch andern semitischen Völkern nicht fremd. Bei den Phöniziern finden sich dafür nur unsichere Spuren. Die von Movers aufgestellten phönizischen Schlangengötter sind, etwa bis auf Eimen, seine eigenste Erfindung. Was Philo Byblius von der Schlange oder dem *δράκων* des Taautos als bei den Phöniziern herrschende Vorstellungen berichtet (a. a. O. S. 572 f.), mag durch ägyptische Vorstellungen beeinflusst sein, und nur in der Gestalt des

nach den Griechen in eine Schlange verwandelten Kadmos scheint sich ein phönizischer Schlangengott, d. h. eine Gottheit, welcher die Schlange heilig galt, erhalten zu haben. Auch verweist die Identifizierung der *Zopla* mit der Schlange bei den Ophiten auf vorderasiatischen, wahrscheinlich syro-phönizischen, Schlangencultus. — Wie in der Erzählung von Kadmos die Schlange verbunden erscheint mit einem Offenbarungs- oder Orakel-Gott (Kadmos ist der Vermittler von vielerlei Kenntnissen und Künsten an die Menschen), so ist auch bei den Hebräern in der Paradieseserzählung die Schlange ein „kluges“ Tier, und in der Erzählung von dem ehernen Schlangengebilde Nchuschtan (Num. 21, 4—9; 2 Kön. 18, 4) scheint sich die Erinnerung an die Schlange als das Tier einer Heilung bringenden Gottheit erhalten zu haben; die Heilkunst aber gilt anderwärts im Altertum als eine magische Kunst, welche auf der Mitteilung höherer Einsicht beruht und darum von Orakelgöttern ausgeht. — Auch der Name der Drachenquelle (קַדְמוֹת הַיָּרְדֵן) bei Jerusalem (Neh. 2, 18) mag auf alte Heilighaltung der Schlange, sei es bei den Hebräern, sei es bei den früheren Bewohnern Jerusalems, verweisen. — Bei den Arabern ist die Schlange ein geheimnisvolles Tier, in welchem Dämonen, Dschinne, wohnend gedacht werden, den Menschen bald Schaden, bald Gedeihen bringend. — Den alten Äthiopen war die Schlange ein heiliges Tier.

Bei fast allen Völkern hat das geheimnisvolle Wesen der Schlange, ihr Zischeln und Schleichen, zuweilen auch die vermeintlich stetige Verjüngung durch Abstreifen der Haut, die Vorstellung erweckt, daß ein höheres Wesen darin wone, und sie gilt deshalb vielerwärts als das kluge Tier. Daher findet sich Schlangencultus außerhalb des Semitismus bei vielen Völkern.

Litteratur: Haubiffin, „Die Symbolik der Schlange im Semitismus“ in: Stud. z. semit. Religionsgesch. Heft I, 1876, S. 255—292 (zu S. 281 — Heiligkeit der Schlange bei den alten Äthiopen — vgl. noch den die Königsreihe von Aram mit einer vierhundertjährigen Regierung eröffnenden Arwä „die Schlange“, s. Ewald in *3DMG*. I, 9; Dillmann ebend. VII, 341). — Über „Schlangengottheiten“ bei den Phöniziern: Movers, *Die Phönizier* Bd. I, 1841, Cap. XIII: „Die Ophionen“ S. 499—538 (s. dagegen meine Abhandlung S. 266—278). — Kölblke, „Die Schlange nach arabischem Volksglauben“ in: *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. s. w.*, herausgegeb. von Lazarus u. Steinthal Bd. I, 1860, S. 412 bis 416. — Vgl. die Artif. „Drache zu Babel“ von Biner in *f. NB.* (1847) und Schrader in *Niehms HW.* 3. Lief. 1875, auch Merz, Artif. „Baal“ in *Schenkels B.-L.* I, 1869, S. 329 u. Vers., Artif. „Drache“ ebend. Bd. II, 1869.

Über die Vorstellungen von der Schlange in nichtsemitischen Religionen: F. L. W. Schwarz, „Die Alt-Griechischen Schlangengottheiten. Ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit“ in dem Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin 1858; weiter ausgeführt in Desselben: *Ursprung der Mythologie*, dargelegt an griech. und deutscher Sage 1860: Kap. 1: „Die Schlangen- und Drachengottheiten“ S. 26—159. — Nägely, *Die Schlange im Mythos und Cultus der klassischen Völker* (Gratulationschrift), Basel 1867 (Buchdruck. C. Schulze). — Mit großer Vorsicht zu benutzen: de Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie* (deutsche Ausg.) 1874, S. 637—662 („Die Schlange und das Wasserungeheuer“). — Vgl. auch: P. Lerch, „Ein Beitrag zu den Localsagen über Drachenkämpfe“ in *H. Benfey's Orient und Occident* I, 4 (1862), S. 751 bis 754 (zwei afghanische Sagen). — Manches Material bei J. G. Müller, *Der Mexikanische Nationalgott Quetzilopochtli* (Einladungsschrift), Basel 1847 (Druck der Schweighauser'schen Universitätsbuchdruckerei), S. 41—48 („Quetzilopochtli als Schlangengott“).

Über das Apokryphon „Vom Bel und Drachen zu Babel“: Wiederholt, „Bel und der Drache. Dan. Cap. 14“ in *Theol. Quartalschrift* 1872, S. 554—596 (S. 580—585: „Der Schlangencult in Babylon“ — ungenau). — Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel* 1876, S. 365—372: „Bel und der Drache“ (wertlos). — Vgl. Artif. „Apokryphen des A. Test.“ Bd. I, S. 499 f.

Wolf Haubiffin.

Drachme, s. Geld.

Draconites, Johannes, eigentlich Drach oder Trach, zuweilen auch nach seinem Geburtsort Karlstadt in Franken Johannes Karlstadt genannt, geboren 1494, in Erfurt gebildet, daselbst Magister und Lehrer an der philosophischen Fakultät, ein eifriger Humanist, bald mit einem Kanonikate an der St. Severinkirche bekleidet, als solcher mit Jonas in näherer Verbindung stehend, war nebst diesem unter den ersten, die in Erfurt sich für Luther erklärten, und als Luther 1521 nach Worms durch Erfurt reiste, teil nahmen an der Bewillkommungsfeier, welche mehrere Freunde der Reformation, den Rektor der Universität, Joh. Crostus, an der Spitze, dem angehenden Reformator bereiteten. Darob erzürnt, trat ihm, als er wider zur bestimmten Zeit in den Chor trat, um den Chordienst zu verrichten, der Dechant des Kapitels entgegen, schalt ihn einen Ketzer, riß ihm den geistlichen Ornat vom Leibe und stieß ihn aus der Kirche. Dasselbe Schicksal hätte Jonas gehabt, wenn er von Worms, wohin er Luther begleitet, nach Erfurt zurückgekehrt wäre. Es entstand bei diesem Anlaß durch die Studenten, die dem Draconites anhängen, ein Aufruhr, bekannt unter dem Namen des Pfaffenstürmens. Draconites verlor seine Stelle und wanderte aus. Er begab sich zunächst nach Wittenberg und legte hier, wahrscheinlich unter der Anleitung des Aurogallus, den Grund zu seiner Kenntniß der hebräischen Sprache, und erhielt bald darauf von den zur Reformation hinneigenden Einwohnern der kurmainzischen Stadt Wittenberg den Antrag, eine Predigerstelle bei ihnen anzunehmen. Nachdem Draconites im J. 1523 in Wittenberg noch den theologischen Doktorgrad erhalten hatte, begab er sich auf seine neue Pfarrei, widmete sich seinem Amte mit löblichem Eifer, konnte aber nicht lange darin verbleiben. Die katholischen Geistlichen in Verbindung mit dem katholischen Teile der Bürgerschaft erwirkten bei dem kurmainzischen Statthalter einen Befehl an die Wittenberger, ihren Pfarrer wider fortzuschicken. Da diese sich dessen weigerten, so wurde Draconites in den Bann getan. Als der Bannbrief am 8. Sept. 1523 in der Kirche verlesen wurde, konnte der Pfarrer, der ihn ablas, nur durch die Dazwischenkunft des Draconites vor tätiger Mißhandlung durch die Hände des Volkes geschützt werden. Mit Tränen in den Augen gaben ihm die Bürger das Geleite. Nachdem er in verschiedenen Städten herumgewandert, so auch in Nürnberg, von wo aus er einen Brief an den Kurfürsten von Mainz schrieb, kam er wider nach Wittenberg (1524), tröstete von hier wie vorher von Wertheim aus in einem Sendschreiben seine Gemeinde und erhielt durch Luthers Verwendung eine Stelle als Pfarrer in Waltershausen. Hier hatte er wider allerlei Widerwärtigkeiten. Seine Frau starb im ersten Wochenbette. Die Pfarrkinder, roh und unempänglich, waren sehr nachlässig in Entrichtung der dem Pfarrer schuldigen Gefälle, und dieser fand keinen Schutz bei dem Amtmann. Es erwachte in ihm der Gedanke, diese Stelle wider aufzugeben, von welchem ihn Luther vergebens abzubringen suchte. Er war damals schon erfüllt von einem andern Gedanken, eine biblische Polyglotte zu schreiben, und dies bewog ihn wahrscheinlich auch zur Niederlegung seines während drei Jahre verwalteten Amtes. Darauf privatisirte er fünf Jahre lang in Erfurt, mit der genannten Arbeit beschäftigt. Nachdem er einen Ruf nach Memmingen als Prediger abgelehnt, weil diese im Rufe des Zwinglianismus stehende Stadt ihm, dem strengen Lutheraner, nicht zusagte, erhielt er 1534 einen Ruf nach Marburg, an die Stelle von Schnepf, als Prediger und Professor der Theologie, und verbrachte daselbst 13 Jahre, die wol die glücklichsten und ehrenvollsten in seinem Leben gewesen sind. Er nahm tätigen Anteil an der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten und besuchte von Marburg aus mehrere der Religion wegen gehaltene Versammlungen, 1536 zu Frankfurt a. M., 1536 zu Schmalkalden, 1541 zu Regensburg. Seinem vertrauten Freunde Coban Hesse, der 1537 zu seiner großen Freude nach Marburg berufen worden und schon 1540 starb, hielt er die Leichenrede und veranstaltete die Sammlung von dessen Briefen (Marburg 1543). Es wird berichtet, daß er mehrere Juden zum Christentum bekehrt habe, wobei ihm seine große Kenntniß der hebräischen Sprache behülflich war. Daneben veröffentlichte er mehrere Schriften, einen Kommentar zu Psalmen und zu einigen Kapiteln der Genesis 1537, zum Propheten Obadia und Ps. 137, Straßburg 1538, eine lateinische Übersetzung des ganzen

Psalterß nebst Scholien 1543, einen Kommentar zum Daniel 1544, *commentarium ev. de Jesu Christo lib. II*, Basel 1545, *Oratio de pia morte D. M. Lutheri* 1546. Eine Streitigkeit mit einem seiner Kollegen, Thamer, der bald katholisch wurde, über die Lehre von den guten Werken, wobei Draconites sich sehr leidenschaftlich benahm, sowie die Sorge für sein Lieblingsswert, wofür er in Marburg keinen Verleger und Drucker finden konnte, diese beiden Umstände bewogen den unruhigen Mann, seine Stelle in Marburg wider aufzugeben, nicht one lebhaftes Vorwürfe sich deshalb zuzuziehen. Nach einem kurzen Aufenthalte in Nordhausen und Braunschweig wählte er Lübeck zu seinem Aufenthaltsorte, hielt öffentliche Vorlesungen, vorzüglich aber beschäftigte er sich mit schriftstellerischen Arbeiten, worunter besonders zu nennen: Gottes Verheißungen in Christo, 1549, 1550, worin er den gemäßigten Standpunkt der reformatorischen Zeit in Behandlung des N. T. weit überschreitet und in allen möglichen Einzelheiten Vorbilder auf Christum findet. Im J. 1551 nahm er einen Ruf nach Rostock als Professor der Theologie und Prediger an. Seine Ernennung zum Superintendenten nach der Vertreibung des berühmten Heshus 1557 erregte Unzufriedenheit unter den Geistlichen, die ihn der Peterobozie anklagten. Im J. 1560 wurde eine fürstliche Kommission niedergesetzt, welche dem Draconites befohl, Titel und Amt eines Superintendenten niederzulegen, worauf er, in seiner Ehre sich gekränkt fühlend, sein Amt niederlegte. Nachdem er wider vorübergehend in Wittenberg sich aufgehalten, nahm er einen Ruf nach Preußen an, als Präsident des pomersanischen Bistums (1561). Doch da er inzwischen in Wittenberg Gelegenheit zum Drude seiner Polyglotte gefunden, kehrte er noch in demselben Jahre von Marienwerder, wo er sich niedergelassen, zurück, und starb daselbst am 18. April 1566.

Sein Hauptwerk ist die *Biblia pentapla*; es waren dazu große Unterstützungen nötig; er erhielt solche vom Herzog von Preußen, auch einiges von der Stadt Nürnberg; doch reichte alles nicht hin, um das Ganze zu Tage zu fördern. Es erschienen nur Bruchstücke. Der Text nach den verschiedenen Sprachen steht zeilenweise einer unter dem anderen, hebräisch, chaldäisch, griechisch, lateinisch, deutsch; bei den letzten drei Sprachen hat Draconites den Text der LXX, der Vulgata und der luth. Übersetzung dem Hebräischen mehr anzunähern sich bemüht. Alle Stellen, die Draconites als messianische Weissagungen und Verheißungen betrachtet, sind rot gedruckt. Nach den fünf Zeilen folgt ein bald längerer oder kürzerer Kommentar; es sind erschienen: die sechs ersten Kapitel der Genesis, Wittenberg 1563, die zwei ersten Psalmen, *ibid.* 1563, die sieben ersten Kapitel des Jesaja, Leipzig 1563; die Sprüchwörter, Wittenberg 1564; Maleachi, Leipz. 1564; Joel, Wittenb. 1565; Zacharia, *ibid.* 1565; Micha, *ibid.* 1565. Vergl. Adam, *Vitas theol. Germ.*; Strieder, *Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte*, 3. Bd.; Strobel, *Neue Beiträge zur Literatur*, besonders des 16. Jahrhunderts, 4. Bd.; Ersch und Gruber; Engelhardt, *Ehrengedächtnis der Ref. in Franken* S. 12 ff.; G. Plitt, *Einleitung in die Augustana* 1, 312 f.

Dräseke, Joh. Heinr. Bernh. Eines der leuchtendsten Meteore am Kirchenshimmel der neueren Zeit. Leuchtend, denn sein Glanz war noch stärker als seine Wärme — Meteor, denn als er abtrat, war seine Zeit vorüber und eine andere angebrochen, in die er nicht mehr gehörte.

Geboren in Braunschweig am 18. Januar 1774 als Son eines subalternen, viel beschäftigten und daher um seinen Son wenig bekümmerten Beamten und einer frommen Mutter, deren er sich besonders dankbar erinnerte. In beschränkten Verhältnissen, namentlich als Chorschüler, war er darauf angewiesen, sich selbst sein Brod zu erwerben. Im Jahre 1792 bezog er die Landesuniversität Helmstedt, in welcher damals der streng rationalistische, aber geistvolle Hente die hervorragendste Größe war. Eine Herdersche Natur, wie Dräseke sich noch bis zu seinem Ende zeigt, war es weniger der positive Lehrgehalt des Rationalismus der Zeit, von dem er angezogen wurde, als die humanistische Atmosphäre, die unter seiner Mitwirkung zur Herrschaft kam. Es war die Periode des begeisterten Aufschwungs, namentlich der dramatischen Pitteratur; humanistische Studien dieser Art wurden auch von den Theologen mit Vorliebe getrieben, noch als theologi-

scher Lehrer hatte Hente zu seinem eigenen Vergnügen vor zahlreicher Zuhörerschaft über Horaz gelesen. Auch Dräseke ergab sich mit schwärmerischer Liebe der neuen Richtung der Litteratur, namentlich dem Theater. Schon damals ist ein Drama von ihm verfaßt worden, welches auch in Braunschweig zur Aufführung kam. Noch 1817 erschien von ihm die Schrift: „Das Heilige auf der Bühne“, in welcher die Einföhrung religiöser Sujets in die Bühnenwelt vertreten, und nur die Kreuzigung Jesu und die Gesetzgebung auf Sinai als „zu kolossal für die Bühne“ ausgenommen wird. Schon als 21jähriger Jüngling wird er zum Diakonuß in das lauenburgische Landstädtchen Mölln berufen, erhält drei Jahre später die Hauptpredigerstelle und wird 1804 Pastor in Raseburg. Hier erscheinen von ihm seine „Predigten für denkende Verehrer Jesu“, 1804—1812, 5 Bde., 1813 seine katechetische Schrift: „Glaube, Liebe und Hoffnung“. Schon hier war das Vaterland ein Gegenstand so innigen Interesses, und erregten seine politischen Predigten ein solches Aufsehen bei dem französischen Feinde, daß 1806 ein Detachement gegen ihn abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entzog er sich, seine Wohnung wurde geplündert, und erst nach dem Abzug der Franzosen kehrte er wider zu seiner Familie zurück.

Witten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Stadt, welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt. „Es lag und liegt noch im Interesse der tonangebenden Familien Bremens, den ihnen zusagenden Prediger in jeder Weise zu protegiren, falls er mit Überlegenheit auftritt, ihn zu verehren, ihm den Hof zu machen.“ Nicht wenig mag diese Stellung des hochgeachteten Mannes dazu beigetragen haben, den Keim jener tief in seinem Charakter begründeten Schwäche, der Eitelkeit, zu pflegen und auszubilden. In diese Periode fallen seine vornehmsten Leistungen: „Die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt“, 3 Bde. 1814, „Predigt-Entwürfe über freie Texte“, 2 Bde. 1815, „Ueber die letzten Schicksale unsers Herrn“, 2 Bde. 1816, „Ueber frei gewählte Abschnitte der heil. Schrift“, 4 Bde. 1817—1818, „Christus an das Geschlecht dieser Zeit“, 1819, „Gemälde aus der heil. Schrift“, 4 Sammlungen 1821—1828, „Vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift“, 3 Bde. 1830. Von den großartigen patriotischen Hoffnungen der Besseren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräsekes Predigten von dem Antritte dieses seines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Statslebens: die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt sind gänzlich diesem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anschauungen und Grundsätze erinnern an die Ideale eines Klopstock, Stolberg, Claudius am Anfange der neunziger Jahre. „Möchtet ihr alle“, heißt es in einer Predigt über Gal. 4, 6, 7, „die ihr berufen seid, den Willern voranzugehen, dahin trachten, daß man bald mit Wahrheit zeugen könne: Nun ist hie kein Knecht mehr. Wir sind eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um euch desto verständiger zu ehren. Wir begehren nicht, eurer Leitung uns zu entwenden, aber das wissen wir, daß gute Fürsten wie gute Erzieher ihr Hauptaugenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlenen immer entbehrlicher zu werden“ (II, S. 104). — Eine solche Sprache konnte nicht lange ungeandert bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder solche politische Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräseke schwieg, und fing sein Schweigen in einer männlichen, energischen Predigt über den Text an: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht aufstun, Gott wird's wol machen“. Unzähligemal, sagte er, habe er als Chorschüler diese Motette mit Verdruß vor den Türen gesungen, „jetzt widerspricht es mir nicht mehr — setzte er hinzu — ich weiß, welche göttliche Gesinnung diese Worte schildern, und daß es Zustände der Welt gibt, wo der Mensch, weil seine Gedanken nicht weiter können, am besten tut, wenn er mit Nachdruck und ohne Aufhören sich selbst vorsingt und vorsagt: ich will schweigen und meinen Mund nicht aufstun, Gott wird's wol machen“.

Es waren besonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blide auf Dräseke gerichtet wurden, als im J. 1832 Wester-

meier, der Bischof der Provinz Sachsen, gestorben war; auch eine Schrift zu Gunsten der Union von 1817 „über den Confessionsunterschied der protestantischen Kirchen“ hatte dem Könige wolgefallen. Allerdings machte der Verdacht demagogischer Gesinnung manches Bedenken, es wurde jedoch überwunden. Auf diesem neuen Schauplatz erst gewann Dräsekes Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geschichte des preussischen Kirchenwesens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachsen dessen Zeuge gewesen, wird gestehen, daß in diesem Jahrhunderte wenigstens, und vielleicht überhaupt seit Jahrhunderten nicht, noch kein Kirchenfürst aufgetreten, welchem ein solches Maß der Bewunderung und eine solche Allgemeinheit der Teilnahme zu teil geworden. Und zwar erstreckte sich diese Bewunderung von den höchsten Kreisen aus, von dem König und seinen Umgebungen, bis herab auf den Schulmeister und Landmann. Fragen wir nach dem Grunde derselben, so wird allerdings das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredsamkeit gelegt werden müssen. Doch war es diese keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteilichkeit, die Humanität des Charakters, und das — nicht ganz ohne Absichtlichkeit und Studium hervorgehobene — Imponierende der äußeren Erscheinung. Aber auch die besondere Krisis der Periode trug das ihrige dazu bei. Man hatte angefangen, des Nationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Christus und Christentum erwacht. Die ungeheure Schmach zu teilen, welche damals auf dem Pietistennamen ruhte, hatten wenige den Mut. Hier nun trat ein Bischof auf mit begeistertem Zeugnis für das Evangelium und doch in seinen persönlichen Beziehungen in den freundschaftlichsten und verehrungsvollsten Verhältnissen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Christi Front machen zu müssen für Gewissenspflicht erachtete. Auch waren die Zumutungen, welche hier das Evangelium machte, so mild und liberal gehalten, so fern vom Rigorismus der Pietisten. Kein Wunder, daß so viele auf diese Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor sich anschlossen, welche dem Buhrufe der Pietisten aufs entscheidendste sich entgegenstellten. Ein Weg war gezeigt, ein Jünger Christi zu werden, ohne sich vor der Welt etwas zu vergeben. In diesem Glanze, in diesem Glorienschein, unter diesem allgemeinen Applaus durchzog der sächsische Bischof Städte und Dörfer der Provinz Sachsen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wider in der königlichen Schlosskapelle zu Berlin, bis — zum Jahre 1840. Es war dies das verhängnisvolle Jahr, in welchem der Mann, der über allen Parteien zu schweben und zu gleicher Zeit Christi und aller Welt Freund zu sein wünschte, selbst zu einer Parteilichkeit genötigt, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz zu rufen genötigt wurde. — Der rationalistische Pastor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Christi als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Das christliche Herz Dräsekes konnte hiezu nicht schweigen, er hatte bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unserem Festliebe, Weltheiland, du Erretter von allem Übel, du Erbarmender in jeglicher Not“ — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis seinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weise konnte der Bischof nicht schweigen. Das Konsistorium erließ zwei Reskripte an den ihm untergeordneten Pastor, der Bischof legte im Auftrage des Konsistorii ihm einen Widerruf vor, und als der Angeeschuldigte sich weigerte, äußerte Dräseke: „So können Sie nicht länger evangelischer Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen“. Das bischöfliche Urteil war hiemit gesprochen. Gemäß dem damaligen Protestmanoeuvre erfolgte nun zunächst ein Protest des Kirchenvorstandes an das Konsistorium, dann des Magistrats an das Ministerium. Gemäß der diplomatischen Halbsheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit seiner Drohung fallengelassen und Vermittlung empfohlen. Die so energisch ausgenommene Ant:ge endigte mit einer zamen Berwarnung. So war der den Nationalisten drohende Stachel und — wie damals in so vielen anderen Fällen — im kritischen Augenblicke wider zurückgezogen worden. Im Bewußtsein der Furchtsamkeit seines Gegners steigerte sich der Zorn und die Kühnheit des Feindes. Von da an hatte der Nationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lange verhaltene dumpfe Stoll er-

hielt Worte in der pseudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preussischen State“, 1840. Mit der hämischen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräsekes vom Standpunkte einer kalten Geschäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geist dieses Wirkens blieb unverstanden und unberührt, desto schneidender aber traf die Kritik die mancherlei persönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geschäftsordnung. Hier nun sollte die Schwäche des sonst so verehrungswürdigen Mannes, dem eine ungetrühte Wehrauchsphäre zum Lebensbedürfnis geworden war, ganz offenbar werden. Gegen diesen verhältnismäßig doch noch so leichten Lanzenstich fehlte seiner Brust der Panzer. Schwache Freunde hatten ihm das Versprechen abgenommen, die verletzende Schrift gar nicht zu lesen. Leider hatte er es gegeben, und die Beängstigung vor dem nicht deutlich erkannten Feinde wirkte um so verzehrender. Die Schar der Verehrer sammelte diözesenweise Unterschriften zu einem heilenden Pflaster, räuchernde und salbungsvolle Verteidigungsschriften erschienen und wurden weithin ausgestreut. Aber auch die Waffen der Gegner ruhten nicht, am wenigsten die des Cynikers von Anderbeck. Von der Zeit an verlangte Dräseke den Abschied von dem Amte, für welches, wie er in seiner Kleinmütigkeit meinte, der Boden entzogen sei. Zweimal wurde das Gesuch an höchster Stelle zurückgewiesen; die andringendsten Bitten beschworen ihn, nicht zu weichen; als er seine erschütterte Gesundheit vorschützte, wurde ein längerer Amtsurlaub in Aussicht gestellt. Alles vergeblich; der im Herzen gebrochene Mann wiederholte seine Bitten, im Jahre 1843 willigte endlich der König ein: Dräseke wurde mit vollem Gehalt unter der Bedingung entlassen, in der Nähe des Königs bei Potsdam seinen Wohnsitz zu nehmen. Hieher zog er sich zurück, und neben fortgesetzten Studien widmete er seine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn so hoch ehrenden Monarchen. — Er hatte seine Zeit erkannt: es folgte die Periode des lichtfreundlichen Aufstandes in der Kirche, die Kirchentage in Rötten, die Manifeste von Uhlich, Wislicenus und Konsorten, für diese kriegerische Periode hätte eine weiche Persönlichkeit, wie die seinige, noch weniger ausgereicht. Nur noch einmal trat sein Name vor die Öffentlichkeit im Jahre 1845 bei dem Proteste von Sydow, Jonas und Konsorten gegen die evangelische Kirchenzeitung, den er mitunterzeichnete. — In den Stürmen des Jahres 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wider wach, er schreibt im April dieses Jahres an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist ausgerissen, um, Gott gebe es, ein Garten zu werden mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingibt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Mut schon ein und anderes im Keime sehen“. Er starb am 8. Dezember 1849.

Nichten wir den Blick auf Dräseke als theologischen Charakter. Bis in die zwanziger Jahre ist es der Herdersche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen litterarischen Produkten herrscht. Das Christentum ist von ihm erfaßt als die höchste Erscheinung des wahrhaft Menschlichen, doch ohne Erkenntnis des „schwarzen Pfefferkorns im Herzen“. Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit an's Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln“, die „Besseren“. Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Wahrheit“, dennoch tritt bei ihm markirter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters“, „des Edelsten unter den Edlen“, „des göttlichen Dulders“ als Mittelpunkt des Christentums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hie und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blütenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung“, von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß auch dieses Maß von Christentum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermahnung an seine Zuhörer, denselben nicht zu

scheuen. Ein reicheres Maß christlicher Einsicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbst das Bekenntnis zu der Lehre vom Satan wird hier nicht mehr gescheut; er spricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandensein eines Reiches der Finsternis annehmen, vielmehr den Teufel samt seinen Werken der Finsternis leugnen (III, S. 47). Noch energischer werden die positiven Bekenntnisse in den Magdeburger Predigten; gewaltig läßt er die Fragen an die Brust der Zuhörer dringen: „Was dünket euch von Christo, wessen Son ist er“ (1832), „wer ist ein Lügner, onc der da leugnet, daß Jesus der Christ sei“ (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menschlichen Rechtgläubigkeit gerichtet zu werden, lehnt indes auch in seiner spätesten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein anderes Band als die Schrift. Es konnte nicht fehlen, daß, als der Bischof einen Sentenz durch die Verweisung auf die Agende und die Bekenntnisse der Kirche schreden wollte, er an seine eigenen Aussprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Fakultäten z. 1841). Auch noch später richtete Dräsele an Schreiber dieses die Frage: „Ob wol die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwurf der Menschen, der in Konzilien und vorgeschriebenen Bekenntnissen unfassliche Geheimnisse zur festen Satzung habe machen wollen“. Mit solchen Ansichten über die Bekenntnisse ließ sich denn freilich ein kirchliches Disziplinaramt schwer verbinden und die Ausbrüche subjektiven Affekts, in denen Dräsele in seinem Gutachten über Sintenis denselben als einen Judas und Giftmischer bezeichnet, erschienen den Segnern eben nur als subjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den homiletischen Charakter des großen Redners betrifft, so kann darüber nur eine Stimme sein — daß ihm unter den ersten der deutschen Kanzelredner eine Stelle anzuweisen sei. An seinen frühesten homiletischen Produkten möchte sich die Volksmäßigkeit noch sehr vermissen lassen. Er will „zu den Verehrern Jesu“ reden und erklärt in der Vorrede zu dieser Predigtsammlung ausdrücklich: „ich schließe hierdurch alle diejenigen, welche nicht denken mögen, von der Lesung meines Buches aus . . . durch eine Popularität, welche in der Art und dem Maße, wie man sie hin und wider empfehlen will, offenbar zur Gemeinheit herabsinkt, dürfte dem religiösen Kultus in unseren Tagen nicht abgeholfen werden“. Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat teilweise nur diese ansprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflektirenden Form, wie sie damals die herrschende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abschnitte“ 1819 sängt indes die Reflexion mehr zurückzutreten an. Zehnjährer jemehr nimmt die Verständlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantasiefülle doch keine Überladung; kurze Sätze, geistreiche Schlagworte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, während sie den Gebildeten seffelt und beschäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen spricht. Auch in der Formation von Thema und Teilen wurde er allmählich kanzelgerechter. Die bloßen Überschriften: „über die Kirchenregister dieses Jahres“, „Frühlingspredigt“, „Christus die Bruthenne“ u. s. w. verlieren sich, doch war er auch schon früher in dieser Hinsicht nicht einem bestimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geistreiche Thema in Form des Urteils enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des Einen trefflich gewählten gedenken über Avg. 2: „das Christentum ist die Muttersprache der Menschheit“ — „im Christentum hört jeder die Sprache, darin er geboren ist“, daher es sich nie überleben kann. Auffallend sind bei dem ästhetisch so tief Gebildeten auch noch in späterer Zeit einzelne Geschmacklosigkeiten. In den späteren Visitationspredigten waren es namentlich die Etymologisirungen der Personen- und Ortsnamen, welche, während sie präntdirten, geistreich zu sein, selbst im Volke lächerlich wurden, wenn er der Stadt Eisenburg das „Eile in die Burg“ zu Gemüte fürte, der Stadt Halle, daß der Stifter ihres Waisenhauses, Francke, d. i. der Freie, geheißten sei, und Ähnliches. Hier ließ sich der große Redner wol durch das Halschen nach Pilantem verleiten. Zur Zeit seines Auftretens in der Provinz Sachsen war für viele Prediger noch Meinhard das

mußergültige Vorbild, andere hatten von dem Hallischen Professor der Homiletik Marx sich die homiletische Schnürbrust anlegen lassen: solchen Schematisten mußte die freiere Bewegung Dräsekes als Gefeklosigkeit erscheinen, auch hierauf war daher ein Teil der Angriffe gerichtet. Noch größeren Anstoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der magdeburgischen Periode gehören noch zahlreiche einzeln gedruckte Predigten an und seine „nachgelassenen Schriften“, herausgegeben von Tim. Dräseke, 2 Th., 1850. Den Vorzug vor allen anderen möchten wir den „biblischen Gemälden“ geben, diesen Meisterstücken biblischer Kleinmalerei.

Es wurde am Anfange dieses Artikels ausgesprochen, daß mit Dräsekes Abtreten auch seine Zeit vorüber gewesen sei. Während der Zeit seines Wirkens ist jedoch unteugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieser Ausdehnung von wenigen. So sollte denn der Provinz Sachsen sein Andenken unvergesslich bleiben: bei mancherlei menschlicher Schwäche war doch sicherlich eine Kraft des hl. Geistes darin.

Vgl. den Aufsatz: „Dräseke als geistlicher Redner“, Hallische Jahrbücher 1838, S. 609 f., und die bei Anzeige seiner „nachgelassenen Schriften“ gegebene eingehende allgemeine Charakteristik in den „Blättern für litterarische Unterh.“, 1851, n. 133 f. Allgem. deutsche Biographie 5, 373 ff. **Zholud †.**

Drei-Kapitelstreit. Dieser Streit, eine der unerquicklichsten Episoden in der byzantinischen Kirchenregierung Justinians, hängt eng mit den monophysitischen Bewegungen zusammen. Die Verhältnisse legten den Wunsch nahe, die mächtige monophysitische Partei womöglich noch für die Reichskirche zu erhalten durch Zugeständnisse, doch ohne ausdrückliche Preisgebung der ihnen entgegenstehenden Synode von Chalcedon (451). Theodoros Ascidas, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, eifriger Origenist, hatte die Verdammung der origenistischen Irrtümer durch die Synode von Konstantinopel unter Mennas (544) erleben müssen; um die Aufmerksamkeit des ihm persönlich gewogenen Kaisers durch eine Diversion hiervon abzulenken (so Domitian von Ancyra bei Fac. Herm. pro defens. tr. cap. IV, 4, 1, 2, etwas anders Liberatus, breviar. c. 24), soll er die Gewinnung vieler Monophysiten in Aussicht gestellt haben, wenn gegen die Hauptvertreter der antiochenischen (nestorianischen) Dogmatik, welche dem Cyrill soviel zu schaffen gemacht hatte und dann doch nur durch einen Kompromiß unschädlich gemacht werden war, ein Schlag geführt werde. Auf diese Anregung erließ Justinian noch 544 ein Edikt, worin die Verdammung der sogenannten drei Kapitel ausgesprochen war, nämlich 1) der Person und Schriften des großen, schon in den früheren Kämpfen stark angefochtenen Theodor von Mopsvestia, 2) der Schriften Theodoret's für Nestorius und gegen Cyrill, 3) des Briefs, welchen Ibas zu Edessa an den Perser Maris „geschrieben haben solle“ (*κεφάλαια*, capitula eigentlich formulierte Sätze — häufig verdammende —, dann die durch sie bezeichneten Gegenstände oder Punkte, ja geradezu die durch sie bezeichneten Personen oder Schriften; so in der 5. ökm. Syn.: wir verdammen die 3 Kapitel d. i. den gottlosen Theodor 2c.). Theodor, der vielgehasste, war seiner Zeit doch von Theodosius II., als im Frieden der Kirche gestorben, in Schutz genommen worden, Theodoret, Ibas und dessen Brief waren zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig anerkannt. Die Konzession an die Monophysiten erschien trotz aller gegenteiligen Berwarung notwendig als Untergrabung der Autorität des 4. allgemeinen Konzils. Und dies durch ein kaiserliches Edikt, das einfach die Zustimmung der Bischöfe forderte! Das Widerstreben in der griechischen Kirche war gleichwol nicht nachhaltig; Mennas, der Patriarch von Konstantinopel, der anfangs widerstrebte, übte nachher selbst im Sinne des Kaisers starken Druck auf seinen Klerus aus. Bisher dagegen war der Widerstand der lateinischen Kirche, schwankend aber und hinterhältig das Verhalten des zwischen die Rücksicht auf den Kaiser und auf die Stimmung der lateinischen Kirche gestellten römischen Bischofs Vigilius (für das Einzelne s. d. Art.). Auf der kirchlichen Versammlung zu Konstantinopel unter Vigilius (548) reichten die genugsam bearbeiteten Bischöfe schriftliche Vota für die Verdammung

der drei Kapitel ein, Vigilius tat im Judicatum vom 11. April 548 dasselbe, wenn auch unter Warung des Ansehens der Chalcedon. Synode. Der im Abendland allgemeine Widerspruch fand besonders durch Bischof Jacundus von Hermiane (pro defensione trium capitul., bald nach Erscheinen des Judicatum vollendet; hier noch nicht direkte Polemik gegen Vigilius, wie in der späteren Schrift c. Mocianum) schriftstellerischen Ausdruck; eine Synode zu Karthago unter Reparatus schloß den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft aus. Vigilius erlangte vom Kaiser Zurückstellung seines Judicatum und Zusage einer herbeizuführenden synodalen Entscheidung, aber nur gegen seine geheime eidliche Zusage, sich für eine Entscheidung im Sinne des Kaisers zu bemühen. Die von Justinian zur Synode geladenen illyrischen Bischöfe lehnten ab zu erscheinen; von den nordafrikanischen kam Reparatus mit einigen Gesinnungsgenossen, um zu widersprechen und unter dem Vorwand politischer Beschuldigungen abgesetzt und verbannt zu werden. Da der Kaiser jetzt wider die Sache durchkreuzte durch ein zweites an die ganze Christenheit gerichtetes Edikt voll kaiserlicher Dogmatik (*homologia πιστεως* bei Mansi IX, 537—582), ermannte sich Vigilius zu entschiedener Verwerfung der Verdammung der drei Kapitel und mußte vor dem Zorne des Kaisers widerholt an heiliger Stätte Schutz suchen. Vergeblich suchte der Kaiser auch durch beruhigende dogmatische Erklärungen seiner Theologen auf Vigilius zu wirken, er verweigerte die Teilnahme an der im Mai 553 unter Vorsitz des Eutychius von Konstantinopel zusammentretenden Synode (5. ökumenische), welche sich mit den Kegereien Theodors und der Schriften Theodoret's beschäftigte und nachzuweisen suchte, nur einzelne Teilnehmer, nicht aber das Konzil von Chalcedon als solches habe den Brief des Ibas gebilligt. Während dessen setzte Vigilius sein Constitutum de tribus capitulis (14. Mai 553, von einer Anzahl abendländischer Bischöfe mitunterschieden) auf, welches seine Verwerfung vieler irriger Sätze Theodors erklärte, aber doch nachdrücklich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestierte. Der Kaiser nahm aber die Schrift nicht an und parierte den Streich dadurch, daß er der Synode alle früheren Äußerungen des Vigilius, wodurch dieser sich insgeheim den Absichten des Kaisers verpflichtet hatte, mitteilte. Die weitläufige Schlussentenz des Konzils mit ihren 14 Anathematismen kam in der 8. Sitzung vom 2. Juni 553 im Sinne des Kaisers zu stande. Eine erheblichen Widerstand kamen ihre Beschlüsse in der griech. Kirche zur Annahme, freilich auch, one daß dadurch die Monophysiten wären gewonnen worden; dagegen bewirkten sie in der lateinischen Kirche tiefgehende Spaltungen. Der Widerstand des Vigilius wurde bald gebrochen (seine nachgebenden Erklärungen vom 8. Dez. 553* und 23. Febr. 554). Die am meisten ins Gewicht fallende Opposition der afrikanischen Kirche wurde seit 559 durch die Bemühungen des Primasius von Karthago überwunden. Dagegen trennten sich wegen der Anerkennung der 5. Synode durch Vigilius und seinen Nachfolger Pelagius die oberitalienischen Kirchen, an ihrer Spitze Aquileja und Mailand, von Rom. Vergeblich stellte nach Justinians Tode ein beschwichtigendes Edikt Justins II. den Streit als unerheblich dar. Die Kirchenspaltung zwischen Rom und Oberitalien dauerte unter den durch die Eroberung der Longobarden eigentümlich sich verwickelnden Verhältnissen trotz wiederholter Bemühungen fort, bis es Gregor dem Gr. gelang, Mailand und die vom dortigen Erzbischof beeinflusste Königin Theodelinde zu gewinnen, freilich nur durch völliges Inschattenstellen (eigentlich Verleugnen) der 5. Synode und geistliche Hervorhebung der Chalcedonensischen. Was Syrien betrifft, ging zwar das wegen der Longobarden von Aquileja nach Grado verlegte Patriarchat unter griechischer Herrschaft bald nach Gregors Tode Kirchengemeinschaft mit Rom ein; aber ihm stellten die kathol. Bischöfe unter der Herrschaft der Longobarden und des Herzogs von Triaul ein eigenes Patriarchat Aquileja gegenüber, das noch bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts von Rom getrennt blieb. Im übrigen nimmt das Abendland möglichst wenig Notiz von dieser in der That recht überflüssigen fünften allgemeinen Synode.

Quellen: Die meisten Aktenstücke, namentlich zur 5. ökumen. Synode bei Mansi, Coll. Concil. ampliss. IX. — Liberatus, Breviarium causae Nest. et Eutych.

ed. Garner. Paris 1675, 8° (Mansi, l. l. Gallandi, Bibl. P. XII, Migne, ser. lat. 68); Victor Tunnunens. chronicon bei Canisius-Basnage I, 321, plur. in locis restit. bei Gall. XII (Migne t. 58); Facundus Hermian. pro defensione trium capit. ll. XII, und contra Mocianum scholasticum in opp. ed. Sirmond. Par. 1629, besser in Sirmondi opp. 1696 fol. und ed. Blanchini, Venet. 1728 (Gall. XI, Migne t. 67); Fulgentius Ferrandus, epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capitulis (adv. Acephalos) in opp. ed. Chiffletius, Divion. 1649 (Gall. XI, Migne 67; vgl. Ang. Mai, Script. vet. collect. nov. III), des röm. Diaconus Rusticus lib. adv. Acephalos ad Sebastianum in Sighardi antidoton adv. haeres., Paris 1528 et 1556 (Gall. XII, Migne 67). — Bearbeitungen: H. Norisii, diss. hist. de synodo quinta, verbunden mit der histor. Pelag. Patav. 1673 u. ö., besonders in den opp. ed. Ballerini I, Veron. 1729, p. 550—820; Joh. Garnerius (Garnier), diss. de syn. V, hinter seinem Liberatus, dann umgearbeitet im auctarium opp. Theodoretii (ed. Schulze V, 512—607). Gegen ihn verteidigten die Ballerini Noris: defensio in Norisii opp. IV, 985 ff.; Chr. W. F. Walch, Historie der Ketereien VIII, 4—468; Schröckh XVIII, 570 ff.; Hefele, Conciliengeschichte II, 798—924 der 2. Aufl. **W. Müller.**

Dreieinigkeit, S. Trinität.

Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest.

Dreikönigsfest, s. Epiphaniastfest.

Dresdener Konvent, s. Philippisten.

Droste zu Bischoering, Clemens August Freiherr von, Erzbischof von Köln. „Dem Träger der vorstehenden Namen und Würden“, so beginnt dieser Artikel in der ersten Auflage gegenwärtiger Enchiklopädie, „widmen wir den folgenden ausführlicheren Artikel, weil er in die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem State und der römischen Kirche zunächst in den preussischen Landen, dann aber auch in weiteren Kreisen, in bedeutungsvoller Weise eingegriffen hat“. Der Artikel erschien damals ohne Bezeichnung des Verfassers, weil dieser Arn. Ludw. Richter, der bekannte Kirchenrechtslehrer war, dessen Stellung im preussischen Ministerium der geistlichen Angelegenheiten ihm für die Arbeit einerseits Quellen zugänglich machte, die einem anderen damals so nicht offenstanden hätten, andererseits aber ihm unter anderen Rücksichten auch die auflegte, sich nicht zu nennen. Gerade mit der dem Artikel gewordenen persönlichen Autorität, denn daß er von Richter herstamme, blieb nicht unbekannt, und persönliche Färbung hat in der Geschichtschreibung über diese Dinge er eine Bedeutung gewonnen, wie sie einer solchen immer doch nur kompendiarischen Darstellung sonst nicht zugekommen sein würde. Wir aber halten uns hierdurch verpflichtet, ihn auch jetzt unverändert widerzugeben, und fügen bloß in einigen Notizen die Nachweisung neuerer Litteratur hinzu.

Wir lösen die Aufgabe, fährt Richter fort, ein denkwürdiges Stück der neuesten Kirchengeschichte in scharfen Umrissen zu zeichnen, mit Hilfe des reichen Urkundenmaterials, welches in Rheinwalds Acta historico-ecclesiastica (Bd. II, III) enthalten ist. Außerdem werden wir aus der unübersehbaren Reihe der einschlagenden Schriften zuweilen die folgende: „Ueber die kölnische Angelegenheit, von Frendaus, Leipz. 1838“, als Beleg anführen, welche, wie nicht allgemein bekannt geworden ist, von dem verewigten Gieseler herrührt und sich, wie alle Arbeiten des teuren Mannes, durch große Genauigkeit und Gründlichkeit der tatsächlichen Darstellung auszeichnet. Einen speziellen Artikel über Hermes setzen wir dabei voraus*).

Clemens Freiherr Droste wurde zu Vorhelm am 22. Jan. 1773 geboren und in Münster für den geistlichen Stand vorbereitet. Nachdem er in dem dortigen Hochstifte eine Pfründe empfangen hatte, erwarb er die Priesterweihe im

*) In neuerer Zeit hat der Kölner Historiker Ennen in Bd. 5 der Allgemeinen Deutschen Biographie (Leipzig 1877), S. 420—431 eine bemerkenswerte Lebensbeschreibung Drostes veröffentlicht. — Dasselbst am Schluß auch speziellere Litteraturnotizen.

Jare 1797*). Seitdem war er besonders in der Seelsorge tätig und namentlich wandte er den Volkstätigkeitsanstalten der Diözese seine fürsorgende Teilnahme zu; außerdem mag es zur näheren Bezeichnung seiner Richtung dienen, daß er dem Kreise angehörte, der sich um die Fürstin Gallizin gebildet hatte. Im Jare 1805 wurde er von dem Kapitel *sede vacante* zum General-Vikar an Fürstenbergs Stelle gewählt; er verblieb indessen in dieser Stellung nicht lange Zeit, vielmehr schied er infolge der damaligen kirchlichen und politischen Verwickelungen im Jare 1813 aus der Verwaltung aus**). Bekanntlich hatte Napoleon das von ihm im J. 1811 aufgehobene Münstersche Kapitel widerhergestellt und den Domdechanten Grafen Spiegel zum Bischof ernannt. Der Papst aber verweigerte demselben die kanonische Institution, weshalb das Kapitel von dem Kaiser angewiesen wurde, ihm die Administration als Vikar zu übertragen. Obgleich nun dies der Willensmeinung des Papstes widerstrebte, welcher die von dem Kaiser ernannten Bischöfe für unfähig erklärt hatte, vor ihrer Institution die Verwaltung der Diözesen zu führen, wurde doch Graf Spiegel zum zweiten Vikar erwählt und der Freiherr Droste überließ ihm die Leitung des Sprengels. Dies behauptete er später nur im Wege einer widerrussischen Vollmacht getan zu haben. Der Papst aber gab ihm dafür seine Mißbilligung zu erkennen und wies ihn an, die erteilte Substitution zu widerrufen, worauf er am 21. Mai 1815 bekannt machte, daß er das von Napoleon ernannte Kapitel nicht anerkenne und die Verwaltung wider anträte. Damals schied Graf Spiegel aus, während das Kapitel seinerseits sich durch Gutachten des Theologen Hermes und des Kanonisten Cordeß zu rechtfertigen bemüht war, welche beide ausführten, daß dasselbe gültig gehandelt und den Grafen Spiegel zum zweiten Vikar rechtmäßig gewählt habe. In dieser Tatsache ist später vielfach das Motiv der Ungunst gesucht worden, mit welcher der Freiherr Droste hernach in anderer Stellung den Professor Hermes und dessen Anhänger behandelt hat. Es ist indessen nicht nötig, eine solche Erklärung zu Hilfe zu nehmen, wo die Gegensätze so offen auf der Hand liegen, durch welche der Prälat von dem nach tieferer wissenschaftlicher Erkenntnis ringenden Theologen und der Gönnerin desselben, der protestantischen Regierung, geschieden war. In der That mag zunächst das letztere von ihm nicht wunder nehmen, denn als die Herrschaft von dem Krummstabe auf die protestantische Krone übergegangen, war es nur natürlich, daß sich in ihm die Erinnerungen und Sorgen eines Prälaten, strenggläubigen Katholiken und münsterländischen Edelmannes regten, und daß er allem, was er für protestantisch hielt, zu wehren und alles, was er für ein Recht seiner Kirche erachtete, geltend zu machen sich bemühte. Hiermit ist der Standpunkt, welchen der Freiherr Droste der Regierung gegenüber einnahm, vollständig erklärt, und es erübrigt nur noch, ihn im einzelnen in konkreten Tatsachen darzulegen. Wir gehen, indem wir dieser Pflicht genügen, sofort auf das Verhalten des Prälaten gegen Hermes näher ein.

Als die Krone Preußen die rheinisch-westfälischen Stiftslande erwarb, war ihr das Volksschulwesen ein Gegenstand ernster Sorge. In den alten preussischen Gebieten war der Grundsatz als ein Lebensprinzip anerkannt, daß die Sorge für die Schulen dem State gehöre, und selbst in Schlefien, wo infolge besonderer Verhältnisse ein beträchtlicher Einfluss der geistlichen Gewalt gesetzlich geworden war, wurde derselbe im Wesen festgehalten. Andererseits suchte die Kirche, indem sie auf ihren Besitzstand und den westfälischen Frieden sich berief, die Volksschulen wider in ihr Gebiet zu ziehen, und in dem Grenzstreite, welchen sie gegen den Stat führt, ist dies stets einer der hauptsächlichsten und wichtigsten Punkte gewesen. Auch der Generalvikar Freiherr Droste stand in diesem Stücke der Regierung gegenüber, und in einem von ihm an den Minister von Altenstein gerichteten Schreiben vom 21. März 1820 (u. a. bei Trenäus, S. 74) bezeugt er es aus-

*) Vielmehr 1798, 14. Mai.

***) Über diese Vorgänge und die damit zusammenhängenden Streitigkeiten s. Eichhorn in der Zeitschrift f. Geschichte der Alterthumskunde Ermeland's 5, 52 fg. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, 397 fg., II, 2, 14 fg. und die dort Angeff.

drücklich, „daß er dadurch pflichtmäßig nur habe erhalten wollen, was der katholischen Kirche von Gott und Rechtswegen zukomme“. Darin freilich sah er seine Bestrebungen nicht von Erfolg begleitet. Desto mehr meinte er gegen einen anderen Punkt selbst vorschreiten zu können: nämlich gegen die von der Regierung gegründete theologische Fakultät zu Bonn, die bekanntlich von dem Klerus und den geistlichen Würdenträgern anfänglich mit großem Mißtrauen behandelt wurde und mithin das Loß aller katholisch-theologischen Fakultäten gemischter Universitäten teilte. Es kam hinzu, daß Hermes von Münster nach Bonn berufen und mithin der Fakultät ein Element gegeben worden war, das einerseits der Münsterschen Lehranstalt ihre Schüler zu entziehen geeignet war und andererseits schon damals in dem Freiherrn Droste Zweifel an seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit rege machen mochte. Der letztere ergriff deshalb, ohne der Regierung darüber Anzeige zu machen, das drastische Mittel, den Münsterschen Diözesanen den Besuch der Bonner Universität mit der Erklärung zu untersagen, daß er Keinem die Weihen erteilen lassen werde, der anderswo als in Münster ohne seine Erlaubnis einen Zweig der Theologie hören werde. Diese Maßregel, welche das oben angeführte Schreiben mit der vom hl. Geiste übertragenen Pflicht der Obhut über die Reinheit und Vollständigkeit der Lehre rechtfertigt, erregte natürlich den Unwillen der Regierung und hatte zuletzt sogar die Schließung der theologischen Vorlesungen in Münster zur Folge.

Ein zweiter Anlaß zum Konflikt mit der Regierung lag in einem anderen Gebiete. Bekanntlich sind die gemischten Ehen seit der Anerkennung der evangelischen Kirche durch die deutschen Friedensverträge der Punkt gewesen, an welchen die römische Kirche ihren Protest gegen das ebenbürtige Dasein ihrer Schwester und ihren vermeinten Anspruch auf alle geborne Kreatur angeknüpft hat. Welche schwere Kämpfe hiedurch veranlaßt worden und wie die Kurie gegenüber den Statsgesetzen und der Volksitte sich bald abweisend, bald duldend verhalten habe, ist an dieser Stelle nicht auseinanderzusetzen, vielmehr genügt es hier, zu bemerken, daß, wie in der Kirche überhaupt, so auch in den Gebieten, mit denen wir es hier zu tun haben, eine durch die Verhältnisse derselben bedingte Mannigfaltigkeit der rechtlichen Übungen und gesetzlichen Ordnungen stattfand. In den Territorien z. B., für welche der zwischen Pfalz-Neuburg und Brandenburg im Jahre 1672 abgeschlossene Religionsrezess maßgebend war, sollten die gemischten Brautpaare durch den Pfarrer des Bräutigams populirt und die Kinder nach dem Geschlecht geteilt werden, Bestimmungen, von denen im Jahre 1728 das kölnische Ordinariat der Kurie berichtete, daß sie in Übung seien. Ähnlich verhielt es sich in letzterem Bezuge in den kleineren fürstlichen und gräflichen Gebieten, in Wied, Wied-Runkel, Sayn-Hachenburg &c., und für die Grafschaft Bentheim-Steinfurt hatte der Bischof von Münster 1716 die Teilung der Kinder nach dem Geschlechte sogar selbst bedungen. Dagegen in den Gebieten unter unmittelbarer geistlicher Herrschaft hielt man das strenge Recht, welches die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben fordert, fest, und nur insofern wich man von den ursprünglichen Weisungen der Kurie ab, als man die Dispensation vom Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit nicht durchgehend als eine päpstliche behandelte. Daß nun auch in der Diözese Münster der strengere Standpunkt festgehalten worden, ist z. B. aus einem bischöflichen Erlasse vom Jahre 1758 (bei Krabbe, Statuta Monast., p. 143) erkennbar. Allein später muß doch eine mildere Stimmung eingetreten sein, wie ein nach der ersten preußischen Besitznahme von dem Generalvikar von Fürstenberg am 9. Nov. 1804 erstatteter Bericht darlegt (Zrenäus, S. 189), ja auch der Nachfolger Fürstenbergs, Freiherr Droste, war anfänglich von dieser Entwidlung berührt, denn nach einem Berichte, den er am 16. Mai 1809 der damaligen Regierung erstattete, ließ er da, wo die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben nicht gesichert war, zwar nicht die Einsegnung, wol aber den Abschluß der Ehe in der gemeinrechtlichen Form durch Erklärung des Konsenses vor Pfarrer und Zeugen (die sog. passive Assistenz) zu. Als aber nach den Freiheitskriegen allgemein eine Hebung des kirchlichen Bewußtseins eingetreten und damit leider auch jener Geist widererweckt worden war, der einst in das helle Friedens-

geläute den Miston des Protestes gegen das rechtliche Dasein der evangelischen Kirche geworfen hatte, änderte er diesen Standpunkt, indem er, in Übereinstimmung mit den Generalbivariaten von Trier, Aachen und Deuz, nicht nur den Abschluß der gemischten Ehen, sondern selbst die Proklamation von dem Versprechen der Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben abhängig machte (Jacobson, Über die gemischten Ehen, S. 48), ein Verfahren, für das er, wie in allen Fällen, wo er in Religionsfachen als Kirchenobrigkeit handle, nur der höheren kirchlichen Obrigkeit Rechenschaft schuldig zu sein erklärte (vgl. das Schreiben an die Münsterische Regierung vom 15. Januar 1819, bei Jrenäus, S. 70).

Schon aus den im vorstehenden berichteten Tatsachen und Erklärungen wird man die Auffassung des Prälaten von dem Verhältnis der Kirche zu der bürgerlichen Obrigkeit entnehmen können. Wir besitzen aber ferner noch ein sehr umfassendes Zeugnis der mittelbarsten Art in einer Schrift, welche er im J. 1817 unter dem Titel: „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken“ erscheinen ließ, um die jubelnde evangelische Kirche an das Recht der römischen Kirche und ihrer Prälaten zu erinnern. Hier finden wir ganz jene dualistische Anschauung des Mittelalters wider, nach welcher die Kirche das mit allen Glorien ausgestattete Himmelreich, der Stat aber die Welt und die Sünde ist; ja der Prälat nennt die Kirche mit all' ihren menschlichen Anhängseln und Gebrechen, und mit ihm selbst, kurzweg das Himmelreich auf Erden. Das Verhältnis der Kirche zu dem State aber bezeichnet er, all' die tausendfach verschlungenen Beziehungen beider gänzlich ignorierend, mit der banalen Formel der Unabhängigkeit, für die er in hausch und bogen den göttlichen Auftrag unterstellt. Wie er von diesem Standpunkte aus gegen die evangelische Kirche gefinnt gewesen sei, ist kaum erst noch besonders zu sagen. Wenn er in einer späteren Schrift es offen ausgesprochen hat, daß Luther durch die Lehre von der Rechtfertigung der Immoralität und durch die Lehre von der Auslegung der hl. Schrift dem Vernunftstolze die Jügel abgenommen habe, wenn er hier sogar vor der schmählichen Insinuation nicht zurückgeschreckt ist, daß die Protestanten kraft des von ihnen behaupteten Rechts, die Schrift zu prüfen, auch den göttlichen Befehl von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit außer Kraft setzen könnten, so hat er allerdings in der Schrift vom J. 1817 größere Mäßigung bewiesen. Immerhin aber ist auch diese dafür ein offenes Zeugnis, daß er der evangelischen Kirche eben keinerlei Recht und keinerlei Anteil an den Verheißungen des Herrn zugestand.

Es leuchtet ein, daß ein Prälat von dieser Richtung und Stimmung sich in den neueren oft so verwickelten Beziehungen nur schwer zurechtfinden konnte, und wir brauchen daher nicht noch nach einer speziellen Ursache der Amtsniederlegung zu suchen, welche der Freiherr Droste im J. 1820 erklärte. Seitdem gewannen die Verhältnisse eine friedlichere Gestaltung, namentlich wurden nunmehr auch die theologischen Vorlesungen an der Akademie zu Münster wider eröffnet. Der Freiherr Droste aber wandte die Zeit seiner Muße besonders der Pflege des Hauses der barmherzigen Schwestern, welches er begründet hatte, und schriftstellerischen Arbeiten zu, wie denn namentlich in dieser Zeit von ihm zwei Schriften: „Ueber das innere Gebet“ und: „die barmherzigen Schwestern“, erschienen sind. In dieses sein zurückgezogenes Verhalten brachte auch seine Ernennung zum Weihbischöfe von Calama, welche nach der Erhebung seines Bruders *) auf den münsterschen Bischofsstuhl erfolgte, keine Aenderung, und erst nach einem Jahrzehnt tritt er wider in den Vordergrund der Ereignisse. Bevor wir ihm dahin folgen, müssen wir darstellen, wie sich inzwischen die Verhältnisse gestalteten, in welche er später so wesentlich eingegriffen hat.

Wie wir bereits erwähnt haben, hatte sich das Verhalten der Organe der Kirche in der Angelegenheit der gemischten Ehen wesentlich verschärft; namentlich hatten, wie bemerkt, die Generalbivariate in Aachen, Deuz, Münster und Trier

*) Kaspar Maximilian, geb. 1770, seit 1795 münsterscher Weihbischöfe und bekannt durch eine Vertretung des Papstes auf dem napoleonischen Nationalconcilium von Paris (1811), — seit 1825 Bischof von Münster, † 1846.

den Geistlichen die Assistenzen bei der Abschließung der gemischten Ehen und selbst das Aufgebot wider untersagt, falls nicht die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben gesichert sei. Dieser Maßregel gegenüber hätte die Regierung zunächst die Einsegnung der Ehen schlechthin anbefehlen können, und es hat nicht an hitzigen Freunden gefehlt, die ihr die Unterlassung einer solchen Maßregel als Schuld angerechnet haben. Indessen wird das besonnene und umsichtige Urteil immer nur dahin ausfallen können, daß der Zwang zur Einsegnung, die ohnehin zur Wesenheit der Ehe gar nicht gehört, nur eine Gewalttat gewesen sein würde. Hinwiderum ein anderer Weg wäre gewesen, die Abwehr des Unrechts zunächst der eigenen Kraft der evangelischen Kirche, deren Existenz eben durch die Forderungen des römischen Klerus immer aufs neue in Frage gestellt war, zu überlassen und eventuell für die Kollisionsfälle die bürgerliche Eheschließung in den westlichen Provinzen allgemein zu gestatten. Dieses Mittel lag aber den Vorstellungen der Staatsregierung im allgemeinen fern, in denen die evangelische Kirche als eine individuelle, durch die Kraft ihres eigenen Prinzips getragene und gehaltene Lebensordnung damals noch gar keine Stätte hatte*). So wurde denn ein mittlerer Weg gewählt, welcher darin bestand, daß man ein für die östlichen Provinzen bestehendes Gesetz vom J. 1803, nach welchem die Erziehung der Kinder in der Konfession des Vaters geschehen soll und zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Teil den andern durch Verträge verpflichtet darf, im J. 1825 auf die westlichen Provinzen übertrug (Rheinwald III, 419 folg.). Der einzig mögliche Sinn dieser Maßregel war der, daß die Geistlichen nicht ein Versprechen der katholischen Kindererziehung zur Bedingung der Einsegnung machen sollten. Allein eine nachhaltige Hilfe wurde nach der eben angedeuteten Richtung hin dadurch nicht erzielt, weil die Geistlichen zwar kein Versprechen mehr forderten, jedoch die Trauung ohne Erklärung eines Grundes verweigerten, wenn das Versprechen nicht freiwillig gegeben wurde. Die Regierung suchte deshalb das, was sie mit ihren eigenen Mitteln nicht zu erlangen vermocht hatte, durch die Autorität der Kirche zu erreichen, indem sie die Bischöfe veranlaßte, sich an den Papst zu wenden und von diesem eine nähere Weisung zu erbitten**). Hierauf erging das Breve *Litoris altero* vom 25. März 1830 (Rheinwald III, 420), dessen Inhalt sich in folgenden Sätzen wiedergeben läßt: 1) Das Eingehen einer gemischten Ehe ist einem Katholiken eine Sünde und es sollen namentlich katholische Frauenzimmer vor solchen Verbindungen gewarnt werden. 2) Gehen Katholiken nichtsdestoweniger solche Ehen ein, so sollen namentlich ausgesprochene Censuren über sie nicht verhängt werden, 3) der Geistliche soll aber jedes Aktes, der auf eine Billigung solcher Ehen bezogen werden könnte, sich enthalten und bei dem Abschlusse nur passive Assistenzen leisten. 4) Auch solche gemischte Ehen, welche nicht vor einem katholischen Geistlichen geschlossen sind, sollen fortan für gültig erachtet werden, und für die bereits eingegangenen wird die geeignete Remede in Aussicht gestellt. Daß diese Bestimmungen im Vergleich mit dem, was sonst die Päpste über die gemischten Ehen ausgesprochen haben, einen wesentlich milderen Geist bekundeten, war gewiß. Gerade in betreff des wichtigsten Punktes aber, nämlich der Bedingung der katholischen Kindererziehung, enthielt das Breve keine positive Bestimmung, vielmehr war es, wie auch sonst in wichtigen und verantwortlichen Angelegenheiten geschehen ist, in Mittelausdrücken gehalten, so daß es über eine mildere Praxis allenfalls hinwegzusehen schien, während nötigenfalls auch die strengere Meinung sich darin widersprechen konnte. Daneben aber erging noch eine Instruktion des Kardinals Albani vom 27. März 1830 (Rheinwald III, 423), welche zwar ebenfalls keine direkte Anweisung enthielt, jedoch zugleich den Bischöfen eröffnete, daß in dem Breve die bei dergleichen Dispensationen früher

*) Über diese Verhältnisse s. Mejer in den preussischen Jahrbüchern Bd. 40, S. 174 fg. (zum teil altenmächtige Mitteilungen).

***) Über diese und die folgenden Vorgänge finden sich wesentliche Ergänzungen in Chr. E. J. Frh. von Bunsen, aus seinen Briefen, deutsch von Hippold 1, 275 fg., 411 fg., 454 fg., 547 fg.

geforderten Bedingungen nicht aufgegeben seien. War es also die Absicht gewesen, eine ausdrückliche Sanction dessen zu erlangen, was die Verhältnisse der Regierung als wünschenswert erscheinen ließen, so war dieselbe verfehlt worden. * Die Regierung suchte deshalb, als sie auch durch fortgesetzte diplomatische Verhandlungen ein günstigeres Ziel zu erreichen nicht vermochte, mit den Bischöfen über eine Auslegung des Breve sich zu verständigen, welche ihren Wünschen gemäß war. Zu diesem Zwecke eröffnete sie durch ihren Gesandten beim päpstlichen Stule, Geh. Legationsrath Bunsen, zunächst mit dem Grafen Spiegel, der sich um den Preis gewisser KonzeSSIONen geneigt finden ließ, eine Verhandlung, und gelangte so zu einer Einigung, der hinterher auch die übrigen Bischöfe beitraten. In dieser Konvention (Rheinwald III, 428) war von dem Grundsatz ausgegangen, daß von seiten der Bischöfe alles, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten sei, vorgenommen und alles nicht ausdrücklich vorgeschriebene unterlassen werden könne, und es war demgemäß bedungen, daß die Geistlichen fortan das Verprechen der katholischen Kindererziehung nicht mehr fordern und die passive Assistenzen auf die Fälle beschränken sollten, wo sich bei Eingehung der gemischten Ehen religiöse Leichtfertigkeit kundgäbe. Zugleich war, da sonach eine spezielle Kognition überhaupt nicht mehr stattfinden sollte, auch der Wegfall der Dispensation von dem Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit verabredet. Hiernach wurde in der Erzdiözese am 22. Oktober 1834 das Generalvikariat mit Instruktion versehen (Rheinwald I. c. 434), und es schien, als sei nunmehr der Friede auf den günstigsten Grundlagen gesichert. Nur trug leider die Konvention den Keim ihrer Zerstörung in sich, weil sie von dem Standpunkte des Kirchenrechts aus, so man nur in dasselbe nicht Anschauungen hineinträgt, die ihm fremd sind, an einer unheilbaren Nichtigkeit laborirte. Es ist allerdings wahr, daß zu Zeiten die Kurie stillschweigend zugeesehen hat, wenn die strengen Satzungen über die Ehen mit den Ketzern um der Noth der Verhältnisse willen nicht vollständig befolgt werden konnten, und die Deklarationen der Kongregation del Concilio, die-z. B. in Richters größerer Ausgabe der Trienter Beschlüsse zusammengestellt sind, beweisen es deutlich genug, daß sie da, wo für die Katholiken nachtheilige Folgen davon zu befürchten waren, mit großer Vorsicht vermied, die Konsequenzen ihres Prinzips geltend zu machen. Es ist ferner richtig, daß in Deutschland das strenge Recht, welches den päpstlichen Dispens forderte, nicht mehr vollständig in Übung war. Andererseits aber konnte es nicht verkannt werden, daß das, was im vorliegenden Falle geschah, weit über die Befugnisse hinausging, welche den Bischöfen gegenüber dem Papste und der allgemeinen Gesetzgebung zugestanden sind, und daß es nicht wol möglich war, die bedungenen Sätze durch das Breve zu rechtfertigen, mit dem sie vielmehr zum theil im Widerspruch standen. In der That war also mit Gewißheit anzunehmen, daß der römische Hof die Konvention vernichten werde, sowie er von ihr Kenntnis erlangt habe, ihr Erfolg war also durch die Geheimhaltung bedingt, die zu bewahren einer Unmöglichkeit gleichkam. Für die Regierung aber konnte aus ihr ebendeshalb nicht die Hoffnung auf einen dauernden Frieden, sondern nur eine Störung ihres Verhältnisses zu dem römischen Hofe erwachsen, die denn auch später reichlich genug eingetreten ist, wie wir bald sehen werden.

Aber auch nach einer anderen Seite bereitete sich eine folgenreiche Verwicklung vor. Es mußte zugestanden werden, daß in den widerhergestellten Diözesen nur ein geringes Maß theologischer Bildung gefunden wurde, und selbst die Abwendiggesinnten mußten anerkennen, daß die preussische Regierung auch diesem Mangel Abhilfe zu schaffen sich redlich bemüht hat. Daß sie die Wissenschaftlichkeit förderte, wo sie sie fand, war eben nur natürlich, und die Begünstigung, deren sich die Hermes'sche Richtung in Theologie und Philosophie erfreuen durfte, ergab sich so von selbst, wie denn auch Graf Spiegel, nachdem er zum Erzbischof von Köln befördert war, Hermes großes Vertrauen schenkte und seines Rates sich oft bediente. Daß der Freiherr Droste anderer Gesinnung gewesen sei und namentlich an Hermes' Rechtgläubigkeit gezweifelt zu haben scheine, ist oben schon bemerkt worden. Dies war indessen jedenfalls nur erst eine nicht zur Klarheit gediehene besondere

Meinung, und im allgemeinen wurde Hermes nicht nur nicht für ketzerisch, sondern gerade entgegengesetzt für einen ausgezeichneten rechtgläubigen Theologen gehalten, worüber amtliche Beweise vorliegen. Dagegen war das gewiss, daß Hermes die Lehrstühle mit seinen Anhängern ausschließlich zu besetzen bemüht war, so daß, nachdem Graß und Seber von ihren Professuren in nicht sehr freundlicher Weise entlassen waren, die Fächer der Theologie und des Kirchenrechts von der neuen Richtung allein beherrscht wurden (Zrenäus, S. 28 ff.). Um so öfter tauchten nun Zweifel an der Rechtgläubigkeit derselben auf, und als die Regierung, wol um auch den Gegnern gerecht zu werden, den Professor Klee, einen Schüler von Liebermann, berufen hatte, steigerten sich die Angriffe um so mehr, während die Angegriffenen im Bewußtsein einer gedeckten Stellung die Verteidigung in einer Weise führten, welcher mit Recht der Vorwurf des Übermutes gemacht werden durfte. Obschon nämlich Hermes im J. 1831 gestorben war, durften doch seine Anhänger und Schüler der fortdauernden Gunst des Erzbischofs sich erfreuen, ja es wurde der Fakultät sogar eine Art päpstlicher Anerkennung zu teil, insofern ein Breve vom 11. Aug. 1832 die faktisch bestehenden Verhältnisse gut hieß. Um so heftiger regte sich die Reaktion nicht bloß in der Presse (besonders der Aschaffenburgischen Kirchenzeitung), sondern man mußte auch einen großen weltlichen Hof in das Spiel zu ziehen und durch diesen in Rom die geeigneten Anregungen ergehen zu lassen. Gewiss ist demnächst, daß der Nuntius in München Auftrag erhielt, das Gutachten eines gelehrten unbefangenen Mannes zu erfordern, und daß zu diesem Geschäft der Professor Windischmann ausersehen wurde, der zu den Hauptgegnern gehörte, ja wahrscheinlich die Agitation gegen Hermes selbst angestiftet hatte (vgl. die offiz. Andeutungen bei Rheinwald III, 537). In welchem Lichte hiernach die Hermes'sche Philosophie in Rom erscheinen mußte, ist leicht zu denken, und es darf daher auch nicht wunder nehmen, daß der Papst in der angeblich von ihm selbst konzipirten Bulle *Dum acerbissimas* vom 26. September 1835 eine Lehre verdammt, von der ihm gemeldet worden war, daß sie „*tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo, tamquam basi omnis theologiae inquisitionis, et in principio, quod statuit rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem* . . .“ (Rheinwald I, 11). Dieser Erlaß war, da für ihn die altherkömmliche Form der Promulgation durch öffentlichen Anschlag in Rom gewält worden war, weder der Regierung vorgelegt noch dem Kapitulatverweser mitgeteilt worden, sondern die erste Kunde von ihm gelangte aus Belgien in die Rheinlande, wo er unter den Anhängern der Hermes'schen Richtung begreiflich genug schon auch deshalb Besorgnisse erregte, weil kurz vor dem Erlaß der Bulle (2. Aug.) Graf Spiegel gestorben war, und mithin alles darauf ankam, wer an seine Stelle von dem Kapitel werde gewählt werden. Und diese Besorgnis erwies sich bald genug nur zu sehr als begründet, denn am 1. Dez. 1835 wurde der Freiherr Droste, Weihbischof von Calama, der alte Widersacher von Hermes, von dem Kapitel und zwar infolge einer Einwirkung der Regierung erkoren.

Auch dieser Schritt hat Anlaß zu vielerlei Vermutungen und ungünstigen Deutungen gegeben. Wenn indessen die Statschrift der Regierung versichert, daß die persönliche Frömmigkeit des Freiherrn Droste und dessen Verdienste um das Institut der barmherzigen Schwestern den Impuls zur Einwirkung auf die Wahl des Kapitels gegeben habe, so haben wir nicht nur keinen Grund, nach einer anderen Erklärung zu suchen, sondern wir können hier noch zur Bestätigung bemerken, daß sicherem Vernehmen nach ein Mann, der in Werken hingebender Barmherzigkeit des Christen höchste Piere fand und auch nach dieser Richtung hin sich ein unvergängliches Gedächtnis bereitet hat, auf die Erwählung des Freiherrn Droste von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Dabei wurde freilich auch erwogen, daß das frühere Verhalten dieses Prälaten wol Bedenken zu erregen geeignet sei. Allein zunächst hoffte man, daß gereifere Lebenserfahrungen und die Übung christlicher Werke mildernd auf ihn eingewirkt haben würden, und andererseits wurde wenigstens in einem Punkte, nämlich in Beziehung auf die ge-

mischten Ehen, eine Garantie für die Zukunft zu schaffen versucht. Der Minister ließ nämlich durch den Domherrn Schmülling dem Prälaten die Frage vorlegen, ob er, im Fall er auf einen bischöflichen Stuhl erhoben werden würde, nicht allein das in betreff der gemischten Ehen getroffene Übereinkommen vom 19. Juni 1834 nicht angreifen oder umstoßen, sondern vielmehr solches aufrecht zu erhalten und nach dem Geiste der Versöhnung, der es eingegeben habe, anzuwenden bereit und beflissen sein werde? Hierauf antwortete derselbe: „daß er schon lange gewünscht habe, es möge sich ein Weg finden lassen, die überaus schwierige Angelegenheit der gemischten Ehen zu beseitigen; daß er mit Freuden die Erfüllung dieses Wunsches vernommen habe, und daß er sich wol hüten werde, jene gemäß dem Breve vom Papste Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten, oder gar, wenn solches tunlich wäre, anzugreifen oder unzulässig zu ändern, und daß er dieselbe nach dem Geiste der Liebe und der Friedfertigkeit anwenden werde“ (Rheinwald, II, 318. 320), und es schien also, daß man wenigstens in diesem einen Punkte des Friedens gewiß sein könne. Wie bitter diese Hoffnung der Regierung getäuscht worden ist, wird uns sogleich entgegnet. Es waren damals böse Zeichen am Himmel, das rote Buch hatte über den Stat sein Patergeheiß erhoben und den Kampf der Majestät der Kirche gegen das Majestätsrecht des States verkündigt, in welchem auch der neuerwählte Erzbischof eine folgenreiche Rolle spielen sollte.

Als derselbe sein Regiment antrat, wurde den Diözesanen sofort das Wesen eines anderen Geistes fühlbar. Es war nicht mehr jene weltmännische Freundlichkeit und Klugheit, welche das Regiment fürte, sondern ein schroffes herrisches Wesen ohne Geduld und Liebe und ein unbeugsamer Widerwille gegen den verstorbenen Erzbischof und dessen Werke. Wir müssen es uns versagen, die Züge, welche als Beweise für dieses Urtheil in nicht geringer Anzahl veröffentlicht worden sind, hier wiederzugeben; und enthalten uns namentlich, von einem untern Ostern 1837 angeblich zu Lyon chez Jules Charlier erschienenen *Communitorium ad archiepiscopum Coloniensem* Gebrauch zu machen. Dagegen können wir nicht umhin, aus einem Berichte, welchen das Metropolitankapitel am 22. Nov. 1837 an den Papst erstattet hat, die folgende Stelle auszuheben, welche eine offenbar sehr milde Charakteristik des Prälaten enthält: „*Paucis fere ad eum aditus patebat; plurimis ac doctioribus peritioribusque viris diffidere eorumque consilia spernere videbatur, quum ipse vel ob solam jam aetatem provecam administrandae tam amplae eique minus notae dioecesi solus vix sufficere posset; plures atque imprimis presbyteros juniores morosius et minus canonicè tractabat . . . pluraque prius ac praecipue ab antecessore piae memoriae ad utilitatem et gloriam ecclesiae catholicae bene, legitime ac laboriose instituta turbare conabatur, ita ut ejus administrandi ratio non aedificandi studium, sed quasi destruendi speciem prae se ferret*“ (Rheinwald, III, 556). Diese Gemütsrichtung trat denn auch besonders im Verkehr mit der Staatsregierung gerade so hervor, wie dies früher geschehen war; ja unter der Einwirkung einer asketischen Frömmigkeit, welche oft genug den Blick verengert, hatte sie sich wesentlich verschärft und verbittert. Auch jetzt wider waren die gemischten Ehen der Stein des Anstoßes, und die Regierung sah sich oft genug veranlaßt, den Erzbischof an die Konvention zu manen, deren Billigung die Bedingung seiner Erhebung gewesen war. Zunächst nun stellte derselbe die Gültigkeit der Vereinbarung und der auf sie gegründeten Instruktion nicht in Abrede, sondern er nahm nur in einzelnen Punkten eine veränderte Auslegung in Anspruch, wie dies z. B. noch eine an den Nachener Dompropst Gläffen gerichtete Verfügung vom 25. Dez. 1836 darlegt (Rheinwald II, 856). Später aber sprach er es ohne Rückhalt aus, daß er die Instruktion nur befolgen werde, soweit sie dem Breve gemäß sei, während er das von ihm dem Minister gegebene Versprechen durch die Behauptung zu entkräften suchte, daß er die Konvention gar nicht gekannt und nur der Versicherung des Ministers, dieselbe sei in Gemäßheit des Breve verfaßt, Glauben geschenkt habe (vgl. die Schreiben an den Grafen Stolberg vom 18. Sept. 1837).

und an den Minister v. Altenstein vom 31. Okt. dess. Jahres bei Rheinwald III, 444, 447). Wie sehr dieses Verfahren den Unwillen der Regierung erregt habe, werden wir später sehen; hier aber müssen wir noch bemerken, daß der Erzbischof in der Reaktion gegen das von der Regierung mit so großer Mühe zu Stande gebrachte Werk nicht allein stand; denn schon im Mai 1836 hatte die Aschaffenburgische Kirchenzeitung durch Mitteilung einer offenbar aus der Instruktion an die General-Vikariate geschöpften „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta“ Lärm geschlagen (Rheinwald II, 317) und der römische Stuhl hatte noch einige Monate früher in einer an den preussischen Ministerresidenten gerichteten Note die angeblich von dem verstorbenen Erzbischofe unterzeichnete Instruktion zum Gegenstande einer Beschwerde gemacht, auf welche der Minister am 15. April nur zu erwidern sich veranlaßt sah, daß eine von dem Erzbischof den Suffraganen erteilte Instruktion nur in der Einbildung oder Bosheit des Denunzianten existire, und daß, wenn die Bischöfe sich über die Ausführung des Breve verständigt hätten, es ihre Sache sei, davon dem Papste Rechenschaft zu geben *) (Rheinwald II, 321 ff.). Und eine Kommunikation nach dieser Seite hin fand wirklich statt, indem auf Veranlassung des Ministers sowohl der Erzbischof als seine Suffraganen Schreiben an den Papst richteten, deren Zweck es war, sein durch irrige Nachrichten und böshafte Zuträgereien aufgeregtes Gemüt zu beruhigen (Rheinwald II, 349 ff.). Indessen war auch dieser Schritt nicht von Erfolg, ja wir dürfen annehmen, daß gerade die Stimmung des römischen Hofes dazu beigetragen habe, den Erzbischof in jenem sich immer mehr verschärfenden Widerspruche gegen die Konvention zu befestigen.

Hatte nun schon die Frage der gemischten Ehen Anlaß zur Störung eines guten Vernehmens gegeben, so geschah dies fast noch mehr durch das Verfahren des Erzbischofs gegen die Hermesianer. Die Regierung hatte ihrerseits sich bemüht, durch die geeignete Einwirkung auf die Bonner Professoren eine dem offenkundigen Urtheile des Papstes widerstrebende Lehrweise zu hindern, und der Erzbischof seinerseits ließ im Anfang die Dinge gehen, ohne irgendwie einzugreifen. Im November 1836 aber begann eine Reihe von Maßnahmen, die selbst da, wo sie im Recht begründet waren, durch ihre Form sich anstößig und verlegend erwiesen. Zunächst galt es dem Organ der Hermesianer, der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, deren Censur vom Erzbischof unter der hier sehr bedenklichen Berufung auf das Tridentinum bei Geldbuße und Bann in Anspruch genommen wurde (Frenäus S. 123). Ein anderes Mal mußte sich eine von dem Professor Braun vorbereitete Ausgabe der bekannten Schrift von Muratori: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, eine Censur gefallen lassen, in deren Folge sie gar nicht in der Erzdiözese gedruckt werden konnte. Endlich wurden im Januar 1837 die Beichtväter der Stadt Bonn instruiert, ihren Beichtkinder zu eröffnen, daß niemand die Schriften von Hermes lesen und kein Theolog Vorlesungen hören dürfe, welche diesen Schriften gemäß seien (Rheinwald III, 442). Theils dieser Vorgang, theils die Einwendungen, welche der Erzbischof gegen die Vorlesungen einiger Hermesianer erhoben hatte, bewogen die Regierung, durch den Kurator der Universität Bonn den Versuch einer Vermittelung machen und namentlich den Erzbischof auffordern zu lassen, daß er entweder den der Hermesschen Irrtümer verdächtigen Professoren zum Zwecke ihrer Rechtfertigung persönliches Gehör gewähre, oder eine schriftliche Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit entgegennehmen oder wenigstens ihnen die Punkte bezeichnen möge, in denen er ihre Orthodoxie bezweifle, denn noch war keiner der der Irrlehre bezüchtigten Männer von ihm, wie es einer wahrhaft geistlichen Obrigkeit geziemt hätte, näher befragt und zurecht gewiesen worden, obschon er darum oft gebeten worden war. Auch dieser Versuch, ihn auf den Weg der Gerechtigkeit und Liebe zu lenken, blieb jedoch ohne Erfolg, wenn man nicht etwa als solchen

*) Die weiteren Verhandlungen zwischen dem Gesandten und der Kurie darzulegen, gehört nicht in den Kreis unserer Aufgabe; wir verweisen deshalb nur auf die Noten bei Rheinwald II, III.

eine Reihe von Thesen gelten lassen will, welche den zur Seelsorge zu approbirenden und anderen des Irrglaubens verdächtigen Priestern zur Unterschrift vorgelegt werden und, wie es scheint, den rechtgläubigen Standpunkt gegenüber den hermesianischen Irrthümern darlegen sollten (Theses neoapprobandis et aliis presbyteris . . . propositas, bei Rheinwald III, 461). Diese Urkunde war, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, schon von dem formellen Standpunkte aus von nicht geringem Interesse, insofern sie die Frage rege machte, ob es einem einzelnen Prälaten wol gestattet sei, neben der offiziellen noch eine zweite allgemeine Glaubensformel einzuführen. Sie hat aber auch noch außerdem eine große Bedeutung, indem sie offenbar die Absicht des Erzbischofs bekundete, der Statsregierung die Intercession in einer Frage, die das Schicksal der von ihr früher unter Mitwirkung der geistlichen Obrigkeit berufenen Lehrer so nahe berührte, unmöglich zu machen. Sie fordert nämlich von den Priestern das Gelöbniß des unbedingten Gehorsams in allen die Lehre und Disziplin berührenden Dingen und das Versprechen, von dem Erzbischof an niemand anders als an den Papst appelliren zu wollen, womit augenscheinlich die Einwirkung der Regierung ausgeschlossen werden sollte. Dies freilich war von dem römischen Standpunkte aus, welcher der weltlichen Gewalt keinerlei Recht in geistlichen Dingen zusteht, nur consequent. Andererseits aber ist es in dem deutschen und im französischen Statsrechte von jeher als ein Recht der Statsregierungen angesehen worden, in Fällen des Mißbrauches der Gewalt von seiten der Organe des Kirchenregimentes vermittelnd einzuschreiten, und um so weniger war es der Regierung zu verdenken, daß dieser Schritt des Erzbischofs in ihr nicht geringe Besorgniß erregte, als er gegen Ende Mai ihr bekannt wurde. Und dazu hatte sich inzwischen noch anderweite Veranlassung genug gefunden, denn in Bonn steigerte sich die Aufregung immer mehr, und nur notdürftig wurde die Ruhe äußerlich dadurch erhalten, daß die Regierung den Professoren und Lehrern beider Richtungen das Versprechen abnahm, sich bei allen Handlungen ihres Lehramts der Erwänung der Hermes'schen Schriften und der päpstlichen Bulle, sowie jeder Polemik für oder wider das Hermes'sche System zu enthalten (Rheinwald II, 442). Dazu kam das fortgesetzte, jeder Verständigung unzugängliche Verhalten des Erzbischofs gegen die Lehranstalten der Diözese. Derselbe hatte einigen Studirenden eröffnet, daß von den der Theologie Bestimmten keine anderen Vorlesungen als die des Theologen Alee und des Kanonisten Walter gehört werden dürften, und die Folge dieser Weisung war es, daß im Anfange des Sommerhalbjahres die Alumnen des Konviktoriums, als ihnen die von ihnen zu hörenden Vorlesungen bezeichnet werden sollten, gegen die Weisungen ihrer Lehrer sich ungehorsam bezeigten und schließlich bis auf wenige austraten. In ähnlicher Weise wurde das Priesterseminar in Köln gestört, indem der Erzbischof die Vorlesungen zum größten Teil untersagte und dafür in seiner eigenen Kurie durch zwei kölnische Priester den Alumnen Vorträge halten ließ, welche der Oberpräsident inhibirte, weil für die beauftragten Lehrer die Approbation der Statsregierung nicht nachgesucht worden war (Rheinwald III, 501).

Während sich so die Verhältnisse mehr und mehr verwickelten, hatte die Regierung es nicht versäumt, auf vertrautem Wege an den Prälaten mancherlei Vorstellungen und Warnungen richten zu lassen, und als sie noch zuletzt den damaligen Regierungspräsidenten zu Düsseldorf, Grafen Stolberg, mit einem Vermittelungsversuche beauftragte, zeigte sie schon durch die Wahl dieses dem Bischofe befreundeten Mannes, wie sehr sie zur Rücksichtnahme geneigt sei. In der That schien es denn auch, als ob diesmal ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten, denn der Erzbischof ließ sich zunächst, soviel die Hermesianer betraf, zu einem Abkommen geneigt finden, welches einerseits das auf die Lehrer und das Konviktorium gelegte Interdikt, sowie die Verpflichtung auf die Thesen beseitigen, andererseits aber der päpstlichen Censur über die Hermes'sche Philosophie diejenige Wirkung sichern sollte, welche sie gehabt haben würde, wenn sie nicht durch einen der Regierung nicht vorgelegten und nicht publizirten päpstlichen Erlaß, sondern durch den Index librorum prohibitorum erfolgt wäre (was bekanntlich bereits am 7. Jan. 1836 geschehen war, Rheinwald II, 1). Um vieles schwieriger war es,

über den zweiten Hauptpunkt zu einer selbst nur vorläufigen Einigung zu gelangen. Indessen öffnete sich nach langen mühsamen Verhandlungen, in denen die Unpersönlichkeit der beiderseitigen Standpunkte deutlich genug zu Tage getreten war, auch hier eine günstigere Aussicht, indem der Erzbischof in einer unter Mitwirkung des Ministerresidenten Bunsen am 16. Sept. abgehaltenen Konferenz sich bereit zeigte, dem Grafen Stolberg schriftlich zuzusichern, daß er die gemäß dem Breve und der Instruktion an das Generalvikariat im Jar 1834 festgestellte Praxis bestehen lassen und in dem dadurch festgestellten Geschäftsgange nichts ändern werde (vgl. das Protokoll bei Rheinwald III, 438). Schon am folgenden Tage erklärte er aber, daß er so viel als möglich das Breve und die Instruktion befolgen, wo aber beide nicht zu vereinigen seien, sich nach dem Breve richten werde. Zugleich lehnte er jede weitere mündliche oder schriftliche Besprechung über diesen Gegenstand ab, weil er von der gegebenen Erklärung nicht abgehen könne, und sich nicht in den Fall setzen wolle, auf seinem Totenbette widerrufen zu müssen, wie dies schon im November des Jares 1836 der triersche Bischof von Hommer getan hatte (Rheinwald II, 358). Nachdem in dieser Weise die Verhandlungen sich zerschlagen hatten, machte der Minister am 24. Okt. einen letzten Versuch in einem ernstlichen Schreiben, welches den Erzbischof an das von ihm gegebene Versprechen mante, ihm die Unvereinbarkeit seines Standpunktes mit den Landesgesetzen und dem Staatsinteresse darlegte, und schließlich auf die Resignation als das Mittel, den beschlossenen Repressivmaßregeln zu entgehen, hindeutete (Rheinwald III, 446). Aber auch auf diese letzte Eröffnung erwiderte der Prälat abweisend, indem er zunächst geltend machte, die Hermessche Angelegenheit sei rein kirchlich. In Beziehung auf die Kontroverse wegen der gemischten Ehen widerholte er, unter Bezugnahme auf die Pflicht des bischöflichen Amtes, seine Erklärung vom 17. Sept., mit der Behauptung, in dem vor seiner Wahl von ihm gegebenen Versprechen sei von der Instruktion an die Generalvikariate gar nicht die Rede gewesen. Endlich nahm er für sich die Gewissensfreiheit in Anspruch und verwarte sich gegen die Verletzung der Rechte der katholischen Kirche und die Beschränkung der freien Ausübung der katholischen Kirchengewalt, indem er, unter Ablehnung der ihm zugemuteten Amtsniederlegung, in weltlichen Dingen Gehorsam gelobte (Rheinwald III, 447).

Runmehr näherten die Dinge sich rasch ihrem Ende. Der Prälat wurde am 20. Nov. nach Minden abgeführt und ein Publikandum der Minister der geistlichen Angelegenheiten, der Justiz und des Innern legte die Gründe dieser Maßregel dar und verbot zugleich unter Androhung von Strafen den Geschäftsverkehr zwischen dem Erzbischof und den Angehörigen der Diözese (Rheinwald III, 447). Demnächst publizierte die Regierung am 25. Nov. eine urkundliche Darlegung des Sachverhältnisses (Rheinwald III, 379), während nur wenige Tage später der Papst in einer feierlichen Allokution seinen Schmerz über die der Kirche ange-tane Unbill bekundete (Rheinwald III, 5). Daneben erschien von seiten des römischen Hofes eine Statsschrift, welche die „Darlegung“ widerlegen sollte und mit Geschick die wunden Stellen in dem Versaren der Regierung andeutete. Das Volk selbst blieb — obschon es an Versuchen zur Aufregung nicht fehlte — dennoch im ganzen ruhig, denn noch war es nicht gelungen, die Massen so zu fanatisiren, wie dies später und zwar gerade mit Hilfe der von uns geschilderten Ereignisse geschehen ist. Desto lebhafter war der Kampf im Gebiete der Litteratur, und in mehr als zweihundert größeren und kleineren Schriften wurde die große und schwere Frage, wo das Recht liege, vom Standpunkte bald des kanonischen Rechts, das jeden Frieden mit dem State, der nicht eine Unterwerfung desselben ist, ausschließt, bald des abstrakten Jus circa sacra und der Polizei behandelt. Die Einen (voran der Altmeister der Romantik, Görres, im „Athanasius“, Regensburg 1838) umgaben den Prälaten mit der Glorie des Märtyrertums, und gerade entgegengesetzt züchtigten andere ihn und seinen Kaplan Michelis als die Erzfeinde und Verderber des gemeinen Wesens. Der letztere, ein unbedeutender junger Priester, hatte einige Jesuiten in der Erzdiözese habitiren wollen (Rheinwald III, 464), und es war darüber ein großer Schreck, der wesentlich auch dazu

beitrag, einem Teile der Gegenschriften, besonders von evangelischer Seite, jene unfruchtbare Richtung zu geben, die, anstatt gründlich die Tatsachen zu prüfen und mit dem Rechte zu vergleichen, vielmehr alles getan zu haben glaubt, wenn sie dem Gegner die Stichworte Jesuitismus und Ultramontanismus entgegenwirft. Wir nun unsererseits hoffen, im Verlaufe dieses Artikels bewiesen zu haben, daß wir diesen Standpunkt nicht teilen. Andererseits aber dürfen wir auch nicht in umfassende rechtliche und politische Erörterungen eingehen, für die es hier an Raum gebricht. Wir begnügen uns also mit den folgenden Bemerkungen, indem wir, soviel die persönliche Seite der Frage anlangt, lediglich auf die vorstehende Darstellung verweisen.

Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegführung des Erzbischofs griff, vollzog sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nötig hielt, und es war dies nichts neues und unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand gibt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem State in Anspruch, und wenn sie dabei dem State in weltlichen Dingen untertänig zu sein versichert, so tut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des States anfängt. Wenn nun dagegen der Stat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des States und der Kirche in Konflikt kommen, so kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter gibt, nur die äußere Macht des States einschreiten und es kann hier auch zu einer tätlichen Hinderung staatsfeindlichen Gebarens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Bittern und mit dem ungetrübtesten Bewußtsein des eigenen Rechtes, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Notwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles vorhanden, was die Verührung mit dem Prälaten unfeindlich machte, ja es war augenscheinlich, daß auf ein friedliches Auskommen mit ihm nicht gehofft werden dürfe. Hinwiderum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischof den Bruch der von ihm vor seiner Erwählung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, daß derselbe jenes Versprechen ohne Rückhalt und mit voller Kenntniß des Sachverhaltes gegeben habe, und daß seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sei, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, während der Gegenstand der Zusage, die Konvention über die Ausführung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deshalb gerügt wurde, weil die Bulle *Dum acerbissimas*, auf welche dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publizirt worden sei, so konnte wol der Zweifel entgegengehalten werden, ob auch dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schonenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Statsgesetze in Widerspruch gesetzt haben würde. Zu der römischen Kirche das rechte Verhältnis zu finden, ist zumal da, wo neben ihr die evangelische Kirche mit gleichem Rechte besteht, eine der schwersten Aufgaben, die Gott an die Lenker der Staten gestellt hat. Wenn wir aber z. B. in der Instruktion, welche der Minister dem Kurator der Universität Bonn zum Zwecke einer oben auch erwänten Unterhandlung erteilte, lesen, daß das preussische Statsrecht wesentlich auf der Einheit der höchsten Gewalt beruhe, und auf dem äußeren Gebiete des freien menschlichen Handelns allein der König die oberste Quelle auch des geistlichen, d. i. des kirchlichen Rechtes sei, so daß der geistliche Obere nur mit seinem Vorwissen und seiner Zulassung das kirchliche Leben durch Gebot und Satzungen bestimmen könne (Rheinwald III, 509), so mochte dies zwar der Lehre der Schule entsprechen, eine rechte und gerechte Grenzbestimmung aber konnte darin schwerlich gefunden werden.

In der That dürften sonach an die Wegführung des Erzbischofs wol schwere Besorgnisse geknüpft werden. Diese sind denn auch reichlich in Erfüllung gegangen, denn zunächst war dies die Folge, daß jener oft nahezu an den Wankstreichende Fanatismus gegen die protestantische Regierung und die evangelische Kirche hervorgerufen wurde, welcher jetzt zuweilen von katholischen Schriftstellern als ein erfreuliches Zeichen des sich hebenden kirchlichen Lebens gepriesen wird, während er doch nur ein sündhaftes Vergessen der Gebote der Religion und Sitte war. Ferner aber, und dies war das Bedenklichere, vermochte die Regierung nicht, die eingenommene Position zu behaupten *); indem sie also zurückzugehen genötigt war, stärkte sie die Reaktion der triumphirenden Kirche und gab dadurch Veranlassung, daß eine Gestaltung, die zu ihrer Entwicklung noch gar manche Zeit gebraucht hätte, so gezeitigt worden ist, daß sie schon nach Ablauf eines Jahrzehnts der Kirche als eine willkommene Frucht zufallen konnte. Der kölnische Handel bezeichnet sonach eine wichtige Phase in der Geschichte des Verhältnisses zwischen Stat und Kirche. Der alte Begriff des *jus circa sacra* ist in ihm nicht bloß in Preußen wankend geworden; der Stat hat seitdem auf viele wichtige Rechte über die Kirche verzichtet und sich nur das Recht der Repressivmaßregeln vorbehalten, dessen Bewahrung erst noch zu erwarten steht.

Nachdem der Erzbischof nach Minden abgeführt worden, wählte das Kapitel unter Berufung auf die hier entscheidende Stelle des kanonischen Rechts einen Verweser (*vicarius capitularis*) zur Verwaltung der Diözese, und es entstand dadurch noch eine Incidentverhandlung von Interesse, indem der Papst in dem Breve *Ad acerbissimum* vom 26. Dez. diesen Schritt zum höchsten mißbilligte (vgl. die Schrift: *Das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in seinem Rechte*, Köln 1838). Seitdem wurde also das Regiment durch den Generalvikar des Erzbischofs fortgeführt, während der letztere still und nach seiner asketischen Weise fromm in Minden und seit 1839 in Münster lebte, wohin sich zu wenden ihm verstattet worden war. Inzwischen war einer der hauptsächlichsten Streitpunkte beseitigt worden, indem eine Kabinettsordre vom 28. Januar 1838 (z. B. bei Müller, *Lexikon des Kirchenrechts*) erklärt hatte, daß es den Geistlichen nur untersagt sei, sich ein förmliches Versprechen über die Erziehung der Kinder in der katholischen Religion geben zu lassen, dagegen seien ihnen beschiedene Erkundigungen nicht verboten, und wenn sie die katholische Trauung nicht vornehmen zu dürfen glaubten, habe zwischen ihnen und den katholischen Brauttheilen mit Ausschluß alles Verfahrens bei den Staatsbehörden lediglich der Diözesanbischof zu entscheiden. In gleicher Weise war auch der zweite Streitpunkt beseitigt, da die meisten Hermesianer sich dem Ausspruche des Papstes unterwarfen, andere wenigstens eine polemische Stellung nicht behaupteten. Endlich hatte Friedrich Wilhelm IV. **) im November des Jahres 1841 den Erzbischof in einem eigenhändigen Schreiben über den Vorwurf, an politisch-revolutionären Umtrieben teilgenommen zu haben, beruhigt; auch waren schon vorher in betreff des Verkehrs mit dem Papste und des Placets der bischöflichen Verfügungen Anordnungen getroffen worden, welche deutlich den edlen Willen, Gerechtigkeit zu üben, bekundeten. Dagegen wurde eine Rehabilitation des Erzbischofs nicht gewärt, vielmehr vereinigte man sich, wie verlautet, unter bayerischer Vermittelung dahin, daß der Erzbischof den Bischof von Speier, v. Geißel, als *Koadjutor* mit dem Recht der Nachfolge annahm und ihn durch einen Hirtenbrief einführte. Seitdem trat derselbe nur noch als Schriftsteller hervor, indem er im Jahre 1843 ältere Predigten und eine Schrift „*Ueber den Frieden unter der Kirche*“

*) Über die statlichen Vorkommnisse von damals finden sich bei Mejer a. a. O. Nachrichten.

**) Über die ersten Schritte des Königs und die durch Graf Brühl geführten Verhandlungen vgl. Bunsen a. a. O. 2, 130 ff.; Friedberg, *Grenze zwischen Staat und Kirche*, 1, 348 ff.; Mejer a. a. O. S. 194 ff. Zum Ganzen vgl. H. Schmid, *Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands* S. 413 ff.

und den Staaten“ erscheinen ließ, die den Standpunkt der Abhandlung von 1817 über die Religionsfreiheit, obschon one allen Anspruch auf wissenschaftliche Haltung, schärfer ausprägt und weiter ausführt und wegen einiger zelotischer Äußerungen gegen die evangelische Kirche bereits erwähnt worden ist. Im Jahre 1844 ging er (zum dritten Mal) nach Rom und soll von dort schnell abgereist sein, um der ihm zugebachten Kardinalswürde zu entgehen. Im Jahre 1845 endlich (19. Okt.) gestorben, und der Papst hat ihm in feierlicher Ansprache nachgerühmt, daß er durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden sei. Die vorstehende, mit dem redlichen Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit verfaßte Darlegung wird unsere Leser in den Stand setzen, dieses Urtheil zu prüfen. (Mejer) Richter †.

Drusen, ein durch erfolgreiches Streben nach politischer Unabhängigkeit bemerkenswerthes, in der neueren Geschichte des osmanischen States viel genanntes tapferes Bergvolk, welches mit den sogenannten Maroniten gemeinschaftlich den Libanon bevölkert, zugleich aber auch eine merkwürdige, dem Islam entsprossene, ihm jedoch innerlich ganz entfremdete religiöse Gemeinschaft bildet. Über Ursprung und Abstammung dieser immerhin ungewöhnlichen ethnographischen und religionsgeschichtlichen Erscheinung schwanken die Ansichten, eben deshalb, weil die zwei verschiedenen, dabei in Frage kommenden Momente meistens nicht gehörig geschieden werden. Am meisten hat natürlich die Meinung für sich, daß der Kern der heutigen Drusen, welche am Libanon und in dessen nächster Umgebung wohnen, ebenso wie die mit ihnen in bunter Mischung angetroffenen Maroniten wirkliche Nachkommen der alten Syrer sind, wobei zeitweise Verbindung mit einzelnen Gliedern fremder Völker, besonders aber wol arabischer Stämme nicht auszuschließen sein wird. Denn gerade Bergbewoner behaupten ihre ursprünglichen Wohnsitze am leichtesten und längsten. Obwol sich Kreuziarer in dieser Gegend ansiedelten, ist doch die Behauptung, daß die Drusen Nachkommen der französischen Kolonie eines Grafen Dreux seien, rein aus der Luft gegriffen. Das Gebiet des Drusenvolkes wird zum osmanischen Paschalik von Akka gerechnet, umfaßt das äußere Westgehänge des Libanon, sowie fast den ganzen Antilibanon und erstreckt sich in der Richtung von N. nach S. von Beirut bis Sur (bis zum alten Tyrus) und in der Richtung von W. nach O. vom mittelländischen Meere bis Damaskus. Die Residenz des politischen Oberhauptes, des Großemirs, ist zu Deir el Kammar (Kloster des Mondes) in der Provinz Schuf, das geistliche dagegen, der Scheikh der in die drusische Lehre Eingeweihten (Scheikh el Okfal oder el Okul), wont nicht in demselben Orte, kommt aber häufig dorthin. Im Hauran (dem Auranitis der griechischen Schriftsteller), östlich von Palästina, vermehren sich die Drusen in neuerer Zeit sehr beträchtlich; auch um Safed, im eigentlichen Palästina, wohnen dergleichen. In Agypten, wo der drusische Religionsglaube zuerst hervortrat, soll es, z. B. in der Umgebung von Kairo, noch jetzt dergleichen geben, aber sie halten sich in tiefster Verborgenheit, weil sie hier nur als verhasste Sekte erscheinen und der weltliche Arm sie leicht erreichen könnte. Am Libanon sind sie eben nicht als Religionspartei, sondern als eine energische, freiheitsliebende Völkerschaft gebildet, obwol man recht gut weiß, daß sie nur Scheinmoslimen sind. In einem ihrer Lehrbücher wird daher auf die Frage: „Was sagen wir von Muhammed?“ entschieden erklärt: „Er ist ein Satan und Hurenson“, während ein anderes die Frage: „Was ist's mit dem Evangelium, welches bei den Christen ist, und was sagen wir davon?“ dahin beantwortet: „Das Evangelium ist war“ u. s. w.

Die theologische Encyclopädie nimmt natürlich nur darum und nur insoweit ein Interesse an den Drusen, als sie eine eigene Religionspartei ausmachen, obenein in wunderlicher Durchkreuzung mit Christen zusammenwonen und durch vielfachen, zeitweise selbst innigen Verkehr denselben nahe treten. Denn obwol sie dem äußeren Bekenntnisse nach sich als Moslimen darstellen und deshalb auch von anderen, welche nicht wissen, daß sie ihrem Glauben nach Drusen sind, dafür gehalten werden müssen, sind sie im Herzen doch gegen das Christentum,

wenn auch nicht gerade freundlich, wenigstens viel weniger feindlich gesinnt, als gegen den Islam, von welchem sie, obgleich als ein hässlicher Auswuchs, ausgegangen sind. Schon dieser Umstand sichert ihnen die besondere Aufmerksamkeit der europäischen Christenheit, zumal wenn man bedenkt, daß noch in unserer hochgebildeten Zeit auf der anderen Halbkugel unserer Erde durch die Normonen dem christlichen Namen eine ähnliche Schmach wie seit dem 11. Jahrhundert dem Islam durch die Drusen angetan wird. Auch der Geistesprozess, welcher sich in der Entwicklung des drusischen Dogmas und seiner inneren Bewegung kundgibt, ist ein recht warnendes Beispiel dafür, daß ein an sich richtiger Gedanke, wenn er einmal auf einen abschüssigen Abweg sich verlaufen hat und dabei bis zur äußersten Konsequenz ausgesponnen wird, zuletzt geradezu in Albernheit und Unsinn umschlägt. Erwägt man nun noch, daß hier ein furchtbarer, frevelhaft genährter Irrtum schon mehr als acht Jahrhunderte seine Opfer gefunden hat und immer noch findet, daß er gerade unter dem nüchternsten, mächtigsten, ausdauerndsten und gastfreiesten Kriegervolke an sich kettet, daß er hingegen von seinen Opfern mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit festgehalten wird, welche einer besseren Sache würdig wäre, auch durch eine zahlreiche und eigentümliche Literatur, welche zwar fremden Blicken verborgen gehalten wird und nur durch zufällige Umstände in europäisch-christliche Hände gefallen ist, entwickelt, begründet und gegen äußere und innere Feinde lebhaft verteidigt wird, so begreift sich leicht, wie fast jeder, der Palästinas und Syriens Boden betritt, das geheimnisvolle Dunkel, in welches die Drusenreligion sich bis jetzt noch immer zu hüllen vermocht hat, vollends zu zerstreuen bemüht ist, in der Regel freilich ohne allen Erfolg. Denn die Mitglieder dieses Geheimbundes haben ihre bestimmten Erkennungszeichen, welche zwar jetzt zum Teil aus ihren Schriften zu entnehmen, denen aber, welche jene Gegenden besuchen, gewöhnlich unbekannt sind, so daß sogar ein J. L. Burckhardt, als er von einem Drusen in dieser Beziehung ausgeforscht wurde, den Zweck der an ihn gerichteten Fragen nicht ante (*Travels in Syria*, p. 305, in der deutschen Übers. S. 474). Darum erklärt sogar Ph. Wolff (*Reise in das gelobte Land*, S. 232), welcher in einer guten Monographie (*Die Drusen und ihre Vorläufer*, Leipz. 1845, 8^o) seine Vertrautheit mit dem fraglichen Gegenstande kund getan hat: „Über die Religion der Drusen habe ich weder in Hasbeia, einem Hauptstamme der Drusen, noch sonst auf dem Libanon etwas näheres oder noch nichtbekanntes erfahren können; denn die Drusen sind in Hinsicht ihrer Religion höchst zurückhaltend; wenn man aber Christen oder Muhammedaner nach der Religion der Drusen fragt, erhält man nie eine andere Antwort als die, daß die Drusen gar keine Religion haben“. Die Erkennungszeichen scheinen in der jüngsten Zeit onehin eine Abänderung erfahren zu haben. Die meisten Angaben der Reisebeschreiber also, sobald sie über das jedermann in die Augen Fällige hinausgehen, sind mit größter Vorsicht aufzunehmen, da sie sich nicht selten nur den Schein des Mehrwissens geben, vielleicht auch selber Getäuschte sind. Die neuesten beachtungswertesten Versuche sind: Churchill, *Mount Lebanon: a Ten Years' residence from 1842 to 1852; describing the manners, customs and religion of the inhabitants; with a full and correct account of the Druse religion and containing historical records of the Mountain Tribes* (Lond. 1853, 3 Vols. 8^o), und G. W. Chasseaud, *The Druses of the Lebanon, their manners, customs and history* (Lond. 1854). Von den Berichten früherer Reisenden sind Carsten Niebuhr (*Reisebeschreibung v. Arabien*, 2. Thl., S. 428 fg.), Volney (*Voyage en Syrie etc.*, T. II, p. 37 sq.), J. L. Burckhardt (*Travels in Syria and the holy Land*, p. 193 sq., deutsche Übersetzung, besorgt v. Gesenius, S. 317 fg. und Anmerk. S. 523 ff.), Robinson (*Palästina und die südlich angrenzenden Länder*, 3 Bd., S. 752 fg.) und die anonyme Schrift: *Die heutigen Syrier oder gesellschaftliche und politische Zustände der Eingeborenen in Damaskus, Aleppo und im Drusengebirge* (Stuttg. u. Tüb. 1845) vorzüglich empfehlenswert. In allerneuester Zeit ist hier und da bei wolmeinenden Menschenfreunden, in christlich gesinnten Gemütern, bei redlichen Aposteln europäischer Civilisation, aber auch bei kurzsichtigen Politikern und unkundigen Stimmführern aller Art die

den Drusen schmeichelhafte Ansicht aufgetaucht und des Breiteren ausgeführt, sie möchten nebst den Maroniten in dem bald zu verhoffenden Erneuerungsprozeß des Orients, insbesondere des moslimischen, und noch spezieller im türkischen Reiche ein bedeutendes, die geistig verkommene und sittlich verderbte Masse woltätig durchbringendes Ferment bilden. Inwieweit diese kühne Erwartung war und berechtigt genannt werden könne, wird sich für den ruhigen und besonnenen Beurteiler aus folgender Darstellung sehr leicht ergeben. Erfüllte sie sich wirklich, was nicht besonders wahrscheinlich ist, so geschähe es eben nicht durch den Glau= ben der Drusen, sondern trotz desselben, weil Gottes Wege oft wunder= bar sind und „sein ist, der da irret und der da verführet“.

Schon der Name Drusen (eigentlich Durus) war seinem Ursprunge nach vielen nicht klar und wurde daher sehr verschieden abgeleitet. Er kommt unstreitig von Muhammed ben Ismael Darasi her, welcher zuerst öffentlich zu behaupten wagte, in dem fatimidischen Kalifen Hakim Djamrillah sei die Gottheit in sichtbarer Gestalt erschienen. Nach den Religionsbüchern der Partei selbst kann dieser Mann zwar sonst keine große und lange Wirksamkeit gehabt haben, und trat sehr bald in den Hintergrund gegen Hamsa, den eigentlichen Schöpfer und Begründer des Glaubenssystems. Aber insofern seine Redheit den Hauptsatz der Partei öffentlich aufstellte und verteidigte, konnte von ihm ihr auch der Name werden. In offenbar gezwungener Weise wird der Name von den drusischen Schriftstellern selbst vom arabischen Verbum darisa (mit So) abgeleitet, daß er „in Besitz (des Glaubens) Gesezte“ bedeute, oder sind diesem Worte Bedeutungen zugeschrieben, die es sonst nicht hat (ausgehen, sich unterwerfen): „weil sie ausgegangen sind aus allen Völkern und sich unterworfen haben den Gesezen unseres Herrn“ (nämlich des Hamsa oder des Hakim), oder es gleichbedeutend genommen mit darasa (mit Sin), so daß Druse derjenige hieße, „welcher die Bücher Hamsas liest, wie es Pflicht ist“. Gewöhnlich nennen sich die Drusen Einheitsbekenner, Unitarier (Muwahhidun), und ihre Lehre das Einheitsbekenntnis (Taubid), womit allerdings auf den Grundgedanken ihres Systems, an welchen ihre kolossale Verirrung anknüpft, hingewiesen ist.

Das Drusentum wird zwar erst im Jare 407 oder 408 der Hidschret (1016 bis 17 nach Chr. Geb.) bemerkt und erst allmählich wichtig, weshalb der arabische Schriftsteller Schahraštani in seinem Buche über die Religionsparteien und Philosophenschulen nichts davon erwähnt, hat aber offenbar seine letzte Wurzel in der Lehre der Sekte Watinija (d. i. die Innerer), einer Gruppe von Isma'ilija (Ismailiten), welche zu der großen und mannigfaltig zersplitterten Abteilung der Schia' (Schiiten, Gegensatz zu Sunna, Sunniten) und zwar den Ultras darunter gehören. Die Watinija behaupteten, „daß jedes Außere ein Inneres und jede Koranstelle einen inneren allegorischen Sinn habe“; mit Hilfe dieses Grundsatzes ließ sich natürlich aus der koranischen Lehre alles mögliche herleiten und darin finden. Wie alle Schiiten hingen auch alle Isma'ilija vorzüglich dem Ali an, dessen Nachkommen das Imamat (die erste und höchste Stelle des Muhammedanismus) nicht entzogen werden dürfe, und unterschieden sich von andern Schiiten darin, worauf auch ihre Bezeichnung hinweist, daß sie Isma'il nach seinem Vater Dschafar Badi' als rechtmäßigen Imam ansahen. Wenn die Karmaten als diejenige Sekte angegeben werden, aus welcher die Drusen zunächst abstammen, so ist das ganz richtig; denn mit diesem Namen wird eben nur eine spätere Nüancirung in der Lehre der viel früher vorhandenen Watinija (oder Wateniten) bezeichnet (seit 264 der Hidschret). Diese Karmaten (Karamita) trieben nicht nur das Allegorisiren auf die Spitze, sondern mißbrauchten auch Philosophie und Spekulation, um die Grundsätze von Gerechtigkeit und Ordnung und die Annahme jeder Offenbarung und göttlichen Autorität zu untergraben und zu erschüttern, lehrten den entschiedensten Atheismus und absolutesten Materialismus, behandelten diese Dinge aber für die Mehrzahl ihrer Glieder als Geheimlehre, indem sie nach Verschiedenheit der Fähigkeit, der Vorbildung, des Temperaments

u. s. w. Stufen der Erkenntnis unterschieden (daher neun Grade der Einweihung) und überhaupt mit größter Schlaueit verfahren, one in der Wahl der Mittel irgend bedenklich zu sein.

Überboten wurden die Karmaten insofern noch durch die Drusen, als die letzteren gerade in einem höchst launischen, grausamen, ja wanwitzigen Tyrannen, nämlich dem sechsten Kalifen der Fatimiden (dem dritten derselben in Ägypten), die Gottheit persönlich erschienen glaubten. Dieser Kalif nahm bei seiner Thronbesteigung den Ehrennamen Hakim biamrillahî (der durch Gottes Befehl Richtende) an, regierte von 386—411 der Hidschret, hatte viel mit inneren Unruhen zu kämpfen und kam zuletzt durch Meuchelmord um, nachdem er sich durch seine unsinnige Handlungsweise nicht nur die Gemüther seiner Untertanen entfremdet, sondern auch ein Gegenstand allgemeiner Furcht und zugleich der Verspottung geworden war. (Eine zeitlang ließ er Tag und Nacht im Palaste Licht brennen, dann wider ganz und gar keines anzünden; er verfaß selbst oft die gemeinsten Polizeifunktionen.) Beim Tode seines Vaters, des Kalifen Asis billah, war er noch sehr jung (nicht ganz 11 $\frac{1}{2}$ Jar alt); aber sehr bald entledigte er sich der Männer, deren Obhut sein Vater ihn anvertraut hatte. Ein beständiger Wechsel der obersten Beamten war während seiner 25jährigen Regierung an der Tagesordnung und brachte in die Verwaltung Unsicherheit und Inkonsequenz, in welcher Hakim freilich selbst eine große Stärke besaß, so daß seine Verordnungen sich nicht selten durchkreuzten und eine die andere aufhob in rascher Nacheinanderfolge. Die schiitische Tendenz desselben zeigte sich in vielen seiner Handlungen. So ließ er im Jare 391 der Hidschret einen Mann aus Syrien enthaupten, weil er Ali zu kennen leugnete. Auch im Jare 393 bewies er bei verschiedenen Veranlassungen seinen Eifer für den Islam überhaupt und für Ali insbesondere, fing auch an, die Christen und Juden, welche bisher zum teil sehr einflußreiche Stellen bekleidet hatten, zu verfolgen und in raffinirtester Weise zu quälen und zu necken. Allmählich schritt er darin immer weiter; so nötigte er sie, Unterscheidungszeichen zu tragen (die Christen blaue, die Juden schwarze Kleider und beide schwarze Mützen; die Christen Kreuze, 1 $\frac{1}{2}$ Ellen lang und 5 Pfund schwer, die Juden schwere hölzerne Knäuel als Symbole eines Kalbskopfes u. s. w.). Christliche Kirchen, z. B. die Auferstehungskirche zu Jerusalem, und die Synagogen der Juden wurden zerstört, das Glockengeläute der Christen verboten u. dgl. mehr. Bis zum Jare 405 der Hidschret sollen auf seinen Befehl mehr als 30,000 Kirchen und Klöster in Ägypten und Syrien zu Grunde gerichtet sein. Der Hinrichtungen geschahen viele. Dabei wurden Vorkehrungen getroffen, durch eigens dazu veranstaltete Vorträge die Menge zur religiösen Ansicht des Herrschers, zur hutenitischen Geheimlehre, hinzuleiten und in sie einzuweihen. Dazwischen (im Jare 400 der Hidschret) entsagte Hakim widerum feierlich den Gebräuchen der Schiiten, und schien der in Ägypten beliebten sunnitischen Richtung sich zuzuneigen. Dieser scheinbare Umschwung war jedoch von kurzer Dauer, lehrte aber noch einmal (im Jare 403 der Hidschret) wider, natürlich nur als politische Maßregel zu momentaner Beschwichtigung der schwierig gewordenen Gemüther. Vom Jare 404 ab dagegen bis zu seinem Tode zeigte er seine feindliche Gesinnung gegen die Sunniten. Die ausschweifende Lebensart der ägyptischen Frauen benutzte er als Vorwand, um ihnen das Ausgehen bei Tag und Nacht, das Heraussehen aus Thür und Fenster zu verbieten, so daß viele, für die niemand sorgte, aus Mangel an Nahrung und Kleidung in den Häusern umkamen. Diese Maßregel steigerte aber die allgemeine Unzufriedenheit und wurde in ihren letzten Folgen für ihn verhängnisvoll; sie führte zu einer Verschwörung seiner Schwester mit einem hochgestellten Beamten, Jussuf Seif eddaula ben Dawwas, welcher den verhassten Kalifen auf einem seiner nächtlichen Spazierritte durch gedungene Mörder beseitigen ließ.

Von den Drusen wird das Jar 408 (nach anderer Angabe 407) der Hidschret als dasjenige hingestellt, wo Hakims Gottheit sich offenbart habe; darum heißt es in einem drusischen Katechismus (s. Eichhorn's Repert., 12. Th.,

S. 156 fg.): „Frage. Wie und wann war unser Herr, Hakim, sichtbar? Antwort. Er war es im Jare 400 der Flucht Muhammeds. Fr. Und wie war er sichtbar? Antw. Er war sichtbar und sagte, er sei aus dem Geschlechte Muhammeds, um seine Gottheit zu verbergen. Fr. Und warum verberg er seine Gottheit? Antw. Weil sein Vorübergehen nur kurz und diejenigen, welche ihn liebten, nicht zahlreich waren. Fr. Und wann erschien er und zeigte seine Gottheit? Antw. Nach dem Jare 408. Fr. Und wie viele Jare blieb die Gottheit in Sichtbarkeit? Antw. Das achte Jare ganz und er verberg sich im neunten Jare, weil es war das Jare der Trübsal und Vergeltung“. Ein Missionär (ein Dax) der batenitischen Sekte, Muhammed ben Ismael Darasi, in drusischen Schriften Reschtekün genannt, der Angabe nach von Geburt ein Perser, kam nach Agypten, trat in Hakims Dienste und wurde von diesem sehr ausgezeichnet, wogegen er das Volk aufforderte, den Kalifen als Gott, den Welterschöpfer, anzuerkennen, und in einem Buche den Beweis dafür zu liefern suchte. Als er aber dies zu Kairo in der Moschee vorlas, wandte sich das Volk voller Entrüstung gegen ihn, so daß er sich mit Mühe flüchtete (nach einer, aber, wie es scheint, unrichtigen Angabe tötete ihn sogar ein Türke), ein drei Tage dauernder Tumult entstand und viele von seiner Partei umkamen. Der Kalif wagte nicht, ihm offen zu helfen, sondern hieß ihn nach Syrien entweichen, damit er dort im Gebirge, unter einer ungebildeteren und leichter verführbaren Bevölkerung, seine Lehre verbreite. Dies tat Darasi daher im Tale Teim allah, westlich von Damaskus und im Gebiete von Paneas. Durch Verteilung von Geld begegnete er dem entgegnetretenden Zweifel, wobei er der Genußsucht und Leidenschaft schmeichelte, indem er Wein trinken und Unzucht erlaubte und seinen Anhängern den Besitz derer zusicherte, welche ihren Glauben nicht annehmen würden. Das Dogma der Seelenwanderung war ein Haupthebel seiner Theologie; denn die Seele Adams sollte in Ali ben Abu Taleb, dessen Seele wider in Hakims Vorfahren und nun in Hakim selbst widergekommen sein. Nach drusischen Nachrichten kam Darasi mit mehreren Anhängern im Jare 410 der Hibschret um; andere Mitteilungen lassen ihn jedoch noch im Jare 411 gegen die Türken kämpfen. Er scheint in einer Schlacht von den Türken getötet zu sein.

Nach einem zweiten verunglückten Versuche, die göttliche Verehrung Hakims durchzusetzen, welchen ein gewisser Hasan ben Farbara Fergani, mit dem Beinamen Akham, mit großer Reicheit unternommen hatte (seine Begleitung wurde dabei erschlagen, er selbst mußte sich flüchten), verfolgte endlich diesen Plan ein gewandter Mann, welcher wahrscheinlich schon bisher die geheime Triebfeder der ganzen Bewegung gewesen und sich klüglich bisher nur im Hintergrunde gehalten hatte und welcher daher mit Recht von den Drusen noch jetzt als Stifter ihrer religiösen Gemeinschaft betrachtet wird, der Filzfabrikant Hamza ben Ali ben Ahmed, mit dem Beinamen Habi (der Leiter). Er war von persischer Abkunft, kam nach Agypten, nahm seinen Aufenthalt außerhalb Kairo bei der Moschee Bir und warb allmählich und in vorsichtigster Weise Anhänger, von welchen er auch mehrere auf Mission in Syrien und Agypten aussendete. Offen zu predigen begann er erst im Jare 408 der Hibschret, nachdem er schon länger (etwa 3 Jare) in Agypten sich aufgehalten hatte. Zu seinen Proselyten hatte auch der noch junge Reschtekün Darasi gehört; es wäre möglich, daß er durch diesen die öffentliche Meinung habe erforschen wollen und ihn deshalb zu seinem frechen Verfahren vielleicht veranlaßt hätte, aber wahrscheinlicher beabsichtigte der Schüler, dem Meister zuvorzukommen und den zu verhoffenden Vorteil sich zuzuwenden. Wenigstens beschuldigt ihn Hamza des Hochmutes und der Anmaßung, sich des Dienstes der Offenbarung zu bemächtigen; er tadelt es, daß er sich über ihn erhoben, indem er sich Schwert des Glaubens und Herr der Anhänger des Leiters genannt, und sich selbst für den Imam erklärt habe (er belegt ihn mit Schimpfnamen, wie Kalb, Schwein, Satan). Natürlich fand zwischen Hamza und dem Kalifen eine innige Beziehung statt, und die waren Absichten des letzteren enthüllten sich immer mehr. Das Gebet, welches er sonst an festlichen Tagen in der Moschee zu halten gewont war, hielt er nicht mehr, die Wallfahrt nach

Mekka hinderte er unter nichtigem Vorwande, und schickte kein Geschenk mehr zum Schmut der Kaaba. Während die Sekte der Darasiten (Drusen) unter seinem Schutze und durch seine offenkundige Begünstigung sich bildete und immer größeren Anhang gewann, wuchs auch die Entrüstung der echten Moslimen, so daß es zu einem Zusammenstoß der feindlichen Elemente in kurzem kommen mußte. Als daher im Jahre 411 der Hidschret ein Haufe von Hamsas Genossen, darunter namentlich Verdhat, in eine Moschee eindrang und den Rabhi aufforderte, Hakims Gottheit anzuerkennen, wurde der Sprecher getötet und außerdem manche andere. Der Kalif ließ zwar die Täter ergreifen und hinrichten, dagegen wurde Hamsas Wohnung von Männern der Gegenpartei angegriffen, ausgeplündert und zerstört, auch die darin befindlichen Personen ermordet; Hamsa selbst entkam ins Chalifenschloß und wurde von Hakim verborgen, welcher der ungestümen Forderung der Gegner, ihn auszuliefern, mit der Unwarheit auswich, daß er ihn habe hinrichten lassen. Der gewandte Sachwalter des Drusentums hat freilich dieses Ereignis ganz zu seinen Gunsten dargestellt und benutzte es sogar als Beweis für seine göttliche Sendung. Seit dem Jahre 408 der Hidschret suchte der Kalif sich auch den Schein zu geben, daß er das Verborgene wisse, und zu dem Ende durch ein sehr weit getriebenes Spionirsystem die Geheimnisse der Leute zu erforschen, gab vor, daß er mit Gott in einem besonderen Verkehr stehe, verlangte auch, daß jedermann bei Nennung seines Namens im öffentlichen Gebete in der Moschee sich erhebe. Die blinde Menge fing an, ersteres zu glauben und das zweite zu tun, ja sein Verlangen wol noch zu überbieten, so daß sich viele aus Eigennutz oder Schwachsinngigkeit bei der Nennung seines Namens niederwarfen und ihm auch außerhalb der Moschee dieselbe Ehrenbezeugung erwiesen, indem sie riefen: „O des Einzigen, des Einen! o du, der du Leben und Tod verleihst!“ Solche frevelhafte Reden ließ er nicht nur zu, sondern nahm sie wolgefällig auf und förderte sie, indem er denselben Ton anschlug und sprach: „Der Nil ist mein, ich bins, der ihn schuf“. Für Juden und Christen brachte seine nunmehrige Denkweise den Vorteil, daß er nach neunjähriger Verfolgung derselben duldsamer gegen sie wurde (im Jahre 411 der Hidschret, seinem Todesjahre), überhaupt Gewissensfreiheit gab und sogar Christen, welche in der Drangsal sich nur äußerlich zum Islam bekannt, aber dem Christentum nicht wirklich entsagt hatten, die Erlaubnis gab, offen ihren früheren Glauben zu bekennen (6000 machten von der Erlaubnis Gebrauch). Die verschlossenen gewesenen christlichen Kirchen wurden wider geöffnet und die zerstörten hergestellt, den Christen die ihnen genommenen Besitzungen zurückerstattet, die harten Gesetze gegen sie aufgehoben.

Hakim soll aus seinem Horoskop geschlossen haben, daß ihm in der Nacht, wo er umkam, und am folgenden Tage große Gefahr drohe; seine Mutter habe ihn daher dringend abgemant, während dieser bedenklichen Zeit den Palast zu verlassen, und er ihr zu bleiben versprochen, aber die Macht der Gewonheit habe dermaßen überwogen, daß er doch noch, nachdem der größte Teil der Nacht vorbei war, auf seinem Esel nach Karafa geritten sei. Auf dem gewöhnlich von ihm besuchten Berge Mokattam blickte er auf zum morgendlichen Sternenhimmel, sah den Mars am Horizonte heraufsteigen und murmelte vor sich hin: „Du bist also heraufgestiegen, Verfluchter, Blutvergießer! meine Stunde ist gekommen“. Die gedungenen Mörder, welche auf den Rat seiner ihm zürnenden und ihn fürchtenden Schwester Sitt almulk hier versteckt waren, fielen über ihn her, töteten ihn und den jungen Sklaven, welchen er als alleinigen Begleiter bis zu dieser Stelle mitgenommen hatte, verstümmelten sein Reittier und nahmen seinen Reichtum mit, um ihn in den Palast zu schaffen, wo er vergraben wurde. Sein plötzliches Verschwinden in einem Alter von 36 Jahren und 7 Monaten erklärte die darum befragte Schwester als ein freiwilliges Sichverbergen, um der ihm 7 Tage lang drohenden Todesgefahr zu entgehen. Diese Woche benutzte sie, um durch kluge Schritte, reiche Geldspenden u. s. w. Hakims Sone, welcher noch ein Kind war, die Nachfolge zu sichern. Dann schaffte sie alle aus dem Wege, welche um den eigentlichen Hergang der Sache wußten. Bei einem Teile der ägypti-

sehen Bevölkerung stand es übrigens fest, Hakim sei nicht tot. Seine Verehrer, die Drusen, hoffen noch immer seine Rückkehr. Andere behaupteten, er sei in die stetische Wüste gegangen und dort Mönch geworden. Dem Barhebraeus wurde zu Damaskus von ägyptischen Gelehrern erzählt (vgl. *Chronic. Syriac.* p. 221), während der Kalif die Christen heftig verfolgt habe, sei ihm Jesus erschienen und von der Zeit an sei er gläubig geworden, in die Wüste gegangen und daselbst gestorben. Die scheinbar rätselhafte Weise, in welcher er verschwand, entsprach zu sehr dem menschlichen Gange zum Wunderbaren, dazu kamen hier noch verschiedene Interessen ins Spiel (namentlich auch das drusische), als daß nicht das später bekannt gewordene Faktische bei vielen hätte ungläubig aufgenommen werden sollen. Nach einer von Makrisi mitgeteilten Überlieferung wäre Hakim nicht auf Veranstaltung seiner Schwester, sondern durch einen eifrigen Moslim erdolcht worden. An Betrügnern, welche sich für Hakim ausgaben, fehlte es auch nicht; ein christlicher Apostat, Scherut, welcher in Gestalt und Stimme mit demselben viel Ähnlichkeit hatte und den Namen Abularab annahm, spielte diese Rolle 20 Jahre lang. Einer Schrift des Hamza zufolge hatten die Drusen die Sünden der Menschen als die Ursache davon anzusehen, daß Hakim verschwunden sei; der Lehrer verbietet ihnen daher, denselben zu suchen oder den Ort, wohin er sich zurückgezogen habe, erforschen zu wollen (*Silv. de Sacy, Chrestom. Arabes* T. I, p. 275, 277, 279). Dieser Drusengott hatte große dunkelblaue, lebhaftige Augen und eine starke, furchtbare Stimme; Unbeständigkeit und Grausamkeit, unbegrenzte Eitelkeit, Neigung zu Torheit, zu Sonderbarkeit und Aberglauben, Mangel alles sittlich-religiösen Halts neben einer gewissen Klugheit und Urteils-schärfe, selbst Genialität, auch zuweilen, aber im ganzen selten, mit Anwendungen von Gefühl für Gerechtigkeit, Billigkeit und Großmut sind die hervorstechenden Züge seines Charakters. Möglich, daß seine Gegner sich in manchen Stücken Übertreibungen zu Schulden kommen ließen; aber wenn man auch sehr viel darauf rechnen wollte (18,000 Menschen sollen Opfer seiner Intoleranz und Grausamkeit geworden sein), so bleibt doch noch genug übrig, um den Fluch zu erklären, welcher auf seinem Namen lastet. Selbst die geschichtliche Beweisführung für seine Gottheit, welche in den Klassikern der Drusenlehre unternommen wird, läßt für jeden, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, über die sittliche Verworfenheit, grausame Launenhaftigkeit und den Wanwitz des Hochgepriesenen keinen Zweifel übrig.

Nach Hamzas angeblicher Offenbarung rechnet die drusische Ära (genannt die Jahre Hamzas); ihr Anfang wird ins Jahr 408 der Hibschret gesetzt. Seine Wirksamkeit bei Hakims Lebzeiten fällt eben in dieses Jahr, sowie in die Jahre 410 und 411. Seine ersten Schüler bis zum Jahr 408 waren Ali ben Ahmed Habbal, welcher wider den Darafi gewann, und Mobarek ben Ali. Das Jahr 409 ist aus Hamzas Ära ausgeschlossen und erscheint den Drusen als Jahr der Prüfung und Drangsal. Hamza mußte sich während desselben verborgen halten; da also seine Missionstätigkeit damals fast ganz gehemmt war, benutzte er diese Zeit zur Abfassung einer Reihe von Schriften, welche für das drusische Glaubenssystem als die grundlegenden anzusehen sind. Wichtige Abschnitte daraus hat *Silv. de Sacy* in seiner *Chrestomathie Arabes* mit französischer Übersetzung bekannt gemacht, in Übersetzung auch vieles daraus seinem ausgezeichneten *Exposé de la religion des Druzes*, T. I und II, einverleibt und daraus *Phil. Wolff* in seiner deutschen Bearbeitung des *Silv. de Sacy*schen *Exposé* wiederholt. Aus diesen schriftlichen Denkmälern ergibt sich, daß Hamza kein gewöhnlicher Mensch war, am allerwenigsten ein blinder fanatischer Schwärmer, sondern, seines Zieles sich vollkommen bewußt, mit Konsequenz darauf lossteuerte. Wie es mit seiner Überzeugung gestanden habe, darüber darf man aus ihnen keinen direkten Aufschluß erwarten, und wenn seine Darstellung von Begebenheiten, in welchen er als Mit-handelnder oder als davon Betroffener beteiligt war, nicht einfach und aufrichtig den wahren Tatbestand vorlegt, so unterstützt diese nicht bloß subjektive, sondern künstlich verhüllende oder absichtlich entstellende Benützung des historischen Stoffes zu apologetisch-polemischen Zwecken allerdings den Verdacht, daß er selber an

den kolossalen Irrtum wol nicht geglaubt haben möge, dessen systematische Ausföhrung und in widerholten Angriff genommene Begründung sein noch jetzt nachwirkendes Werk ist. Freilich als etwas gewisses ist es dennoch nicht hinzustellen, Hamsa sei der Wahrheit und dem Sinn für das Heilige und Gute so entfremdet gewesen, daß er mit vollem Bewußtsein seine lästerliche Gotteslehre erfunden und in die moslemische Welt einzuföhren alle Kräfte aufgeboten habe. Vor einem ganz abschließenden Urteile warnt namentlich der Umstand, daß schon lange vor seinen Hirngespinnsten die sonderbarsten und lächerlichsten, den Textesworten des Koran schnurstracks entgegenstehenden, mit dem moslemischen Glaubenssystem ganz unvereinbaren Vorstellungen unter den Muhammedanern Freunde und Verteidiger fanden und vermöge der allegorischen Erklärungsweise aus ihrem Religionsbuche selbst hergeleitet und durch Aussprüche desselben mit mehr oder weniger Schein belegt und gestützt wurden. Hamsa könnte sich also selbst belogen haben. Dies zu glauben, wird einem freilich schwer, wenn man in seinen Auslassungen über seine eigene Würde und Stellung, wie z. B. in der Schrift: „Die Ursache der Ursachen“, Behauptungen findet, wie diese: „Ich bin die Wurzel der Kreaturen, ich bin der rechte Weg, ich bin derjenige, der seinen Willen kennt; — ich bin — der Herr der Auferstehung und des jüngsten Tages. — — Ich bin der Herr des letzten Ungewitters und durch mich werden alle Belonungen verteilt. Ich bin der, welcher die früheren Gesetze abschafft und der die Anhänger des Polytheismus und der Lüge vertilgt“ u. s. w. Wie dem aber auch sei, jedenfalls bestätigte sich an ihm in vollem Maße das evangelische Wort vom blinden Leiter der Blinden. Ob das Fallen in die Grube ein so tiefes war, wie es seine Gegner behaupten, daß er z. B. geschlechtliche Verbindung mit Schwestern, Töchtern und Müttern erlaubt hätte, läßt sich nicht entscheiden; seine Schriften, so weit sie bis jetzt bekannt sind, enthalten dergleichen nicht. Vielmehr empfiehlt er darin eindringlich Reinheit der Sitten und eheliche Treue. Wenn die heutigen Drusen keine blutschänderischen Ehen schließen, so ist dies eine notwendige Folge ihres äußeren Bekenntnisses des Islam, welcher dergleichen nicht gestattet. Daß sie übrigens, wie andere geheime Sekten Syriens, in diesem Stück übel berüchtigt sind, ist nicht zu bestreiten; aber die Wahrheit der Beschuldigung derselben vorausgesetzt, könnten spätere Führer der Betöhrten daran schuld sein, nicht aber ihr erstes Oberhaupt. Das Jar der gezwungenen Ruhe Hamsas wurde auch insofern wichtig, als er in demselben die bedeutendsten Apostel (den sogenannten zweiten und dritten Mittler) gewann. Durch den Kalifen gegen Ende desselben auffallend begünstigt, forderte er in einem Schreiben den Oberkhabi auf, sich auf Entscheidung der Streitigkeiten von Unitariern nicht einzulassen, sondern sie an ihn zu weisen, damit er sie nach dem geistigen Geleße schlichte. Noch früher wurde er im Jare 410, so daß er sein Werkstedt ausgab und die in der drusischen Hierarchie ihm (dem Imam) zunächst stehenden sogenannten Mittler auswendete. Es wird auch behauptet, Hakim habe aus Rücksicht auf ihn Darasi, Berdhar und mehrere ihrer Anhänger um diese Zeit hingerichtet lassen. Diese wollten sich offenbar Hamsas Autorität nicht fügen, sondern auf eigene Hand ihrer gemeinschaftlichen Irrlehre Eingang verschaffen und sich an die Spitze stellen, one Hamsas Geist und Klugheit zu besitzen. Im Jare 411, dem Todesjare des Kalifen, vielleicht auch noch 412 schrieb Hamsa einiges, namentlich eine „Abhandlung über die Abwesenheit (nämlich Hakims)“. Doch bald nachher fand er es geraten, sich zurückzuziehen, und bemühte sich, in seiner Schrift: „Ankündigung und Aufmunterung zu heilen die treuen Freunde der Wahrheit von der Krankheit und Bestürzung“, die darüber beunruhigten Gemüter zu beschwichtigen, sowie vor Abfall und Verföhrung, besonders eines gewissen Albarbarija zu warnen, auch seine Rückkehr in Herrlichkeit und Sieg über seine Feinde anzukündigen. Über seine weiteren Gescheide schweigt die Geschichte.

Dem Hamsa stand unter den drusischen Vorständen zunächst Ismael ben Muhammed Temimi, der sogenannte zweite Mittler, ebenfalls ein gewandter Schriftsteller über die drusische Lehre; auch aus ihm haben Silv. de Sacy und Ph. Wolff längere Abschnitte in ihre Darstellung verwebt. Über die Geschichte

des sogenannten dritten und vierten Mittlers, Muhammed ben Wahab, mit dem Beinamen Scheith Ribha, und Abulkharr Selama ben Abd alwahhab Samurri, ist die drusische Litteratur sehr dürftig. Dagegen hat der fünfte Mittler, Mottana oder Behaëddin, großen und nachhaltigen Einfluß geübt. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und seine Tätigkeit läßt sich vom Jar 411 wenigstens bis zum Jare 430 der Hidschret nachweisen. Nach Hamsas Zurücktritt stand er im Vordergrunde und ließ kein Mittel zur größeren Verbreitung der Sekte unversucht. Seine Schreiben gingen im Osten bis Multan und bis zu den Grenzen Indiens, im Westen bis nach Konstantinopel. Zwei darunter sind an die Kaiser Konstantin VIII. und Michael den Baphlagonier gerichtet; er bemühte sich, ihnen darin zu zeigen, daß in Hamsa der Messias widergekommen sei. Auch abtrünnige Unitarier, welche das System entstellten, ganz vorzüglich aber einen gewissen Ibn alcurdi bekämpfte er lebhaft. Die geistesverwandten Karmaten in Lahsa zu gewinnen, gelang ihm aber nicht, auch sonst schlug ihm mancher Plan fehl, und dabei mehrten sich die persönlichen Gefahren, so daß auch er sich zurückziehen den Entschluß faßte. Dennoch konnte er es nicht lassen, auch aus der Verborgenheit heraus noch eine Reihe von Jaren für die Aufrechthaltung der von ihm verkündigten Lehre zu wirken. Aus seinen zahlreichen Werken findet man bei Silv. de Sacy und Ph. Wolff reichhaltige und charakteristische Auszüge. Darnach hätte Hamsa nicht leicht einen besseren Vertreter seiner Ansichten wählen können, welcher sie rein zu erhalten bemüht war und zugleich in schwunghafter Form mit sich fortzureißen wußte, auch durch Bildung und dichterische Phantasie, durch sorgfältige Umsicht und Energie, durch Unererschrockenheit und Ausdauer zu einem geistigen Führer in schwierigen Zeiten vorzüglich geschickt und seiner ungewöhnlichen Aufgabe vollkommen gewachsen war. Auch nach ihm hat es den Drusen nicht an Männern von litterarischer Tätigkeit gefehlt; aber sie gelangten nicht zu dem Ansehen der früheren Führer. Aus späterer Zeit stammen namentlich die in Frage und Antwort eingekleideten Entwicklungen ihres Lehrsystems, eine Art Katechismen, welche F. G. G. Adler im Museum Cusicum Borganum p. 116 sq. und Joh. Gottfr. Eichhorn im Repertor. für bibl. und morgenl. Lit., 12. Th., S. 155 f. im Originaltext mit latein., bezüglich deutscher Übersetzung bekannt gemacht haben. Überhaupt scheint mit Behaëddins Rücktritt aus der öffentlich sichtbaren Vorstandschast der Partei Stillstand, ja Rückschritt erfolgt zu sein. Daß nach allen Seiten durchgebildete und entwickelte System war an seiner natürlichen Grenze angelangt und ließ höchstens in unwichtigen Einzelheiten noch ausschmückende und erweiternde Nuancen zu. Die Geschichte der Sekte von da bis auf die Jetztzeit liegt zwar im Dunkeln, aber sie würde uns wahrscheinlich nur von Ausartung durch spitzfindige Konsequenzmacherei und von allmählicher Beschränkung der Sekte auf ein engeres Gebiet, vielleicht auch von Modifikationen des Kultus zu berichten haben.

Das Glaubenssystem, wie es sich aus den Hauptschriften der Drusen ergibt, würde auf seinen kürzesten Ausdruck zurückgeführt so lauten: Es ist nur Ein Gott, aber die Natur seines Wesens und seiner Eigenschaften ist nicht zu ergründen, die Sinne können ihn nicht erfassen, noch Worte ihn definiren. Er offenbarte sich aber den Menschen - unter menschlicher Gestalt zu verschiedenen Zeiten, teilte jedoch dabei die Unvollkommenheit und Schwachheit der Menschen nicht. Zuletzt erschien er in der Gestalt des Hakim biamrillahi und eine fernere Offenbarung desselben ist nicht zu erwarten. Um den Glauben seiner Bekenner zu prüfen und um die Heuchler von den wahren Verehrern zu scheiden, verbarg sich Hakim, aber er wird bald in seiner Majestät widerkommen, sein Reich alsdann über die ganze Erde verbreiten und seinen treuen Anhängern ewige Seligkeit schenken. Das erste der Geschöpfe Gottes, seine einzige unmittelbare Hervorbringung, die erste Emanation aus dem strahlenden Lichte der Gottheit ist die allgemeine Intelligenz (oder der univervelle Verstand); bei jeder Offenbarung Gottes erschien auch sie, zuletzt unter der Gestalt des Hamsa ben Ahmed. Durch diesen ersten Mittler wurden alle anderen Geschöpfe hervorgebracht; er hat allein die Kenntnis aller Wahrheit und teilt allen anderen Mittlern, sowie sämtlichen Gläubigen

mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer Fassungskraft und ihrem Verdienst, aus dem ihm von Gott ausschließlich verliehenen Schatze der Erkenntnis und Gnade mit. Nur er hat unmittelbaren Zutritt bei Gott; alle übrigen bedürfen seiner als des Vermittlers; er wird von Gott das Schwert empfangen zur Befiegung seiner Feinde, zum Triumphe der wahren Religion und zur Austeilung von Belohnung und Strafe. Unter ihm stehen noch Mittler verschiedenen Ranges in festgestellter Folge; auch sie haben Anspruch auf Gehorsam und Unterwürfigkeit der Gläubigen. Die Anzahl der Menschen, deren Seelen alle durch die allgemeine Intelligenz geschaffen wurden, bleibt sich immer gleich, aber ihre Seelen gehen nach und nach in verschiedene Körper über. Dabei gelangen sie auf höhere Stufen, wenn sie der Wahrheit huldigen und sie sorgsam erwägen; das Gegentheil widerfährt ihnen, wenn sie dies unterlassen. Die früheren Religionen sind nur Vorbilder der wahren und ihre Gebräuche nur Allegorien; daher müssen sie nach Offenbarwerdung der wahren Religion abgeschafft werden. Lossagung von jenen, Warhaftigkeit in Worten, Liebe gegen die Brüder und Unterwerfung unter den Willen Gottes sind die wesentlichen Pflichten des Einheitsbekenners. (Vgl. auch die summarische Angabe in *Silv. de Sacys Exposé*, T. I. *Introduct. p. 1 sq.*, wiederholt von Ph. Wolff, *Die Drusen*, S. 435 f., und in d. *Reise in das gelobte Land*, S. 232 f., desgl. R. Graul, *Reise nach Ostindien über Palästina*, 1. Th., S. 76 f.). One Einsicht in das Detail der einzelnen Glaubensartikel empfängt man freilich in die ganze Anschauungs- und Betrachtungsweise, welche die Drusenlehre durchzieht, keinen vollständigen Einblick; namentlich wird erst beim Einzelnen das Bizarre und Wunderliche derselben recht fühlbar.

Was ist aber der Kern des Drusismus und wodurch erweckt er vorzugsweise Aufmerksamkeit in der Religionsgeschichte? Er stellt allerdings, da sich seine Anhänger Einheitsbekenner nennen, mit starkem Accent die Einheit des göttlichen Wesens als sein Hauptdogma hin, aber diese ist, abgesehen vom Judentum und Christentum, auch schon der Grundgedanke des Islams, wie der Anfang seines Bekenntnisses: „Es ist kein Gott außer Gott“, hinlänglich bezeugt. Vielmehr ist der Begriff der Vermittelung des göttlichen Wesens, welchen der Islam leugnet und worin er der christlichen Idee negierend gegenübertritt, im drusischen Systeme der eigentliche Cardinalpunkt. Überhaupt drängte sich in den geistigen Bewegungen, welche innerhalb der islamitischen Welt stattfanden, diese vom Islam streng zurückgewiesene Vorstellung mit aller Kraft hervor, sie schloß sich zunächst an Ali und dessen Nachkommen an, welche man durch eine ununterbrochene Reihe mit dem ersten Verkündiger der Religion und deshalb mit Gott selbst verbunden wänte. Durch allmähliche Steigerung der Vorzüge Alis und seiner Nachkommen gelangte man bis zur Vergötterung. Hamsa hat nur auf Hakim angewandt, was vor ihm schon über Ali aufgestellt worden war.

Bei der Schwierigkeit der metaphysisch-theologischen Sprache der drusischen Schriften und der Dunkelheit ihrer spekulativen Vorstellungen und Entwicklungen ist es natürlich, daß auch sogar der große Arabist *Silv. de Sacy* manche Stelle der ersteren in seinem ausgezeichneten *Exposé* falsch aufgefaßt und manche Rüance der letzteren mißverstanden oder verkannt hat. Ein par interessante, das Wesentliche des Systems berührende Momente der Art hat schon *Jos. Müller* nachgewiesen (*Gelehrte Anz. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.* 1842, Nr. 177—178 oder 15. Bd., S. 388 f.). Bei allem Reichthum der benutzten Quellen gingen ihm doch noch bedeutende Hilfsmittel ab, welche erst seitdem nach Europa gelangten. Schade, daß es ihm nicht vergönnt war, wie er wollte, nach 40jähriger Beschäftigung mit dem Gegenstande ihn dadurch bis auf einen gewissen Punkt zu erschöpfen, daß er in einem dritten Teile seines Werkes die wichtigsten Stücke aus den von ihm gebrauchten drusischen Schriften auch im Originale als *pièces justificatives* bekannt machen und so daß in der *Chrestom. Arabe* Gegebene vermehren konnte. Aber auch so ist sein Buch noch immer das beste über diese räthselhafte Sekte, nachdem er in den darüber früher bekannt gemachten Abhandlungen in den *Commentat. soc. reg. Gotting.* Vol. XVI (1808), den *Mémoires de l'institut royal* (1818)

und de l'acad. des Inscriptions (1831, 1832) ſchon ſchöne Beiträge zur Löſung dieſes der Religionsgeſchichte geſtellten Problems geliefert hatte. Die kürzere Darſtellung des Materials von Phil. Wolff iſt gleich empfehlenswert. Unter den vor Silb. de Sacy erſchienenen Werken iſt außer den ſchon erwähnten von Adler (Museum Cuf. Borg. Rom. 1782) und J. G. Eichhorn (Repert. der bibl. und morgenl. Lit., 12. Th., S. 108 f.) beſonders zu erwänen: Venture, Hiſtor. Memoire üb. d. Druſen, im Anhang zu Memoirs of baron de Tott (Lond. 1786); J. G. Wörbs, Geſchichte und Beſchreibung des Landes der Druſen in Syrien (Görl. 1799); J. v. Hammer-Burgſtall, im Journ. Asiat. 1837, Novemberheft (3. Sér. T. IV. p. 483 sq.). Fleiſcher in der Zeitschrift der D. Morgenl. Geſellſchaft 6, 392 fg. Dagegen ſind Regnaults Recherches sur les Druzes et sur leur religion (im Bulletin de la société de géogr.) und Giuſ. Boktis Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da varj ſtorici arabi in den Fundgrub. d. Orients (1. Bd., S. 27 f.) von geringem Belange. Eine kritiſche Zuſammenſtellung der Nachrichten der orientaliſchen Schriftſteller und der europäiſchen Reiſenden über die Druſen würde immerhin recht belehrend ſein, aber Hauptſache bleibt doch immer, daß dem Forſcher die vorhandenen wichtigſten Druſenſchriften ſelbſt durch den Druck zur ruhigen und anhaltenden Benutzung dargeboten werden. Ein beurteilendes Verzeichnis derjenigen, von welchen Silb. de Sacy Kunde hatte, liefert er ſelbſt im Exposé, T. I. p. CCCCLIV sq. und die von demſelben ſeinen Arbeiten zu Grunde liegenden hat in der Kürze Ph. Wolff a. a. O., S. 290—291 namhaft gemacht. Darnach befinden ſich Handſchriften in Rom (im Vatikan), zu Paris, zu Wien, zu Oxford und Leyden. Später kamen ganze Sammlungen nach Uppsala (ſ. Journ. Asiat. 1841. Dezemberheft. 3. Sér. T. XII. p. 614) und nach München. Über die letzteren hat ſich Joſ. M. Müller (Gel. Anz. d. kön. bayr. Ak. d. Wiſſ. 1842, Nr. 176 f.) in einer ſehr ſchönen Abhandlung verbreitet und namentlich auch den daraus zu ziehenden wiſſenſchaftlichen Gewinn anſchaulich gemacht. Sie waren von Clotbey, dem Vorſtande des ägyptiſchen Medizinalweſens, bei der Occupation Syriens durch das ägyptiſche Heer erworben und dem Könige von Bayern zugeſchickt worden. Darunter befindet ſich manches, was Silb. de Sacy noch nicht gebraucht hat. Mehrere der Handſchriften ſind ſehr wertvoll und wichtig; denn Werke von Hamsa (s. B. die ſehr bedeutende „Entſüllung der Wahrheiten“) und Moktana, alſo den erſten druſiſchen Autoritäten, ſind dabei. Aber auch das Übrige gewärt Aufklärung und Nachhilfe, wo die biſher bekannten Handſchriften lückenhaft oder un deutlich waren und ihre Lesarten auf Schreibſehlern beruhten.

Endlich über den Kultus der Druſen iſt wenig zu ſagen; er wird von ihnen zu geheim gehalten, als daß genaueres darüber hätte bekannt werden können. Die zu den religiöſen Verſammlungen beſtimmte Zeit iſt am Freitag, d. h. unmittelbar nach Eintritt der Abenddämmerung des Donnerſtags. Die Tempel (Ahalwa, Halue) ſind ohne Schmuck und in abgelegenen Gegenden erbaut. Der männliche Teil der Verſammlung wird durch ein Gitter von dem weiblichen getrennt. Vor dem Anfange der einfachen Handlungen, welche den Kultus ausmachen, werden verſchiedene Angelegenheiten der Druſen (politiſche, gemeindliche, perſönlich-individuelle) beſprochen und erledigt. Dann werden Abſchnitte aus ihren heiligen Büchern vorgeleſen und Hymnen geſungen, hierauf Feigen, Kiſſen u. ſ. w. geſſen auf Koſten der für den Tempel beſtehenden Stiftungen und die Verſammlung geht auseinander. Die vornehmſten Offiz. bleiben allein noch zurück, um ſich über die Maßregeln zu beſprechen, zu welchen das ihnen Kundgewordene Veranlaſſung gibt. Im Heiligthum ſoll auch ein angeblich von den Druſen göttlich verehrtes goldenes Kalb in einer Kiſte aufbewahrt werden, welches man gewöhnlich für das Bild Fakims erklärt hat. Eine Abbildung davon hat Adler a. a. O. auf Tab. X nach einem im Museum Borgianum zu Rom befindlichen Exemplare aus Meſſing gegeben. Daſſelbe iſt mit geheimen Zeichen und unbekanntem Schriftzügen bedeckt, welche an die arabiſche Schrift mehr oder weniger erinnern. Schon Venture (Memoirs of baron de Tott, Appendix p. 98) erklärt jene Annahme, dieſes Kalb ſei ein Idol der Druſen, für unrichtig, da ihre

Religionsbücher sich aufs lebhafteste gegen Bilderdienst aussprechen, und Silv. de Sacy (*Exposé*, T. I. p. 231—232) stimmt ihm ganz bei. Das Kalb ist, wie Venture vermutet, nichts als Symbol der andern Religionen, welche auch in den drusischen Büchern mit dem bildlichen Ausdrucke Kalb und Ochse bezeichnet werden, oder auch vielleicht, wie Silv. de Sacy glaubt, ein Zeichen des Feindes von Haktim. Höchst wahrscheinlich ist dieser Teil des Ritus mit dem Kalbe erst spät in den Kultus eingeführt; der alte und echte Drusismus wußte nichts davon.

A. G. Hoffmann † (Spiegel).

Drusius, Johannes, der berühmte Orientalist und Ereget, einer von den Männern, denen die holländischen Universitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jahrhunderts an und während des 17. die auch von den lutherischen Theologen Deutschlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten und viele junge Männer aus allen protestantischen Ländern an sich ziehenden Hauptstütze der biblischen Wissenschaften gewesen zu sein, wurde in Dudenaarde in Ostflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, dessen Familienname van der Driesche war, wünschte, daß sein Sohn Theologe werde. Er schickte ihn 10 Jar alt nach Gent, wo er Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache erhielt, drei Jare später nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius seine Lehrer waren. Infolge der religiösen Wirren und Kämpfe wurde der sehr wohlhabende Vater, welcher ein eifriger Protestant war, im Jare 1567 in die Acht erklärt; nachdem ihm der größte Teil seines Vermögens genommen war (s. *Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei Ouriander, vita Drusii* p. 34), suchte und fand er in England eine Zufluchtsstätte. Die Mutter, eine strenge Katholikin, wollte nicht zugeben, daß der Sohn dem Vater folge. Sie ließ ihn zuerst nach Dudenaarde kommen, schickte ihn dann nach Dornik (Tournai), doch gelang es ihm am Ende des Jares 1567 sich der von der Mutter angeordneten Beaufsichtigung zu entziehen und sich zu seinem Vater nach London zu begeben, wo er von tüchtigen Männern Unterricht erhielt, auch in der hebräischen Sprache. Von besonderer Bedeutung für ihn war der Verkehr mit A. N. Cevallier, dem Professor in Cadom, einem in den biblischen Wissenschaften ausgezeichneten und der hebräischen Sprache kundigen Mann, welcher 1569 nach London kam, hier den jungen Drusius unterrichtete, ihn lieb gewann und, als er bald darauf als Professor der hebräischen Sprache nach Cambridge berufen wurde, ihn nicht nur mit sich nahm, sondern auch in seinem Hause wohnen ließ. Nach einem Jare etwa kehrte Cevallier in sein Vaterland Frankreich zurück. Meursius (*Athen. Bat.*) gibt an, Drusius habe ihn begleitet und sei mit ihm nach Frankreich gereist; aber diese Angabe beruht auf einem Mißverständnisse der von Coriander mitgetheilten Nachrichten, denen gemäß er mit Erlaubnis des Vaters noch ein Jar in Cambridge blieb, wo er sich vorzugsweise mit dem Studium der griechischen Klassiker beschäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich besuchen, gab aber die Reise auf, als er die Nachricht von den Greueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um diese Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Übernahme erwünschter Aemter in Oxford und Cambridge. Er entschloß sich, nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jare alt, die Professur der orientalischen Sprachen übernahm. Nachdem er vier Jare mit großem Erfolge als akademischer Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird, aus Rücksicht auf seine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu studiren. Die Furcht vor neuen Kriegen bewog ihn, Löwen zu verlassen und sich wiederum zu seinem Vater nach London zu begeben. Nach dem Frieden von Gent 1576 konnte der Sohn und bald nach ihm auch der Vater in die Heimat zurückkehren. Das Anerbieten in Staatsdiensten zu treten, schlug Drusius aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leyden an, wo er Professor der orientalischen Sprachen wurde. Hier verheiratete er sich 1580 mit einer Katholikin Maria van der Barent (Maria Barentia), die der protestantischen Lehre zugehört war und bald nach der Hochzeit zur protestantischen Kirche übertrat. Da eine sorgenlosere Stellung, als er in Leyden gefunden hatte, ihm erwünscht sein mußte, folgte er 1585 einem Rufe nach Francker, wo er bis zu seinem am 12. Febr. 1616

(alten Stils) erfolgten Tode als Professor der hebräischen Sprache lebte. Eine ruhige Tätigkeit war ihm nicht vergönnt; sie konnte mitten unter den theologischen Streitigkeiten und den dogmatischen Gegensätzen, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu teil werden, der von sich selbst bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim, nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquires? Christianus sum, *μιλαληθής* sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franeker 1604, p. 81). Seine Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit fand aber überall, wo der theologische Standpunkt das unbefangene Urtheil nicht trübte, Anerkennung. Als sich das Bedürfnis kund gab, statt der gebräuchlichen holländischen Übersetzung der Bibel, vorzugsweise des Alten Testaments, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint-Aldegonde, in einem Briefe an Drusius sich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Ursprache anzufertigen und zu diesem Zwecke 1596 eine Kommission niedergesetzt ward, schlugen die friesischen Stände ihn zum Mitgliede derselben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zur Teilnahme an dieser Kommission empfohlen, doch löste sie sich bald unverrichteter Sache wider auf, wahrscheinlich weil ihre Mitglieder mit Arminius befreundet waren oder doch in Verdacht standen, seiner Lehre geneigt zu sein. Die Synode des östlichen Hollands wollte das Werk der Bibelübersetzung lieber anderen Händen anvertrauen und berief dazu, nach dem Tode des Philipp von Marnix andere Männer, vgl. Vriemoet, Athenarum Frisiaearum libri II, p. 52. Im Jahre 1600 beauftragten die Generalstaaten unsern Drusius, Anmerkungen zu den schwierigen Stellen des Alten Testaments zu schreiben, und setzten ihm, damit er ungestört mit dieser Arbeit sich beschäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 Gulden aus, sondern ersuchten auch die friesischen Stände, ihn von allen Geschäften seines Amtes zu befreien. Diese gingen willig auf dieses Gesuch ein, hielten ihm sogar einen Schreiber auf öffentliche Kosten, schlugen dem berühmten Manne, der so vielen Studirenden der Theologie Franeker zu besuchen Veranlassung war, seine 1603 an sie gerichtete Bitte, ihn aus seinem Amte zu entlassen, ab, und sorgten später dafür, daß Sixtinus Amama, einer seiner begabtesten Schüler, unter seiner besonderen Aufsicht sich weiter auszubilden in den Stand gesetzt ward, um dereinst sein Nachfolger zu werden. Wiewol Drusius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, mußte er doch nicht selten Vorwürfe über ihr langsames Fortschreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von seiten anderer Theologen zu erdulden, welche seine exegetischen Ergebnisse, wo sie von herrschenden Annahmen abwichen, als Irrtümer und willkürliche Vermutungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 16 Jahre seines Lebens ihm vielfach verkümmert. Mußte er sich doch schon im Jahre 1600 in einem Briefe an Pancratius Castricomius gegen den Verdacht verteidigen, daß er es mit der protestantischen Kirche nicht aufrichtig meine. Man sagte ihm nach, daß er ein Anhänger der katholischen Kirche sei, was man wol daraus schloß, daß er sich nicht entschließen konnte, die confessio Belgica zu unterschreiben, gewiß nur deshalb, weil er nicht alle ihre einzelnen Bestimmungen als richtig anerkannte. Selbst die sittliche Ehrbarkeit seines Hauses und seiner Familie ist angefochten worden. Wir wundern uns nicht, daß er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit stürmischer Kämpfe und aufgeregter Leidenschaften für einen unentschiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der biblischen Wissenschaften sich zugewandt hatte und bei seinen Forschungen die dogmatischen Bestimmungen der Parteien nicht als maßgebend anerkennen konnte. In der Vorrede zu Henoch sive de Patriarcha Henoch ejusdemque raptu et libro (Franeker 1615, 4^o) sagt Drusius: Haec et alia, quae hoc libro continentur, ut in aliis omnibus a me unquam editis aut edendis subijcio libens ecclesiae catholicae iudicio, a cujus recto sensu si dissentio non ero pertinax. Concedatur modo mihi aliqua libertas in exponendo textu, praesertim ubi tanta varietas interpretum est, ut fere nescias quem sequaris. Auch sonst beruft er sich auf das iudicium ecclesiae catholicae, die er

den einzelnen Kirchen und kirchlichen Parteien gegenüberstellt, von denen er in seiner gelehrten Tätigkeit sich nicht beschränken lassen will. Daher die Vorwürfe und harten Beschuldigungen, die ihn leider nur zu sehr erbitterten, deren Unge rechtigkeit im ganzen und großen nicht nur von ihm, oft mit harten Worten, aufgedeckt, sondern auch von Amama und anderen nachgewiesen ist. Sie genau und im einzelnen zu würdigen und zu beurteilen, würde nur dem gestattet sein, der die Zustände der holländischen Kirche und die Ansichten der Theologen, mit denen Drusius Kämpfe zu bestehen hatte, durch mühsame Forschungen kennen zu lernen unternimmt. Vgl. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der Christl. Kirche (Jena 1869) S. 317—555; besonders S. 422 ff. und andere Stellen. — Während seines Lebens wurde nur ein kleiner Teil der Anmerkungen zu den alttestamentlichen Büchern und zu den Apokryphen bekannt gemacht; nach seinem Tode besorgten Amama und andere die Herausgabe der Anmerkungen. Die zum Pentateuch erschienen Francker 1617, 4°; zu Jos., Richter und Sam., ibidem 1618, 4°; zu Micha, Haggai, Sacharja und Maleachi, Amsterdam 1627, 4°; zu Hohelith, ibidem 1635; zu Hiob, ibidem 1636. In den Criticis sacris stehen die Anmerkungen von Drusius nach denen des Sebastian Münster, Paul Jagiuz, Batablus, Castalio und Clarius; sie gehören zu den bedeutendsten und vorzüglichsten Anmerkungen in diesem großen Sammelwerke, vergl. Richard Simon, Histoire critique du V. T., Paris 1680, p. 499. — Verzeichnisse der zahlreichen Schriften des Drusius, die größtenteils exegetischen Inhalts sind, findet man in Meursius, Athenae Bat. p. 254, in Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri II, p. 59 sqq., in (Niceron) mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII, p. 57 sqq. und sonst. Nachrichten über sein Leben bieten die ebengenannten Werke dar, außerdem vorzugsweise Vitae operumque Joh. Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli per Abelum Curiandrum (er war der Schwiegervater des Drusius), Francker 1616; auch sind zu vergleichen Bayle, Diction. hist. et crit., wo auf die Kämpfe und Anfechtungen, welche Drusius zu bestehen hatte, hingewiesen wird, und Tholuck, Das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, Abth. II, S. 204 ff. und S. 377 f. Anmerk. 11 u. 12.

E. Bertjeau.

Druthmar, Christian, aus Aquitanien, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und besonders durch Sprachkenntnisse, daher mit dem Namen Grammatikus geschmückt, lebte in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts als Mönch in Corbeih; kam darauf gegen die Mitte dieses Jahrhunderts nach Stablo in die Diözese Lüttich, erklärte den dortigen Mönchen die heil. Schrift und verfasste auch für sie einen Kommentar zum Evangelium Matthäi, welcher sich vorteilhaft auszeichnet durch Klarheit der Darstellung und Hervorhebung des historischen Sinnes als fundamentum omnis intelligentiae, der zuerst erforscht werden müsse, und dem der mystische untergeordnet sei. Man begreift nun, daß er bei solcher Richtung an den betreffenden Stellen des Ev. Matthäi der von Paschas Rabbert vertretenen Lehre von der Wandlung der Abendmahlselemente nicht beipflichten konnte. Es herrscht freilich Streit über seine Ausdrücke und die Katholiken behaupten, daß sie verfälscht worden sind. Die erste Ausgabe seines Kommentars zum Matthäus, von Wimpfeling 1514 zu Straßburg besorgt, ist verloren gegangen. Eine zweite Ausgabe wurde von Secer in Hagenau 1530 veranstaltet; dieser Secersche Text ging über in die Kölner Bibliotheca patrum (Tom. IX) und in die Lyoner M. Bibliotheca patrum (Tom. XV). Darin finden sich die Worte: hoc est corpus meum, i. e. in sacramento — und transferens spiritualiter corpus in panem et sanguinem in vinum. Dagegen fand Sixtus von Siena in einem Codex der Franziskanerbibliothek in Lyon die Worte: hoc est corpus meum, h. e. vere in sacramento subsistens, und transferens corpus in panem et vinum in sanguinem. So wie nun die katholischen Theologen sich bemühen zu zeigen, daß auch der Secersche Text nichts protestantisches enthalte, worin das indirekte Geständnis seiner Echtheit enthalten ist, so behaupten wir, daß auch der Text des Sixtus von Siena das Katholische nicht eigentlich enthält. Deswegen möchten wir aber nicht behaupten, daß dieser Text dem Secerschen vorzuziehen sei; es ist ja bekannt, wie sehr auch die Kirchenbäter zu einer gewissen Zeit im römisch-kathol.

lischen Interesse emendirt worden sind. Der Emendator wagte es aber nicht, die Worte zu auffallend zu ändern; er hätte sich ja dadurch verraten können. **Herzog.**

Dubose, Peter, Son eines Advokaten am Parlament von Rouen, war geboren 1623 zu Bayeux, studirte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jare Pfarrer der reformirten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefühl der Zuhörer zu wirken. Zwar finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde., Rotterd. 1692, 8°, und 4 Bde. ebendas. 1701, 8°) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponiren, die anderen aber sind meist praktische Anwendungen biblischer Tatsachen und Ideen; so namentlich die treffliche Predigt über die Tränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, daß 1658 das Konsistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt, berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidirte er der Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehaßt, wurde er auf eine Verleumdung hin 1664 nach Chalons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Lestellier gab, durfte er nach Caen zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Mut und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu verteidigen hatte. Ein Spruch des Parlamentes von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm, sein Amt länger in Frankreich auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Fürst von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Jan. 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegerson Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Duboses beifügte (Rotterd. 1694, 8°, und vermehrt 1716, 8°). S. auch Bayle, Art. Bosc. **C. Schmidt.**

Ducange, s. **Dufresne.**

Dubourg, Anna, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Charakters, der erste protestantische Märtyrer aus den höheren Ständen.

Anna (wol gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jare 1521 in Riom, Dép. Buy de Dôme, geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Saillour) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft zu studiren. Nachdem er einige Jare als Advokat praktizirt, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die auch durch ihre Freisinnigkeit damals hochberühmte Universität Orleans, wann, läßt sich nicht sagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schicksale Dubourgs sehr spärlich lauten; auch über seine Wirksamkeit auf der Universität ist nichts bekannt, als daß er die Herzen der Studirenden sich leicht gewonnen habe. Nach der France protest. IV, 335 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuscript Dubourgs über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch dem Protestantismus näher getreten zu sein; in Dubourgs elterlichem Hause war derselbe nicht fremd; zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen und Orleans besonders bewarte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Wolmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza. — Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit machte er sich daran, über die vielbestrittenen Lehren zur Klarheit und Wahrheit zu kommen. Von seiner Kenntnis der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Kirchengeschichte, legen seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugnis ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geistlicher Rat (con-

seiller-clerc) in das Pariser Parlament *) berufen, unter dessen unmittelbarer Aufsicht die Universität Orleans stand. Damals war er noch nicht zum Protestantismus übergetreten, er hätte sonst die Weihen als Diakon nicht annehmen können. Aber bald neigte er sich der neuen Lehre zu; zu Ostern 1558 ging er zur Messe nur seiner Dienerschaft zu lieb und später nahm er, wie er selbst bekannte, an den Versammlungen der protestantischen Gemeinde in Paris teil, feierte auch das Abendmal mit ihnen. Bald sollte die Zeit kommen, da er seinen Glauben offen bekennen mußte.

Von seinen Kollegen im Parlament hingen die jüngeren und talentvolleren zum teil auch der Reformation an, andere, wie die Präsidenten Harlay und Seguier, stimmten aus Abneigung gegen die Inquisition für ein milderes Verfahren gegen die Ketzer. Ihnen gegenüber standen die fanatischen Blutrichter Minard, Le Maistre und St. André, welche sich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die ersteren, „die Guten“ (wie Beza sie nennt), die Oberhand. Im Frühjahr 1559 kam diese Meinungsverschiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouse, der Leugnung der Transsubstantiation angeklagt, waren von der la Tournelle, besonders auf die Ausführung Dubourgs, daß auch die griechische Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur zur Verbannung verurteilt worden. Fast zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbrennen. Diesen Zwiespalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin ein Mercuriale **). In den langen Verhandlungen schien es, als neige sich die Mehrzahl des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Ansicht zu, die vorhandenen Gesetze möglichst mild auszulegen und auf eine Verbesserung der Gesetzgebung anzutragen. Anton Jumeé verlangte offen die Berufung eines freien Konzils. Da wandten sich Le Maistre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König und stellten ihm die Missachtung seiner Edikte und die drohenden Gefahren des katholischen Glaubens vor. Der reizbare, auf sein Ansehen eifersüchtige König Heinrich II. ließ sich leicht für sie gewinnen; onedies waren seit dem Frieden von Chateau-Cambresis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um sich greisenden Ketzerei Einhalt zu tun (daß in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Protestanten förmlich beschlossen wurde, läßt sich nicht nachweisen). In einem sogenannten lit de justice wollte er das Parlament einschüchtern. Am 14. Juni (Beza und die meisten haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. sei ein Mittwoch gewesen) erschien er unerwartet mit großem Gefolge im Augustinerkloster (die Räume des Justizpalastes waren zum Hochzeitsfest von Elisabeth, Heinrichs Tochter, mit Philipp II. verwendet). In kurzer heftiger Rede setzte er den Zweck seines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Auslande hergestellt sei, hoffe er, auch die religiöse Spaltung aufzuheben; er erwarte, daß das Parlament ernstlicher als bisher sich der Sache der Kirche annehme. Die schon begonnenen Abstimmungen sollten fortgesetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, daß er den König hergeführt, um der Beratung einer solch wichtigen Angelegenheit in Person anzuwonen. In freimütigster Rede fürte

*) Das Pariser Parlament bestand aus folgenden Kammern oder Senaten:

- 1) Die grande Chambre, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Universität zc. die höchste Instanz.
- 2) Chambre des enquetes, die über alle anderen Appellationen in Civilsachen in höchster Instanz zu entscheiden hatte.
- 3) Chambre de la Tournelle oder criminelle, die höchste Instanz in Kriminalfällen; zwei Räte der grande Chambre und acht der enquetes bildeten abwechselungsweise (tour à tour) diesen Gerichtshof.

Das Parlament bestand ferner aus weltlichen und geistlichen Räten, letztere die Ueberbleibsel jener Zeit, da Gelehrsamkeit und Rechtskunde beinahe ausschließlich in den Händen der Geistlichen war.

**) So nannte man die schon von Karl VII. befohlenen Gesamtsitzungen des Parlamentes, welche die etwa ausgebrochenen Zwistigkeiten ausgleichen sollten; sie wurden seit 1551 all drei Monate an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.

er aus, wie unrecht man tue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch u. s. w. — ungestraft zu lassen, während man ausß härteste gegen Unschuldige verfare und schloß mit den Worten: Es ist keine Kleinigkeit, die zu verurteilen, die mitten in den Flammen den Namen Christi anrufen.

Heinrich II. fand in Dubourgs Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältnis mit Diana von Poitiers; ausß tiefste beleidigt, befahl er die Verhaftung von Ludwig de Jaur und Dubourg; daß er damit die Heiligkeit seines höchsten Gerichtshofes schändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Prozeß sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Recht, daß die Parlamentsglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden dürfen, setzte der König eine Kommission nieder, ausß erklärten Gegnern der Protestanten bestehend, und ein Dekret bedeutete Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht one Verhör verurteilt werden wolle. Dubourg sah daraus, daßß sein Tod beschloßen sei, aber er hielt es für Pflicht, von jedem rechtmäßigen Verteidigungsmittel, welches ihm seine eminente Rechtskenntnis darbot, Gebrauch zu machen, um so das Verfahren seiner Gegner an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Seine Appellationen an die Erzbischöfe von Paris, Sens und Yvon (unter deren Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rat stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben“. Ganz Frankreich, auch die Protestanten des Auslandes, waren gespannt auf den Ausgang dieses Prozesses. Der Tod Heinrichs II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommerys, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, daßß die Guisen, die konsequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Vermendungen, auch die Colignys, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, die Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch echt evangelische Klarheit und Schriftkenntnis ausgezeichnetes Glaubensbekenntnis schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, daßß er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfaßte und übersandte. Die katholische Partei triumphirte, sie hielt es für den ersten Schritt auf der Ban der Verleugnung. Ein Brief Marlorats (s. d. Art.), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, daßß er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntnis zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurteil selbst geschrieben. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Prozesses, weil er erfahren hatte, daßß der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu sein. Am 21. Dezember fällt das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urteil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Keßerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urteil vollzogen; nach einem rührenden Abschiede von seinen Kollegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod.

In seinem Glaubensbekenntnis, das mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jahres abgefaßten Bekenntnis seiner Kirche ganz übereinstimmt, zeichnet sich die Zeit, da die calvinischen Prinzipien die allein geltenden bei den Evangelischen Frankreichs waren.

Die ausführlichste Darstellung des Prozesses mit interessantem Detail gibt: *La vraye histoire contenant l'unique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc.*, Anvers (Genève) 1561, 12°. Wider abgedruckt: *Mémoires de Condé*, London 1743, I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtschreiber:

Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1560 (von Chandieu), Lyon 1563. — Beza, Histoire ecclésiastique und in seinen Icones. Crespin. La Planche etc. — Sonst zu nennen: La France protestante IV. — Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus I. — Baum, Beza II. — Soldan, Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX., Bd. I. — Mignet, Journal des Savants, 1857. — Sein Glaubensbekenntnis ist abgedruckt in: Confessio fidei quam Annas Burgensis etc., Paris s. d., übersetzt: Bekantnuß des hochgelehrten theuren und gottsfälligen Manns Hannas von Burg s. l. & a. Th. Schatt.

Duchoborzen, s. griechisch-russische Kirche.

Dubith (Dubich, Dudics), Andreas, von der angesehenen Familie der Horehovicza, zu Ofen in Ungarn geboren (1533), kam, nachdem er in Breslau seine erste Bildung erhalten, nach Verona und lernte in der Nähe dieser Stadt den damals im Exil lebenden Reginald Pole kennen, der sein Freund und Wolltäter wurde. Durch ihn trat er in Verbindung mit dem berühmten Paulus Manutius in Venedig und erwarb sich daselbst eine ausgezeichnete Kenntniss der griechischen und lateinischen Sprache. Als Pole, nach der Thronbesteigung der katholischen Maria, in der Würde eines Abgesandten des Papstes Julius III. nach England zurückkehrte, war Dubith sein Begleiter (1553) und hatte Gelegenheit, nicht nur hohe Häupter in der Nähe zu sehen, sondern auch mit ausgezeichneten Männern Verbindungen anzuknüpfen. Nach einem einjährigen Aufenthalte in London bezog er die Universität Paris und widmete sich damals vorzüglich der griechischen Sprache und der peripatetischen Philosophie. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Probst zu Felheviz bei Ofen und Demherr. Allein die Liebe zu den Wissenschaften ließ ihm keine Ruhe. Er verschaffte sich die Erlaubnis, nach Italien zu reisen. In Padua legte er sich unter berühmten Lehrern auf das Studium der Rechtswissenschaft, schrieb während seines einjährigen Aufenthaltes daselbst mehrere gelehrte Werke und übersetzte die Biographie seines Gönners Pole aus dem Italienischen ins Lateinische (Venedig 1563, London 1690). Über Florenz, wo ihn Cosimo de Medici auf's freundlichste aufnahm, über Paris, wo er der Katharina von Medici einen Brief des Cosimo überbrachte, kam er nach Ungarn zurück, wurde apostolischer Protonotar, Pfalzgraf, bald darauf Bischof von Tinninien, und die ungarische Synode vom Jare 1561 ernannte ihn als einen ihrer Abgeordneten für das Konzil von Trident. Hier erschien er in seinem höchsten Glanze (1562). Seine fünf daselbst gehaltenen Reden nach den drei ersten zu urtheilen, die wir uns verschaffen konnten, enthalten durchaus nichts evangelisch-reformatorisches, vielmehr starke Ausfälle gegen die Reformation. Die erste handelt von den Verdiensten Ungarns um das Christentum; in der zweiten und dritten empfiehlt er dringend den Gebrauch des Kelches im Abendmale. Die vierte ist eine Lobrede auf Maximilian, den neuerwählten König von Böhmen. Die fünfte bringt darauf, daß die Bischöfe ihre Residenz nicht verlassen sollen. Von der Aufhebung des Eölibats sprach er nicht zu Trident, obwohl er die Absicht hegte, es zu tun; allein es bot sich ihm dazu keine günstige Gelegenheit dar. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung, matrimonium omni hominum ordinis, sine exceptione, divina lege permissum esse demonstratio A. D., in welcher Abhandlung er bezeugt, daß er zu Trident gegen seinen Wunsch nicht dazu gekommen, gegen den Eölibat zu sprechen. Wegen seiner Abneigung dagegen hatte er auch nur auf Bureben der Mutter das Bistum angenommen. Noch während seines Aufenthaltes in Trident wurde er Bischof von Eganab; nun erhielt er noch ein anderes Bistum, Fünfkirchen, und wurde geheimer Rat und Sekretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Eine Sendung nach Polen, im Auftrage von Kaiser Maximilian, um den König Sigmund August zur milderer Behandlung seiner Gattin zu stimmen, brachte in ihm eine große Umwandlung hervor (1565). Er erglühte von Liebe für Regina Schaf, ein Hoffräulein der polnischen Königin. Er entsagte allen seinen Würden und seinem Stande, sowie auch seiner Kirche, um jenes Fräulein zu heiraten, und siedelte sich mit ihr auf einer angekauften Besitzung im Städtchen Smigla in Böhmen an, um mit ihr den Wissenschaften und dem ehelichen Glück zu leben. Obwohl Paul V. den Bann gegen ihn schleuderte

und sein Bildnis im Rom verbrennen ließ, machten doch später Katholiken den Versuch, ihn in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Kaiser Maximilian, der selbst zur Reformation hinneigte, und gegen den er sich in einer eigenen Schrift rechtfertigte *), blieb ihm nach wie vor gewogen und behielt ihn ferner als Geschäftsträger in Polen, in welcher Eigenschaft er vergeblich sich bemühte, seinem Herrn die Krone dieses Landes zuzuwenden. Auch Rudolf II., so wenig er der Reformation gewogen war, gebrauchte Dubiths Hilfe in seinen Bestrebungen, Polen zu gewinnen. Damals gelang es ihm, einen großen Einfluß in diesem Lande auszuüben. Aber verdrängt durch die Gegenpartei des Stephan Bathori, zog er sich nach Schlesien zurück und siedelte sich in Breslau an (1579), wo er 1589 starb. Nach dem Tode seiner ersten Frau hatte er wider geheiratet. Die vorzüglichsten unter seinen zahlreichen Schriften gab Neuter, Prof. in Heidelberg, nebst einem Abrisse seines Lebens heraus, Offenbach 1610. Seine fünf in Trident gehaltenen Reden erschienen 1743 in Halle. Die vollständigste Lebensbeschreibung findet sich in Stiefs Versuch einer ausführlichen und zuverlässigen Geschichte vom Leben und Glaubensmeinung A. Dubiths. Breslau 1756. Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften findet sich in der Memoria Hungarorum von Jordengi. S. besonders den Art. v. Rupy bei Ersch und Gruber. *Verz.*

Du Fresne, Seigneur du Cange, daher öfter unter diesem zweiten Namen vorkommend, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. Dezember 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orleans, wo er die Rechte studirte, entwickelt wurden. Schon im 21. Jare wurde er Advokat, aber one zu plaidiren; er beschäftigte sich vielmehr mit seinem Lieblingsstudium, der Geschichte des Mittelalters. Nach dem Tode seines Vaters und nach seiner Verheirathung verschaffte er sich, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, die Stelle eines Finanzdirektors in der Generalität von Amiens. Die Pflichten dieser Stelle, die er immer gewissenhaft erfüllte, die Erziehung seiner Kinder, die er selbst leitete, füllten seine Zeit aus. Nachdem er die meisten seiner Kinder verloren, erachtete er, daß sein väterliches Erbgut fortan zu seinem Unterhalte hinreichend, und gab seine Stelle als Finanzdirektor auf, um sich ungeteilt den Studien hingeben zu können. Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drude übergeben. Denjenigen, die deshalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: *mihī cano et Musis*. Erst im J. 1657 erschien sein erstes Werk, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois*. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jare, bis er wider als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner litterarischen Tätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1668, als die Pest in Amiens wütete, hatte er sich nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wider verließ, weil er hier die meisten Hilfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Übung wegen öfter Ball spielend, erreichte er one Krankheit das 77. Lebensjar. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain des Prés, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Viktor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benediktinern, seinen Freunden, fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichniß der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Fresne suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um Jemand Verbruß zu machen, aber ebenjomenig mir selbst“. So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mittheilung der Früchte seiner Stu-

*) A. D. Excusatio ad serenissimum regem.

dien. Seinem Freunde Baluze übergab er einst sehr wichtige gelehrte Materialien zur freien Benützung. Auch einem andern Gelehrten, mit dem er weiter in keiner Verbindung stand, erwies er dieselbe Freundlichkeit. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon“, sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluss über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der Geschichte an. „Man hat Sie falsch berichtet“, entgegnete Mabillon, „gehen Sie zu Du Cange.“ — „Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt“, erwidert der Besucher. — „Er ist mein Lehrer“, sagte Mabillon, „doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzuteilen.“

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Fresne und seine Verdienste zu würdigen, muß man sich den damaligen Stand der Kenntniß des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Das Zeitalter des sogenannten Wiederauflebens der Wissenschaften mit seiner Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, ebensowenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren unbekannt, was ihren Ursprung und den sie befehlenden Geist betrifft. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existirte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Fresne umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden *Glossarii mediae et infimae latinitatis* und *mediae et infimae graecitatis*. Beide sind ware Encyclopädieen, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntniß der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium gibt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwicklung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Öffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig, dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Fresne einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, daß jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Gloss. erschien 1) in Paris 1678, 3 Bde. Fol.; 2) in Frankfurt a. M. 1681 und 1710, 3 Bde. Fol.; 3) in Venedig 1733—1736, 6 Bde. Fol., *Opera et studia Monachorum O. S. Bened.*; 4) ein Abdruck davon ist die Baseler Ausgabe von 1762. Der Benediktiner Carpentier lieferte im J. 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden, 5) ein Auszug aus Du Fresnes und Carpentiers Werken erschien in Halle 1772—1784, 6 Bde. von Adelung; 6) die neueste Ausgabe ist von Henschel, *cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum*, 7 Tom., Paris 1840—1850 bei Firmin Didot. Das griech. Gloss. erschien Paris 1688, 2 Bde. Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des *Chronicon Paschale*, Paris 1688, Venedig 1729. Vgl. über ihn Perrault im *Journal des savants*; Du Pin in der *Bibl. des auteurs ecclésiastiques*; Nicéron. *Chaufepié* und besonders Léon Faugère, *Essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange*, Paris 1852. **Herzog.**

Duguet, Jakob Joseph, ist am 9. Dezember 1649 zu Montbrison an der oberen Loire in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Kongregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roche zu Paris hielt er mit seinem Gehilfen bei mehreren Schriften, *Abbé*

von Asfeld, Konferenzen über die Geschichte und Disziplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (*Conférences ecclésiastiques* in 2 Quartbden.) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Kongregation eine Verdamnung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben mußten, trat er aus und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (s. Jansenismus) in den spanischen Niederlanden. Mit Quésnel blieb er in steter Verbindung und sah dessen *réflexions morales* zum N. T. vor dem Drucke durch. Daß er an der streng-augustinischen Lehre festhielt, beurfundete er durch seine *Réfutation du système de Nicole touchant la grace universelle*, in-12, 1716, und durch seine wiederholte Protestation gegen die Bulle *Unigenitus*. Gegen die Verirrungen des Jansenismus, namentlich die Konvulsionen, erklärte er sich. Nach vieljähriger Arbeit in verschiedenen Verstecken starb er zu Paris den 25. Okt. 1733.

Unter seinen zahlreichen Schriften erwänen wir mit Übergangung der anderen Parteischriften nach der Zeitordnung 1) die wiederholt aufgelegten: *Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saintes mystères*, 1 Vol. in-12, Paris 1707. *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, 3 Vol. 1718, später bis auf 10 Bände ausgedehnt. *Explication du mystère de la passion*, 2 Vol. in-12, Paris 1722; in der Ausgabe v. 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz die Monotonie, aber die Bedeutsamkeit der jansenistischen Schriftsteller, zu deren besten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Stil vor, rühmen aber, daß er das *Raisonnement* und die Genauigkeit Nicoles mit der Milde und Grazie Fenelons vereinigt habe. — 2) Schriften über die hl. Schrift: *Explication de la Genèse*, 6 Vol. in-12, Paris 1732, und *Explication du livre de Saül*, 4 Vol. in-12, eod. — *Expl. de Job*, in-12, 4 Vol. 1732. — *Expl. de plusieurs pseumes (Davids)*, 4 Vol. in-12, Paris 1733. — *Expl. des XXV premiers chapitres d'Isaïe*, 6 Vol. in-12, Paris 1734. — *Expl. des livres des rois et des paralipomènes*, 8 Vol. in-12, Paris 1738. — *Règles pour l'intelligence des Saintes écritures*, 1 Vol. in-12, Paris 1716.

Seine Biographie findet sich in der zweiten, von Goujet besorgten Ausgabe seiner *Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain*, 1739 in-4; sie war für einen Prinzen von Savoyen geschrieben, wurde aber in Frankreich verboten. — André, Bibliothekar von d'Aguesseau, gab heraus: *L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages*. 1 Band von 490 Seiten 12°, Paris 1764. Reuchlin †.

Duldung, s. Toleranz.

Du Moulin, Peter (Molinaeus), bekannt als unererschöpflicher Polemiker der französischen reformirten Kirche, wurde geboren 1568 im Schlosse Buby, an den Grenzen der Normandie, wo sein Vater, Prediger zu Orleans, bei Mornay eine Zuflucht gefunden hatte. Der ihn zur Zeit der Bartholomäusnacht, in der Gegend von Soissons, bedrohenden Gefahr entging der junge Du Moulin durch die Ergebenheit einer Dienstmagd, die ihn vor den Verfolgern verbarg. Seine ersten Studien machte er in der protestantischen Akademie von Sedan; von Paris, wo er sie fortzusetzen gedachte, vertrieben ihn die Unruhen der Ligue; 1588 begab er sich nach England, vier Jahre später nach Leyden. Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht, um Gott zu danken, daß er ihn während der Überfahrt beschützt, lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf den jungen Gelehrten; er erhielt eine Anstellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf als Professor der Philosophie. Da er sich aber bewußt war, er sei seine Dienste der Kirche seines Vaterlandes schuldig, ließ er sich 1599 zu Paris ordiniren, und nahm zu Charpent eine Kaplansstelle an bei der Schwester Heinrichs IV., Katharina, Gemalin des katholischen Herzogs Heinrich von Bar. Diese Fürstin, gedrängt, ihren evangelischen Glauben abzuschwören, vertraute die Verteidigung desselben Du Moulin an. Eine deshalb 1602 veranstaltete Konferenz mit einem Konvertiten, Palma Cayet, der nur schwach den Katholizismus verteidigte, wurde durch höheren Befehl unterbrochen (s. *Narré de la conférence verbale et par escrit tenue entre Mess. P. Du Moulin et Cazer [sic] par Archibault Adaire, gentilhomme escossois, Gen 1603, 8°*). In demselben Jahre disputirte Du Moulin schriftlich mit dem

Theologen de Beaulieu über die Messe und die Lehre von der Kirche (*Cartel de deffy du sieur de Bonin, surnommé de Beaulieu, envoyé au sieur du Moulin, avec les responses* (Genf 1606, 8°), und schrieb gegen einen portugiesischen Franziskaner seinen gründlichen, aber in dem heftigen und satirischen Tone der damaligen Polemik verfaßten Traktat gegen das Fegfeuer: *Eaux de Silos pour esteindre le purgatoire*, 1602. Mehrere gegen die Schrift publicirte noch heftigere Satiren widerlegte er in dem *Accroissement des eaux de Silos, pour esteindre le feu de purgatoire, et noyer les satisfactions humaines et les indulgences papales* (Larochelle 1604, 8°).

Da Katharina kurz darauf starb, lehrte Du Moulin nach Paris zurück; die Universität von Leyden bot ihm eine theologische Kathedra an; Moriz von Nassau und selbst die Synode von Angers und Mornay unterstützten diesen Ruf; Du Moulin lehnte ihn ab; er blieb Prediger zu Paris, wo er mehrmals zu öffentlichen Diskussionen mit katholischen Theologen aufgefordert wurde, so mit dem Jesuiten Cotton über die Dogmatik und Moral des Jesuitenordens (*Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton, avec les solutions, et 64 demandes proposées en contrechange*, Larochelle 1607, 8°, Genf 1635, 8°); ferner mit dem Jesuiten Gontier über die Transsubstantiation (*Véritable narré de la conférence entre les sieurs Du Moulin et Gontier*, 1609; Genf 1635, 8°), welche letztere Du Moulin noch besonders bekämpfte in seiner Apologie pour la sainte cène du Seigneur, Genf 1610, 8°. Den Dominikaner Coeffeteau, welcher diese Apologie angriff, widerlegte Du Moulin in seiner *Anatomie du livre du sieur Coeffeteau etc.* (Genf 1625, 8°).

Inzwischen wurde Heinrich IV. ermordet; Du Moulin hielt zu Charenton eine Vobrede auf ihn, in welcher der rüstige Verteidiger der Reformation nichtsdestoweniger die Protestanten ermahnte, mit den Katholiken Frieden und Eintracht zu halten. In der reformirten Kirche selber wurde jedoch bald darauf diese Eintracht durch heftigen Zwiespalt gestört. Tilenus, Professor der Theologie zu Sedan, beschuldigte die Reformirten Frankreichs und namentlich Du Molin, die Ubiquität zu behaupten. Eine zu Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, diese Anklage zu beweisen; er erschien nicht, und sein Beschützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du Moulins Bitte, diesen auf nichts beruhenden Streit in der Stille beizulegen, nicht ein; er verbot sogar der Akademie von Sedan, die zu seiner Herrschaft gehörte, fernerhin die französischen Synoden zu beschicken. Tilenus änderte jedoch seine Absicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs selber; er forderte die Pariser Prediger zu einer Konferenz auf, an der Du Moulin teilnahm, und die im höchsten Grade heftig war. Der Streit wurde hierauf vor mehrere Synoden gebracht; die Genfer und der König von England mischten sich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine so dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Christo, zu bewegen; der Herzog von Bouillon selber riet Tilenus, sich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins beschloß, um das Andenken dieser traurigen Streitigkeiten auszulöschen, die Schriften Tilenus' und Du Moulins zu unterdrücken. Erst 1617 versöhnten sich beide Parteien, durch gegenseitige Unterscheidung einer aus den Schriften beider gezogenen These, welche ihre gemeinsame Lehre aussprach.

Während dieser Polemik hatte Du Moulin die gegen die römische Kirche nicht vernachlässigt. 1612 gab er zu Larochelle, in 8°, sein *Accomplissement des prophéties* heraus (auch Sedan 1624, 8°), worin er, besonders aus dem Überhandnehmen der Jesuiten, auf große Zerrüttung in Stat und Kirche schließt und zu zeigen sucht, wie durch die Verbreitung der katholischen Irrtümer die Weissagungen des Daniel, des Paulus (1 Tim. 4, 1—4; 2 Thess. 2, 1—11) und der Apokalypse verwirklicht seien. Da er in diesem Buche durchgängig Rücksicht nahm auf eine Schrift des Königs von England Jakob I., für welchen er schon früher eine Apologie gegen Bellarmin (*Défense de la foy pour Jacques I.*, Larochelle 1604 und 1612, 8°) und 1614 einen besonderen Traktat gegen die Einmischung des Papstes in das weltliche Regiment geschrieben (*de monarchia temporalis papae*, Lond., 8°), berief ihn Jakob 1615 zu sich, um einen Entwurf einer Vereinigung

aller reformirten Kirchen auszuarbeiten; diese Idee hatte Du Moulin in einer zwei Jahre vorher gehaltenen Konferenz ausgesprochen; Mornay unterstützte sie durch sein Ansehen; es blieb jedoch bei der Idee. Du Moulin veröffentlichte in demselben Jahre 1615 eine zweite Ausgabe seiner Apologie des Königs von England, welche auf Befehl Ludwigs XIII. mit Beschlag belegt, auf Verwendung des englischen Gesandten aber freigegeben wurde. Zu dieser Zeit predigte der Jesuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformirte Glaubensbekenntnis, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angeführten Bibelstellen seien nicht auf dieselben anwendbar. Gegen diese Anklagen, welche Arnoux in einer Reihe von Sätzen zusammenfaßte, schrieb Du Moulin zuerst seine *Défense de la confession de l'Eglise reformée de France* (Charenton 1617, 8°) und dann sein *Bouclier de la foy* (ib. 1617, 8°; 3. Ausg. 1619, Genf 1624, 8°; deutsch Bremen 1643, 8°), in welchem sehr ausführlichen Werke sämtliche Glaubensartikel der beiden Kirchen diskutiert, die katholischen mit Kenntniß und Scharfsinn bekämpft, und die reformirten mit Beweisen aus der Bibel und den Kirchenvätern begründet werden. Das *bouclier de la foy* gehört zu den vollständigsten Kontroverschriften der Franz.-reform. Theologie, ist aber in Form und Ton veraltet, so daß die neue Ausgabe (Paris 1845, 12°) füglich hätte unterbleiben können. Da Arnoux sich weigerte, auf mehrere von den Pariser Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, schrieb Du Moulin seine *Fuites et évasions du sieur Arnoux jésuite* (Charenton 1619, 8°); ferner verteidigte er gegen ihn die Prädestination in dem Traktate *de la juste providence de Dieu* (Genf 1624, 8°). Seine Schrift über das Abendmal, unter dem Titel *de la toute-puissance de Dieu et de sa volonté* (Larochelle 1617, 8°), gab Anlaß zu einem neuen Streite mit dem Dominikaner Coeffeteau; auf diesen folgte das Jar darauf eine der in jener Zeit so häufigen Konferenzen, welche von angesehenen Personen berufen wurden, um sich über die streitigen Punkte aufzuklären; Du Moulin disputirte vor zwei Edelheuten mit dem Professor de Raconis; beide gaben hierauf Berichte über das Gespräch heraus, worin jeder dem andern vorwarf, er habe zuletzt die Flucht ergriffen; der Bericht Du Moulins hat den Titel: *Véritable narré de la conférence entre les sieurs D. et de Rac. et de la forme de la rupture*, Larochelle 1618, 8°.

1617 war Du Moulin von der National-Synode von Vitré beauftragt worden, mit mehreren anderen Theologen ein Einigungsprojekt aller reformirten Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dortrecht beizuwonen; die Delegirten erhielten aber die zu dieser Reise nötige königliche Erlaubniß nicht. Du Moulin ließ daher durch einen Freund die Denkschrift gegen den Arminianismus vorlesen, die er für die Synode bestimmt hatte; diese sprach ihm dafür öffentlich ihren Dank aus; die Schrift erschien unter dem Titel *Anatomie de l'Arminianisme*, Leyden 1619 und mehrmals. Auf der Synode von Alais 1620 betrieb Du Moulin abermals die Verwerfung der arminianischen Lehre; er verfaßte sogar eine Eidesformel zu diesem Zwecke, die von den Anwesenden unterschrieben wurde. Diese heftige Maßregel verwickelte den streng calvinistischen Du Moulin in neue Zwistigkeiten mit Tilenus und andern Remonstranten. Er wurde zu derselben Zeit selbst politischer Umtriebe angeklagt; ein Schreiben an den König von England, worin er diesen um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz anrief, veranlaßte Ludwig XIII., auf Anstiften der Jesuiten, ihm nachstellen zu lassen. Von einem Freunde gewarnt, konnte er nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog von Bouillon diesmal eine Anstellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris. Zu Sedan verfaßte er, wie schon früher zu Paris, mehrere kleine erbauliche Traktate, in denen sich lebendige Frömmigkeit und festes Vertrauen auf Gott in Not und Verfolgung aussprechen, und die man mit mehr Befriedigung liest, als manche seiner polemischen Schriften. Folgende verdienen noch immer empfohlen zu werden: *Héraclite ou de la vanité et de la misère de la vie humaine*, Larochelle 1609, 12°; *Théophile ou de l'amour divin*, ib. 1609, 12° (beide zusammen Genf 1624, 8°); *Familière instruction pour consoler les malades*, Briefe und Gebete, Genf 1625, 8°; besonders aber der an die Glieder der Pariser reformirten Kirche gerichtete trost-

reiche Traktat: *Du combat chrestien ou des afflictions*, 3. Ausgabe, Genf 1624, 8^o.

Nachdem sich Du Moulin hierauf eine zeitlang zu London aufgehalten, kehrte er 1626 nach Sedan zurück, wo er von nun an, als Professor der Theologie, ruhiger, obgleich nicht untätig, den Rest seines Lebens zubrachte. Seine in dieser Zeit verfaßten Schriften sind, bis auf wenige Ausnahmen, polemischer Natur. Die vorzüglichsten sind: *Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme*, Sedan 1627, 4^o, 3. Ausg., Genf 1633, 4^o, in England geschrieben, um eine 1620 gegen den König von England gerichtete Schrift des Kardinals Duperron zu widerlegen; ein reiches historisches Material, gründliche Kenntniß des christlichen Altertums und scharfsinnige Dialektik dienen dem Verfasser, um das Vorgeben der katholischen Theologen zu bestreiten, das Papsttum nebst seinen Dogmen von der Kirche, den Heiligen, der Hierarchie, den guten Werken, den Sakramenten, habe seinen Ursprung in der Bibel und sei auf göttliche Einsetzung gegründet; — *Anti-barbare, ou du langage inconnu tant es prières des particuliers qu'au service public*, Sedan 1627, 8^o, satirischer Traktat gegen die Gebetsformeln in lateinischer Sprache und gegen das Verbot der Bibel; — *Du jugs des controverses*, Sedan 1630, 8^o; in jener polemischen Zeit wurde gewöhnlich die Frage aufgeworfen, wem die höchste Auktorität zustehe, über die streitigen Punkte zu entscheiden; Du Moulin antwortet, die Bibel allein sei oberste Richterin, sie besitze die hiezu erforderlichen Eigenschaften, one der Vervollständigung oder der Erklärung durch die Kirche zu bedürfen; — an diese Schrift schließt sich: *Des traditions et de la perfection de l'écriture sainte*, Sedan 1631, 8; Genf 1632, 8^o; — *Theses de imaginibus et idolis eorumque cultu*, in dem thesaurus disputat. theol. Sedanensium, Bd. I, S. 262 u. f.; — *Iconomachus*, Sedan 1635, 8^o; — *Abrégé des controverses, ou sommaire des erreurs de l'Eglise romaine*, Sedan 1636, 8^o; — *Hyperaspistes, seu defensor veritatis*, gegen den Jesuiten Silvester Petrasanta, Genf 1636, 8^o; — *Anatomie de la Messe*, Sedan 1636; 2. Theil 1639, 8^o (2. Ausg. Genf 1638, 8; die 3., Elzevirische, 12^o, enthält nur den 1. Theil, der 1637 von Du Moulin's Son Ludwig in's Lateinische übersetzt wurde und auch bei Elzevir erschien, 12^o; auch ins Deutsche und Englische übersetzt; eine neue Ausgabe erschien 1851, Paris, 2 Bde. 18^o), das bekannteste Werk unseres Gelehrten und seinen Polemikers; nicht nur wird darin die Lehre vom Messiasopfer auf's gründlichste widerlegt, sondern auch das Unnatürliche und Wider sinnige der scholastischen Argumente für die Transsubstantiation mit beißender Satire anschaulich gemacht. Das Aussehen, das diese Schrift machte, war außerordentlich; sie wurde von den Katholiken so sorgfältig unterdrückt, daß sie, obgleich mehrmals gedruckt, zu den bibliographischen Seltenheiten gehört.

1640 predigte Du Moulin in Gegenwart mehrerer Kapuziner, was zur Veröffentlichung seiner satirischen Schrift über den Ursprung und die Regeln des Kapuzinerordens Anlaß gab: *Le capucin, traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs voeux etc.*, s. l. 8; auch die von den Mönchen gehaltenen Predigten gab er heraus, Genf 1641, 8^o. Nach allen Seiten hin kämpfend, geriet er auch mit Grotius in Streit; er schrieb gegen dessen Ansicht, der Antichrist sei nicht der Papst, sondern Caligula: *Strigil adversus commentationem Grotii ad loca de Antichristo*, unter dem Pseudonym Hippol. Fronto Caracottia, Amsterd. 1640, 8^o. Zuletzt fing er Streit an mit Amyraut, über dessen hypothetischen Universalismus, gegen den er seit 1638 mehrere Schriften publicirte, namentlich: *Examen de la doctrine des Messieurs Amyraut et Testard, touchant la prédestination et les points, qui en dépendent*, Amst. 1638, 8^o; *Eclaircissement des controverses Salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu, etc.*; Leyden 1648, 8^o, u. s. w. Dieser Zwist drohte die Kirchen zu entzweien, bis die Dazwischenkunft der Genfer und ein Beschluß der Synode von Mençon ihm ein Ende machte. Die wichtigsten der letzten litterarischen Arbeiten Du Moulin's sind: eine Sammlung von 100 seiner zu Paris und Sedan gehaltenen Predigten, *Dix décades de sermons*, Genf 1643 u. f., 8^o (schon früher hatte er einige Predigten herausgegeben, z. B.

1625, Genf, 8°), — und die vollständige französische Ausgabe seines in seiner Jugend zu Leyden gehaltenen Kurses über Philosophie (Sedan 1644, Rouen 1661, 18°), dessen einzelne Teile seit 1596 schon mehrmals, teils lateinisch, teils französisch erschienen waren. Du Moulin teilte die Philosophie in Logik (Dialektik), Physik und Ethik; er behandelt sie, ohne über Aristoteles hinauszugehen, auf ganz elementare Weise; der Ethik mischt er einige psychologische Untersuchungen bei, die von untergeordnetem Werte sind. Er starb den 10. März 1658, nachdem er bis in seine letzten Tage, obgleich 81jährig, sein Amt als Professor und als Prediger versehen. — Aymon, Synodes nationales de France, Bd. II, S. 273 u. f., gibt die unvollständigen Titel noch mehrerer anderer Schriften Du Moulins an, die wir nicht ausfindig zu machen wußten. Über sein Leben gibt es nur die kleine Schrift von Armand, Essai sur la vie de D. et sur quelquesuns de ses écrits; Straßburg 1846, 8°.

Du Moulin hatte mehrere Söhne, von denen der älteste, Peter, sich gleichfalls als theologischer Schriftsteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jahre alt, als königlicher Kaplan und Kanonikus von Canterbury starb. Seine Hauptschriften sind: Vindication of the sincerity of the protestant religion, gegen die Jesuiten, und der erbauliche, das religiöse Gefühl sehr ansprechende Traktat De la paix de l'âme et du contentement de l'esprit; neue Ausgabe Amsterd. 1675, 18°; wider abgedruckt Paris 1840, 8°.

G. Schmidt.

Dungal. In dem Artikel über Claudius von Turin ist des Schotten Dungal Erwähnung getan, der um 828 seine responsa contra perversas Claudii sententias verfaßte (herausgeg. von Pap. Masson, Paris 1608, 8°, und in der Bibl. PP. Max. Bd. XIV). Von den Lebensumständen dieses Mannes ist wenig bekannt. Einzelne, teils unsichere Notizen über einen Dungal, der ohne Grund reclusus bei der Abtei von St. Denis genannt wird, finden sich in der Histoire littéraire de la France, Bd. IV, S. 493 u. f. Diesem, welchem die Verfasser der Hist. litt. die responsa zuschreiben, scheinen aber bloß einige lateinische Gedichte (bei Martens et Durand, amplissima collectio etc., Bd. VI, S. 811 u. f.) und eine Epistola ad Carolum Magnum de duplici eclipsi solari (bei d'Achery, Spicilegium, Bd. III, S. 324 u. f., neue Ausg.) anzugehören. Es ist zu vermuten, daß die responsa eher von einem Dungal geschrieben sind, der in einem Dekrete Lothars von 823 als Lehrer der Schule zu Pavia genannt wird. In diesem Werke nun, das an Ludwig den Frommen und seinen Sohn Lothar gerichtet ist, wird zwar Claudius bestritten und die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien verteidigt, aber dennoch der Grundsatz aufgestellt, daß diese Verehrung nicht in abergläubische Anbetung ausarten soll, damit der Ehre, die Gott allein gebühre, kein Abbruch geschehe. Dungal teilte hierin die Ansichten der damaligen fränkischen Kirche, wie sich dieselben in den libris carolinis ausgesprochen finden, und wie sie auch von Hincmar von Rheims entwickelt worden sind.

S. über ihn Bähr, Geschichte der römischen Literatur S. 573 u. f.; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl., 1, 118. G. Schmidt.

Dunin (Martin von), Erzbischof von Gnesen-Posen, wurde am 11. Nov. 1774 im Dorfe Wal bei Kawa in Polen geboren und, da er noch zweiundzwanzig Geschwister hatte, für den geistlichen Stand bestimmt. Nachdem er 1793—1797 im Collegium Germanicum zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er zuerst Kanonikus zu Wislica, dann zu Wloclawek, 1808 in Gnesen, 1824 in Posen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialschulrat bei der Regierung bekleidete. Der Erzbischof von Wlodzi nahm ihn zu seinem Weihbischof an. Nach dessen Tode 1829 wurde er Kapitularvikar und Administrator des Erzbischofs, 1831 Erzbischof. Als solcher starb er am 26. Dez. 1842. Bemerkenswert ist er wegen der unter seiner Verwaltung gefürten Streitigkeiten über die gemischten Ehen.

Die Grundsätze des kanonischen Rechtes über solche galten in voller Strenge in den polnischen Bistümern und wurden durch Benedikt XIV. unterm 29. Juni und 8. August 1748 in besonderen Erlassen für Polen eingeschränkt (Bullarium Magnum, ed. Luxemburg. Tom. XVII, fol. 230, 272). Durch einen

zu Warschau am 13. (24.) Februar 1768 zwischen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeschlossenen Traktat jedoch (vgl. Jacobson, Geschichte der Quellen des preussischen Kirchenrechts, Bd. I, Th. I, S. 29, 30) wurde die Anwendung der bisherigen Bestimmungen verboten: gemischte Ehen sollten von niemandem verhindert, die Kinder aus denselben nach der Religion der Eltern so erzogen werden, daß die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten; die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn sich der Pfarrer einer römisch-katholischen Braut weigere, solle der Geistliche des anderen Theiles copuliren. Die Wirkung dieser Bestimmung war eine mildere Praxis, welche seit der preussischen Besitznahme durch Einföhrung des allgemeinen Landrechts (Theil II, Tit. II, § 76 folg.) noch befestigt wurde. M. v. Dunin selbst gab darüber als Kapitulargerweiser unterm 20. Januar 1830 ein Zeugnis: „Wir attestiren, daß in dieser Posen'schen Diözese Gebrauch ist, diejenigen Ehebündnisse, welche von Personen verschiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer- und einem A katholiken andererseits, geschlossen werden, von dem katholischen Pfarrer selbst dann, wenn die Braut katholischer Religion ist, in der katholischen Kirche jederzeit einzusegnen, niemals aber von solchen Personen ein Versprechen zu fordern, daß die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen“ (vgl. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen in Deutschland und insbesondere in Preußen, Leipz. 1838, S. 45). Von Seite des römischen Stules ist eine förmliche Approbation dieser Praxis niemals erfolgt, indessen bestand sie doch unter Konnivenz des Papstes, bis das bekannte Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 über die gemischten Ehen erschien, und sich daran die kölnischen Differenzen (s. den Art. Droste) knüpften. Nun begann im J. 1836 auch Dunin mit dem preussischen Gouvernement eine Unterhandlung, um das Breve auf Posen-Gnesen ausgedehnt zu haben, oder, da dies abgelehnt wurde, eine besondere päpstliche Bestimmung für das Erzbistum zu erlangen, falls man ihm nicht gestatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies nicht gestattet wurde, entschloß er sich, durch die päpstliche Allokution vom 10. Dezember 1837 in der Streitfache des Erzbischofs von Droste bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem behuf erließ er ein Circular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unterm 30. Januar 1838 und demnächst ein kürzeres unterm 27. Februar d. J. in lateinischer Sprache (Jacobson a. a. O. S. 55—57), und machte dem Könige davon Anzeige. Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Kultusministerium unterm 25. Juni 1838 deren Annullirung ausgesprochen, über den Erzbischof aber eine Kriminaluntersuchung verhängt wurde. Das Urtheil des Oberappellationsgerichts zu Posen (23. Februar 1839) lautete wegen Überschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe eines halben Jahres und Amtsentsetzung. An Stelle der Festungsstrafe setzte der König den Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher aber verließ v. Dunin die Residenz, um sein Amt wider zu verwalten. Er wurde deshalb verhaftet und nach Kolberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. im August 1840 restituirt wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine Circulare zu modifiziren. Eine Herstellung der Praxis von vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Wenn aber die Circulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe assistiren, bevor die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen sei, so bestimmte nun ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (in der Berliner allgem. Kirchenzeitung 1840, Nr. 74), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß Bestimmung des Landrechts Th. II, Tit. XI, § 442 ihre Assistenz versagen. Daraus folgten wiederholte Bestätigungen und Erläuterungen unterm 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allg. Kirchenzeitung Nr. 65, 67) und 24. Febr. 1842. Das Endergebnis des Konflikts war der Sieg des römischen Prinzips, der Stat erlangte indes, daß seine Geseze nicht willkürlich übertreten werden durften. Der Standpunkt der Kirche und des States in den außerdem hierbei zur Sprache kom-

menden Gesichtspunkten, namentlich die Frage über die Kompetenz der Behörden in bischöflichen Angelegenheiten, findet sich in einer päpstlichen Allocution vom 13. September 1838 und einem dadurch veranlaßten Publicandum der Regierung vom 30. Dezember d. J. Beide sind öfters gedruckt, namentlich bei Kintel, Verteidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin, Würzburg 1839, S. 154 folg., 210 folg., wo sich auch andere Materialien zur Geschichte dieses Streites abgedruckt finden. Außerdem vgl. man die Biographie von Pohl, Martin v. Dunin, Erzbischof von Posen und Gnesen, Marienburg 1843.

(Mejer) G. F. Jacobson f.

Duns, Johannes Scotus, ist in Duns, an der südlichen Grenze Schottlands (nach Matthäus Veglesis), nach anderen in Dunstane in Northumberland oder (nach Wadding) in Irland 1260 oder 1274 geboren, wurde in dem Franziskanerorden, besonders von Wilhelm de Buarra (Barro), in der Theologie herangebildet, als dessen Nachfolger im Lehramte er in Oxford nach dem Abgange Barros nach Paris mit außerordentlichem Erfolge wirkte. Er soll an 3000 Zuhörer gehabt haben. Sein Scharfsinn zog besonders an, so daß er, wie Wadding sagt, als ein neuer Debipus erschien. In Oxford schrieb er den Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense; ungefähr im J. 1301 ging er als Professor nach Paris, wo er wider über die Sentenzen las; diese Arbeit wurde später unter dem Titel der Reportata Parisiensia herausgegeben. Den Doktorgrad erlangte er 1305 durch eine zu gunsten der unbefleckten Empfängnis Maria mit den Dominikanern auf Befehl Clemens V. siegreich geführte Disputation, welche zur Folge hatte, daß die Pariser Universität bei ihren Promotionen die Anerkennung der unbefleckten Empfängnis durch einen Eid verlangte. Er wurde dann von dem Ordensgeneral Gonsalvus nach Köln geschickt, wohin er sich — sehr bezeichnend für seinen Mönchsgehorsam — sofort von einem Ort in der Umgegend von Paris, wohin er einen Auszug gemacht hatte, one auch nur nach Paris zurückzukehren und seine Schriften zu ordnen oder von seinen Ordensbrüdern Abschied zu nehmen, begab. Als Grund dieser Berufung nach Köln wird einmal die Bekämpfung der Begharden angegeben, sodann auch die Bekämpfung der Dominikaner, besonders ihrer Leugnung der immaculata conceptio der Maria; auch wird erwähnt, er habe in Köln eine Universität gründen sollen. Auf das glänzendste wurde er in Köln empfangen; es war ihm indes nicht mehr vergönnt, lange dort zu wirken; er starb 1308 am Schläge. Wie sein Lebensgang im einzelnen dunkel ist, so haben sich an sein Leben Sagen angeschlossen, die für ihn sowie für seine Zeit bezeichnend sind, sofern Maria, sowie seine ekstatische Frömmigkeit, hier eine große Rolle spielt. So soll er in seiner Jugend sehr schwerfälligen Geistes gewesen sein, bis eine Erscheinung der Maria im Traume seinen Verstand erleuchtet habe. Ebenso soll bei seiner Doktordisputation das Marmorbild der Maria sich gegen ihn verneigt haben; es geht endlich die Sage, daß er lebendig begraben sei; man habe ihn, da er häufig in Ekstase gewesen sei, für tot gehalten, als er in Köln in einem solchen Zustand gelegen habe. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Wadding, Lyon 1639, in 12 Bänden Folio, welche bei den Citaten benutzt ist. Cavellus hat sein größtes Werk, das opus Oxoniense, herausgegeben. Wie umfassend Scotus gebildet war, beweist der mannigfaltige Inhalt seiner Schriften. Er ist nicht nur in den Schriftstellern seiner Zeit und des Mittelalters vor ihm, sondern ebenso in den Kirchenvätern, besonders Augustin, bewandert und mit der arabischen Philosophie, besonders dem Averroes und Avicenna befannt (wie auch einer seiner Schüler, Joannes a Landuno, ein Anhänger des von Duns dem Avicenna vorgezogenen Averroes wurde). Von den griechischen Philosophen hat er besonders den Porphyrius (quaestiones in quinque universalis Porphyrii) und vor allem Aristoteles bearbeitet, dessen Bücher de anima und Metaphysik er kommentirt hat; die quaestiones zu der Physik des Aristoteles sind wahrscheinlich unecht. Er hat die Logik im Anschluß an Aristoteles, die grammatica speculativa, meteorologische Fragen behandelt. Alle Arbeiten der bezeichneten Art sind in den 4 ersten Bänden gesammelt. Er war ferner in der Mathematik, Optik, Astrologie nicht unbewandert. Von der größten Be-

deutung sind aber seine beiden Commentare zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense Tom. V—X, und ebenso die Reportata Parisiensia, Vorlesungen, deren Text von ihm selbst herrührt und nicht bloß von der Hand eines nachschreibenden Schülers, die übrigens Wadding von falschen Zutaten gereinigt hat (cfr. Vorrede zum Tom. XI), endlich die Quodlibeta (Tom. XII).

Es ist bekannt, in welchem Gegensatz Duns zu Thomas steht, ein Gegensatz, der auf der verschiedenen Richtung der beiden Männer ruht. Wenn Thomas noch mehr geneigt war, die Notwendigkeit in Gott hervorzuheben, so betont Duns überwiegend die Freiheit; während Thomas überwiegend das Allgemeine interessirte, blieb Duns mit Vorliebe bei der Betrachtung des Einzelnen stehen, one deshalb Nominalist zu werden. Während Gott und Welt bei Thomas in einem mehr substantiellen Verhältnis stehen, betont Duns überwiegend die freie Kausalität Gottes. Während Thomas die Trinität mehr modalistisch zu fassen geneigt war und die göttlichen Eigenschaften nicht bestimmt real unterschieden wissen wollte, so blieb Duns bei der Unterscheidung der Eigenschaften wie der trinitarischen Personen. Mit einem Worte, Duns zeigt überall mehr Interesse für das Konkrete, Einzelne, Persönliche, vertritt mehr den Standpunkt des Willens, betont auch stärker die Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, versucht eine Schätzung der Willens- und Erkenntniskräfte des Menschen, aus der seine Gottverwandtschaft stärker hervorleuchtet. Es hat das alles seiner Hauptgrund darin, daß er den Begriff des Unendlichen anders als areopagitisch zu bestimmen sucht und nicht anerkennen will, daß Endlichkeit nur Beschränktheit in sich schließe und alle Bestimmtheit nur aus der Negation hervorgehe. Diese Voraussetzungen sind es, welche ihn in den Hauptfragen der damaligen Zeit, in der Bestimmung des Verhältnisses des Natürlichen zum Übernatürlichen, in der Erkenntnistheorie, die in der Frage nach der Gotteserkenntnis gipfelt, in dem Streite des Realismus mit dem Nominalismus, in der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und den Menschen von Thomas abweichen ließen. Wir dürfen hiebei freilich die Grenzen nicht übersehen, welche dem Denken des Scotus gesteckt waren. Er konnte sich dem areopagitischen Gottesbegriff nicht völlig entziehen und dieser wurde ihm in seinen Bestrebungen hinderlich; nicht minder fürte ihn die einseitige Betonung der göttlichen Willür in mancherlei Widersprüche mit seinem Streben nach einer innigen Vereinigung des Natürlichen und Übernatürlichen, des Göttlichen und Menschlichen. Wir wollen seine Lehre noch im einzelnen betrachten und zwar zunächst seine Erkenntnistheorie, sowie das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Schon in der Erkenntnistheorie tritt der Wille stark hervor. Die Erkenntnis beginnt nach ihm zwar mit der Notwendigkeit. Einmal, insofern das Objekt Einfluß auf den Erkenntnisprozeß ausübt, steht dasselbe nicht in der Wahl des Intellektes. Ebenso was die Zustimmung zu einer Wahrheit angeht, so verhält sich auch da der Intellekt nicht frei. Er stimmt dem Waren bei, secundum evidentiam ipsius rei; in seiner Gewalt ist es nicht, stärker oder schwächer zuzustimmen; vielmehr hängt er darin gänzlich von dem Objekt, das den Intellekt bewegt, ab (Opus Oxon. I, 1, 1, Nr. 4). Insofern ferner der Intellekt eigene Tätigkeit ausübt, agirt er mit Notwendigkeit. Er bringt den in ihm potentialiter liegenden Begriff mit Notwendigkeit hervor. Der Intellekt verhält sich hier überall unwillkürlich. Aber gewöhnlich fürte eine notwendig und unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis andere mit sich, die noch indistinctae sind und von denen sie selbst auch nicht klar gesondert ist. Da kommt es darauf an, ob der Wille den Intellekt bei einer Erkenntnis festhält oder nicht. Die intellectio prima, auf welche sich der Wille richtet, wird mit Hilfe des Willens, der das agens superius respectu intellectus ist, und den Intellekt zu intensiverer Tätigkeit veranlaßt, erst zu einer eingehenden und klaren. Von dem Willen hängt also ab, ob wir zu klarer Erkenntnis kommen, ob wir die intellectio secunda gewinnen, da die intellectio prima, die unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis, noch nicht klar ist. Die Erkenntnis also ist hier auch ethisch bestimmt. Nur wenn die Seele mit all ihren Kräften, vorzüglich auch mit dem Willen bei der Erkenntnistätigkeit ist, kann diese deutlich werden (Rep. S. 411 f.). — Betrachten wir nun zunächst die Erkenntnistheorie des

Duns, soweit sie sich auf die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die Philosophie, bezieht, um zu sehen, wie dieselbe in die Theologie einmündet! Da die Seele als zufällige in ihrer Erkenntnis von den äußeren Objekten abhängt und nicht aus sich selbst allein alle Erkenntnis gewinnen kann, so kommt vor allem der Gegensatz von Subjekt und Objekt in Frage und insbesondere die Art, wie wir zur Erkenntnis von realen Objekten kommen. Unsere Erkenntnis geht, ihrer empirischen Entstehungsweise nach, aus von den unwillkürlichen Sinneindrücken, welche an sich noch konfus sind (Ox. I, 3, 2, Nr. 22, S. 409). In der Seele selbst unterscheidet Duns die Phantasie von dem Intellekt. Zunächst veranlaßt die Anregung von seiten des Sinnenobjektes die Phantasie, ein Phantasma oder eine sinnliche Vorstellung zu bilden, die Phantasie ihrerseits aber regt den Intellekt dazu an, vermöge seiner Tätigkeit die in ihm potentiell vorhandenen Begriffe zu aktualisieren. Das passive Verhalten der Seele gegenüber dem äußern Erkenntnisobjekt beschränkt sich hienach darauf, daß sie durch das Objekt zur Produktion angeregt wird. Es ist schließlich der Intellekt, welcher durch eigene Tätigkeit die in ihm als *intellectus possibilis* liegenden allgemeinen Begriffe (*species*, *principia*) aus der *potentia essentialis* zu aktuellen erhebt. Aus der *species phantastica* für sich kann noch keineswegs das Allgemeine erkannt werden, denn wenn auch das Allgemeine in dem Konkreten *esse* hat, so kann es doch nicht als besonderes von dem Einzelnen unterschiedenes, als *idem omnibus aliis singularibus*, als ein diesem Einzelnen gemeinsames erkannt werden, wenn es nicht schon abge sondert in Intellekte existiert (Rep. S. 47f.). Der Intellekt würde gar nicht darauf kommen, die allgemeinen Begriffe von den einzelnen sinnlichen Vorstellungen abzutrennen, wenn sie nicht gewissermaßen angeboren in ihm lägen, denen übrigens zugleich ein *reale esse* entspricht, und die durchaus nicht nominalistisch gefaßt werden dürfen. Wenn wir so nach Duns vermöge des Intellektes von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen sollen, so verlangt er auch wider den umgekehrten Weg. Von dem allgemeinsten Begriffe der Metaphysik, dem Begriffe des *ens* soll durch *divisio* zu den *conceptus communiores*, den *genera* und *species* bis zu dem Einzelnen herabgestiegen werden, denn die Erkenntnis des Allgemeinen ist auch erst dann vollkommen wenn es in seinen Verbindungen mit dem Einzelnen völlig erkannt ist (Ox. I, 3, 2, Nr. 22, S. 409—412). Auf diese Weise ist ein wissenschaftliches System möglich, indem einmal von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen aufgestiegen wird, und dann wider die allgemeinen Prinzipien durch die *genera* und *species* hindurch mit dem Einzelnen zu einer Einheit verbunden sind. Dem entspricht auch seine Ansicht von dem Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander. Sie müssen sich auf Erfahrung und auf allgemeine Grundsätze stützen. So die Physik, so die Mathematik, von der er bemerkt, daß *per impossibile* vorausgesetzt, daß kein Gott wäre, doch die mathematischen Gesetze Geltung behalten müssen (Rep. S. 23). Trotzdem aber müssen sie doch, wie die Prinzipien aller einzelnen Wissenschaften, auf allgemeinere zurückgeführt werden, wenn nicht das Erkennen ein konfuses, weil fragmentarisches, bleiben soll. Die allgemeinsten Prinzipien enthält die Metaphysik. Erst durch sie werden die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften begründet. So steigen also die einzelnen Wissenschaften zur Metaphysik hinauf, um ihre letzte philosophische Begründung in ihr zu finden, insbesondere in den Bestimmungen der Begriffe des *ens* und der *causa materialis*, *efficiens*, *finalis* (Ox. I, 3, 2, S. 411), wie man andererseits auch von der Metaphysik zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigen kann. Allein schon bei dem Begriff der *divisio* zeigen sich ihm für die Durchführung dieser Anschauung eigentümliche Schwierigkeiten. Einmal bemerkt er, daß zwar eine strenge Einteilung, die von den Prinzipien zu den *genera* und von den *genera* zu den *species* führt, möglich sei, allein bei den *species* hört die Einteilung auf, da die unter dasselbe fallenden Individuen *infinita* sein können, während das *genus* nur eine festbegrenzte Anzahl von *species* unter sich hat. Mit Recht teilt er der *divisio* die Aufgabe zu, die *partes proportionem habentes ad totum*, *quae vel constituent* (*totum*) *vel sub eo continentur*, zu bezeichnen. Der Trieb vom Allgemeinen zum Besondern zu kommen, d. h. einzuteilen, ist ihm darin begründet, daß das

genus unter sich viele species confuse befaßt. Quidditas ut confuse continens omnes partes est ratio divisibilitatis (Ox. t. VI, L. 2, 3, 6, Nr. 17, S. 414, 415). Hiernach wird das Allgemeine selbst erst vollkommen klar erkannt, wenn es in Verbindung mit den unter dasselbe fallenden species erkannt worden ist. Allein es will doch nicht scheinen, daß sich durch die Einteilung die Eigentümlichkeiten der species erschöpfen lassen, es bringen vielmehr die species noch etwas neues zu dem Allgemeinen hinzu, das nicht notwendig aus den allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden kann, die species superaddit entitatem (Ox. t. VI, S. 415). Wenn nun die differentia specifica eine selbständige zum allgemeineren Begriffe hinzukommende Realität ist, und wenn ebenso das Einzelne als ein Besonderes, Positives für sich gefaßt wird (wie er denn sagt: natura sistit in individuo tanquam entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei, Rep. 212), wenn das Allgemeine an sich indifferent ist gegen die unter dasselbe fallenden Individuen, und die Individuen nicht per species erkannt werden können, so ist schon hiemit der Weg, durch Teilung die konkreten Begriffe zu gewinnen, bedeutend eingeschränkt, indem zwar wol gesagt werden kann, daß die allgemeinen Begriffe für das Einzelne gelten, aber nicht mehr, daß das Konkrete aus dem Allgemeinen ableitbar ist. Hieraus folgt, daß die konkreten Begriffe, sowie die Begriffe der Individuen zusammengesetzt sind aus der für sich selbständigen Realität des allgemeinen Begriffes und der ebenfalls selbständigen spezifischen Differenz, resp. individuellen Eigentümlichkeit. Diese Ansicht ist insofern von der größten Bedeutung, als sie eine der areopagitischen Auffassung diametral entgegengesetzte ist und keineswegs zugäbe, daß je weiter ein Wesen sich von dem Allgemeinen entferne, es umsomehr an Realität einbüßen müsse. Noch schwieriger wird jene systematische Weltbetrachtung, die Anerkennung des geschlossenen Zusammenhangs in der Welt für ihn durch die Tendenz einer so starken Betonung des Einzelnen, daß der Zusammenhang in der Welt der Zufälligkeit ausgesetzt wird. In der Zusammenziehung der endlichen Dinge aus allgemeinen und konkreten Realitäten soll sich ihre Zufälligkeit aussprechen und die Verknüpfung der verschiedenen Realitäten, aus denen ein Individuum besteht, ist nicht durchaus von der Notwendigkeit beherrscht, vielmehr hat in bezug auf den Zusammenhang der Welt die göttliche Willkür ihre Stelle. Wenn z. B. der Begriff der Seligkeit auch Realität hat, so folgt doch nicht, daß derselbe mit jedem Menschen verbunden sein müsse. Man kann demgemäß auch nicht aus dem Begriff des Menschen ableiten, daß er auch selig sein müsse. So kann man auch nicht sagen, daß die Prinzipien der Astrologie notwendig in jedem Falle zur Geltung kommen. Die allgemeinen Prinzipien sind nicht schlechtthin ausnahmslos für jeden Fall maßgebend; aus dem Allgemeinen kann man nur auf Allgemeines, aber nicht unbedingt auf Einzelnes schließen; es werden nicht in primis principiis virtualiter omnes conclusiones scibiles gewußt. Non est scientia nisi ut in pluribus; der ordo dispositus kann nur für die Mehrzahl der Fälle gelten (Rep. S. 230). Die Folge davon ist, daß die empirische Erkenntnis den Vorzug gewinnen muß, daß nur ex effectu gewußt werden kann, für welche bestimmte Fälle ein Gesetz gilt. Wir werden hier an die induktive Methode gewiesen. Hier wird die Gültigkeit des Allgemeinen angezweifelt, und wenn man erwägt, daß die reale Welt eine zusammenge setzte ist, so kann man die Tragweite des Satzes ermessen, der den Zusammenhang in der Welt in die Hand der göttlichen Willkür stellt. Die Folgen davon werden uns deutlich werden namentlich im ethischen Gebiete. Das Interesse, das ihn hier leitet, ist das, den persönlichen Gott nicht in seinem freien Handeln beschränkt sein zu lassen (daß selbst von jedem Naturgesetz eine Ausnahme soll machen können, Rep. S. 230) und entsprechend der göttlichen Willkür der Freiheit des Menschen eine Stelle zu reserviren, deren Taten und damit zusammenhängende Erfolge ebenfalls, wie die göttlichen, erst ex effectu gewußt werden können. Es ist das praktische Interesse, das ihn mit dem theoretischen in Zwiespalt setzt, das seine Sätze von der Erkennbarkeit des systematischen Zusammenhangs der Welt erschüttert und ihn dem Empirismus nähert. Indes läßt er sich hiedurch doch keineswegs hindern, der Metaphysik ihre volle Geltung zu lassen,

ihr die Aufgabe zuzuschreiben, die letzten Ursachen, die allgemeinen Prinzipien zu erkennen, und er hält an dem bezeichneten Verhältnis der Metaphysik zu den übrigen weltlichen Wissenschaften fest. Aber freilich ist mit der Metaphysik die letzte Erklärung für die Welt noch nicht gefunden. Selbst der letzte und höchste Begriff des *ens*, wie ihn die Metaphysik hat, trägt noch Zufälligkeit an sich, da er, insofern er als genereller Begriff angesehen wird, alle zufälligen Welt Dinge unter sich befaßt, für die zufällige Welt Geltung hat, *per accidens* gilt. Da aber unser Geist auf Erkenntnis des Unendlichen angelegt ist, kann er sich nicht mit dem Zufälligen, Unvollkommenen oder damit begnügen, die allgemeinsten Ursachen für die materielle Erscheinungswelt, wie sie die Metaphysik auffinden kann, zu erkennen. So wird von der Metaphysik die Theologie vorausgesetzt. In dieser Ansicht bestärkt ihn wider seine praktische Richtung; unsere Erkenntnis soll dazu dienen, uns zu befehlen; denn unser Geist ist zur Gotteserkenntnis angelegt. Aber hier gilt natürlich noch in weit höherem Maße, was schon von dem weltlichen Erkennen galt, daß unsere Seele nicht unabhängig von dem Objekt zu erkennen vermag. Soll der Mensch Gott erkennen, so muß Gott sich ihm mitteilen und so sehr Duns schon bei dem weltlichen Wissen die Evidenz und Gewißheit betonte, so meint er doch im Anschluss an Augustin, daß das theologische Wissen eine um so höhere Gewißheit habe, ein je höheres Objekt sich hier mitteile. Es geht hieraus zugleich hervor, wie er bemüht ist, die Offenbarung als eine unserem innersten Bedürfnisse entsprechende, das Übernatürliche als ein für uns Naturgemäßes zu behaupten, wie er denn auch von einem *dignificatio* unserer *natura superior* (des Intellekts) durch die göttliche Mitteilung redet (Rep. S. 22). Der persönliche Gott soll sich den Personen in Taten offenbaren. Duns gibt zwar eine natürliche Gotteserkenntnis zu; allein daß auch diese vor allem auf der Offenbarung Gottes in der Schöpfung ruht und auch nicht ohne eine ursprüngliche Mitteilung Gottes an uns gedacht werden kann, versteht sich für Scotus wol von selbst, und ebenso bleibt nach ihm ohne eine besondere historische Offenbarung Gottes doch alles das, was natürlich über ihn etwa gemußt werden kann, Fragment und insofern konfus. Wenn er freilich so sehr auf der Notwendigkeit göttlicher Mitteilung besteht, daß wir nach ihm auch nicht einmal was unser Ziel sei, geschweige denn den Weg zu dem Ziel, mit natürlichen Kräften erkennen können, während doch unser Ziel nichts anderes ist als die volle Erkenntnis und Liebe Gottes (Ox. Prol. I, Nr. 6), so weist das auf eine Fremdheit des Natürlichen und Übernatürlichen (s. u.). — Die Erkenntnistheorie des Duns mündet also in die Theologie aus. Da keine der weltlichen Wissenschaften bis zu den letzten Gründen aufzusteigen vermag, die in Gott sind, so ist es die Theologie, welche, weil sie allein zur höchsten Erkenntnis zurückführt, das menschliche Wissen vollendet und die höchste vornehmste Wissenschaft ist. Indessen ist Duns schon weit mehr als Thomas bemüht, die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Metaphysik, hervorzuheben. Die Theologie befaßt sich im wesentlichen nur mit der Erkenntnis von Gott und mit dem Verhältnis Gottes zu der Welt, während die allgemein metaphysischen Grundsätze, soweit sie in dem Verstande enthalten sind, sowie die Erfahrungserkenntnis insoweit von der Theologie unabhängig sind, als sie nicht, um ihre Prinzipien begründen zu können, auf Gott zurückgehen müssen. Es zeigt sich auch hier, wie er den auch sonst hervortretenden Versuch macht, das Weltliche, Natürliche durch das Übernatürliche vollendet werden, ohne deshalb die Selbständigkeit des Natürlichen untergehen zu lassen. Gegenüber von Thomas tritt schon ein größeres Interesse an der selbständigen Betrachtung der Welt hervor. In der Erfahrung, sowie in den im dem Intellekt angelegten und realistisch gedachten Begriffen sind Prinzipien für eine selbständige weltliche Wissenschaft gegeben. Zugleich kann man sich freilich nicht verbergen, daß bei seiner Lehre von der Willkür Gottes gegenüber der Welt, es ihm schwer werden mußte, den Zusammenhang der Welt aus den Prinzipien in Gott wissenschaftlich zu verstehen, was ein Grund mehr für die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften sein konnte. Das führt ihn sogar gelegentlich soweit, daß er Theologie und Philosophie auseinanderreißt, entsprechend dem, was oben bemerkt wurde, daß von der göttlichen Willkür die Gesetze der

Welt durchbrochen werden können; es soll ein Satz in der Philosophie gelten können, der für die Theologie nicht war ist (cfr. Rep. S. 848, Nr. 18). — Was seine genaueren Bestimmungen über die Erkennbarkeit Gottes angeht, so wiederholt er oft genug, daß Gott secundum rationem deitatis, d. h. nach dem Begriff seines innersten Wesens nicht erkannt werden könne, daß es für uns einen *conceptus quidditativus* von Gott nicht gebe, weil unsere Begriffe das schlechthin einfache *simpliciter simplex* nicht erreichen, ja er geht sogar soweit, selbst der Offenbarung zuzuschreiben, daß sie uns Namen (Rep. S. 123, Nr. 10) für Gott mitgeteilt hat, welche das göttliche Wesen bezeichnen, one daß wir ihren Inhalt *distincto* verstehen. Er streift also hier wol an die Vorstellung, daß die übernatürliche Offenbarung für die Vernunft nicht zugänglich ist. Auch bemerkt er weiter, daß die Theologie es mit vielem zufälligen zu tun habe, welches natürlich nicht als in sich war, sondern nur als faktisch auf Grund der *fides infusa* gemußt werden kann, meint aber, daß wir in Beziehung darauf trotzdem Gewißheit erreichen können, weil man dieses im ersten theologischen Objekt, d. h. in Gott, erkennen könne (Ox. prol. 3, Nr. 28, S. 106 f.). Hierhin gehört alles das, was als durch die Willkür Gottes bestimmt erkannt werden soll. Wenn an diesen bezeichneten Punkten teils die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens in Abrede gestellt wird, teils die göttliche Willkür dem vollen Begreifen in den Weg tritt, so betont er trotzdem sehr stark, daß uns teils mit Hilfe einer außerordentlichen Offenbarung, teils auf natürlichem Wege Erkenntnis Gottes gewärt sei. — Insbesondere um die Trinität, in welcher die Gotteserkenntnis gipfelt, zu erkennen, wofür zwar in uns eine Anlage vorhanden ist, die wir aber one Offenbarung nicht zu entwickeln vermögen (Rep. S. 55), bedarf es einer *fides infusa*. Dieser Glaube ist zunächst Glaube an die mitgeteilte Offenbarung, welcher noch nicht *evidentia ex se* hat, die dem Wissen zuzuschreiben ist, sondern *evidentia ex auctoritate revelantis* (Rep. S. 17). Aber aus diesem Glauben, dessen Inhalt in der Schrift und Tradition *sufficiens* gegeben ist, wobei übrigens die Tradition der Kirche der Schrift vorgezogen wird (Ox. prol. qu. 2, S. 63), soll sich ein Wissen entfalten. Er verspottet die Ansicht solcher, welche ein Wissen von göttlichen Dingen uns versagt glauben, als den Standpunkt einer *vetula* (Rep. S. 16) und bestreitet sogar, daß unser Wissen gegenüber dem der Seligen *scientia subalternata* sei, da die Offenbarung den Zweck habe, uns durch Erkenntnis zu befehlen. Er betont so stark die Erkenntnis, daß er sagt, es sei während des Erkennens der Glaube mit dem Wissen so verbunden, daß er in der Potenz bleibe und nicht aktuell hervortrete (Rep. S. 17, Nr. 11). Ubrigens meint er, daß nur die *fides infusa* so mit dem Wissen sich vereinigen lasse, mit dem die Theologie es zu tun hat, nicht etwa die *fides acquisita*, die ihm unter dem Wissen steht, weil sie unsicher ist (Rep. S. 17, Nr. 13). — Was nun die natürliche Erkenntnis angeht, so soll von Natur über Gott das gemußt werden können, was *secundum conceptum communem sibi et creaturae* gemußt werde (Ox. prol. I, Nr. 16. Rep. S. 44), ferner die Schöpfung (Rep. 249), wenn auch Aristoteles sie nicht erkannt habe, wie denn die Philosophen noch nicht alles aufgestellt haben, was *per rationem naturalem* erkannt werden kann, ebenso auch vieles falsche. Allein wie bemerkt, wird diese natürliche Erkenntnis erst durch ihren Zusammenhang mit der übernatürlichen vollendet und bliebe one diesen ein Fragment und insofern *confusa*. Daß ihm übrigens auch die natürliche Erkenntnis Gottes sich an seine Offenbarung in seinen Laten anschließt, zeigt sich aus der Art, wie er glaubt das Dasein Gottes erweisen zu können. Es hängt das zugleich damit zusammen, daß für ihn Gott wesentlich Vollender ist, der in uns angelegte Begriff des *ens* also, als Begriff eines Allgemeinen noch keineswegs den Begriff Gottes völlig erschöpft, da Gott als *ens singulare*, als mollenes Wesen nur *actuali existentia*, d. h. nur durch Beweise seiner Willensstätigkeit erkannt werden kann. Hierin dürfte auch der letzte Grund dafür liegen, daß er den ontologischen Beweis bei Seite setzt. Von Gott aus angesehen d. h. für das göttliche Erkennen sei ja freilich in sich klar, daß Gott sei, aber für den menschlichen Standpunkt lasse sich aus dem bloßen Begriff Gottes als des höchsten Seins seine Existenz aus dem angegebenen Grunde nicht bewei-

fen. Der Begriff des *ens primum* ist ein aus *ens* und *primum* zusammengesetzter und deshalb dem einfachen göttlichen Wesen nicht adäquat. Ebenso hat auch für ihn der Beweis, daß weil die Wahrheit Existenz habe, Gott aber die Wahrheit sei und also existieren müsse, keine Geltung, weil zwar die Wahrheit gewiß an sich objektiv existire, für unsern Intellekt aber erst Existenz gewinnen könne, wenn ihr Inhalt erkannt sei. Der Begriff Gottes aber *secundum rationem deitatis* fehlt uns, und so kann auch der Beweis nicht gelten. Auch hier erhellt wider, ein allgemeiner Begriff vermag das Wesen Gottes nicht zu erschöpfen. Ebenso leugnet auch Duns, daß auf der *via negationis* oder durch Analogie Gott irgendwie erkannt werden könne, denn ein bloß negativer Begriff von Gott gebe eben noch keine Erkenntnis, und um Gott in Analogie mit der Kreatur setzen zu können, müßte man schon vorher sowohl Gott in sich als auch die Kreatur in sich erkannt haben, um dann beide zu vergleichen (Rep. 42, 43). Man mag auch hieraus sehen, wie sehr ihm daran liegt, eine positiv bestimmte Gotteserkenntnis zu gewinnen. Er läßt nur den kosmologischen Beweis gelten, der *ex effectu* auf die Ursache zurückschließt; aus dem Vollkommenen muß das Unvollkommene seine Unterschiede haben, da es von demselben abhängt. Da die *causa posterior* immer *imperfectior* ist, muß die vollkommenste erste Ursache ein *ens infinitum perfectum* sein, denn unser Verstand kann sich nur bei einer solchen beruhigen, über welche als letzte keine mehr hinausgeht. Die Zweckmäßigkeit der Welt ferner macht es nötig, daß das *primum effectivum* in *finem cognitum*, d. h. *exemplariter* verursacht, als zweckvolles zugleich *primum exemplans* ist, Musterbilder entworfen hat. Er sucht dann noch zu beweisen, daß dieses *primum ens* das einzige in seiner Art sein müsse, was im Begriff der letzten Ursache von selber liege, die eben *totalis causa effectus* sein soll (Rep. 29—32). Sie ist *simpliciter primum*. In diesem Beweise zeigt sich zugleich, wie es die Anerkennung der positiven Bestimmtheit der Welt ist, welche ihn dazu führt, auch in Gott selbst Unterschiede anzunehmen. In Gott soll eine *intellectio distinctorum*, *tot primitates quot posterioritates* sein, er ist das *totum virtualiter continens perfectiones*, das *communissimum virtute*, d. h. nicht das logisch, sondern das virtuell Allgemeine, die in sich bestimmte Ursache alles endlichen (Rep. S. 198, Nr. 29—32). In diesem Beweise trifft die *via causalitatis* mit der *via eminentias* zusammen. — Wenn Duns auch behauptet, daß wir Gott nicht *comprehendere* können, so gibt er doch zu, wir können ihn *apprehendere* (Rep. S. 122). Er sucht zu zeigen, daß die uns zu Gebote stehenden Begriffe nicht ungeeignet seien, göttliche *perfectiones attributales*, und *relationes* selbst innergöttlicher Art zu erfassen. Zwar ist kein Begriff, sofern er *Genusbegriff* ist, auf Gott anwendbar (Ox. I, 8, 3, Nr. 16), weil ein solcher durch die *differentia specifica* eingeschränkt werden könnte. Wir haben aber solche Begriffe, welche dadurch, daß ihnen ein unendlicher Grad, also intensive Unendlichkeit zugeschrieben wird, den Gattungsscharakter verlieren, und einer Einschränkung durch die spezifische Differenz nicht mehr unterworfen sind. Solche Begriffe sind *perfectiones simpliciter*, welche alle *potentialitas* ausschließen, was z. B. von dem Begriff einer bloß extensiv unendlichen Linie nicht, dagegen von dem Begriff des *ens*, der Intelligenz, des Willens und der ihnen entsprechenden *veritas* und *bonitas* wol gesagt werden kann (Ox. I, 8, 3, Nr. 21). Dadurch, daß Gott unendliches Sein hat, ist er ein *ens singulare*. Durch die graduelle Steigerung ins Unendliche wird der Begriff des *ens* ein solcher, daß man ihn nicht mehr mit dem übrigen *ens* in eine Gattung stellen kann. Gott ist nicht *ens communissimum*, er hat nicht logische Allgemeinheit. Durch die unendliche Steigerung des Begriffs des Seins wird ihm vielmehr eine durchaus einzigartige virtuelle Allgemeinheit zugeschrieben, d. h. eine solche Kraft des Seins, vermöge deren er alles endliche Sein hervorbringen kann (Rep. S. 79, 80). Ebenso kann Gott unendliche Intelligenz zugeschrieben werden und Duns ist keineswegs der Meinung, daß z. B. der Wille dadurch, daß er eine bestimmte, von der Intelligenz unterschiedene Größe ist, auch in der Unendlichkeit seines Sollens beschränkt sein müsse (Rep. S. 233). Bestimmtheit und Unendlichkeit schließen sich vielmehr nicht aus, Gott hat unendlichen Willen und unendliche Intel-

lignenz, und Duns behauptet, daß wir diese Unendlichkeit Gottes erkennen können, weil uns sonst, die wir uns nur bei dem Unendlichen beruhigen, die Seligkeit versagt wäre (Rep. S. 121). Wenn nun aber so durch intensive Steigerung erreicht werden kann, daß durch die derselben fähigen Begriffe *perfectiones attributales* bezeichnet werden, so entsteht für ihn die Frage, wie diese Prädikate Gottes untereinander verbunden werden können, ohne Schädigung der göttlichen Einfachheit. Auch hier lehnt er wider ab, daß sie untereinander das Verhältnis von *genus* und *differentia specifica* haben können, sodaß z. B. der Wille als eine spezifische Art des göttlichen Seins anzusehen wäre. Er will aber jedenfalls diesen unendlichen Prädikaten ihr bestimmtes Sein nicht absprechen, und neigt dazu, da sie in das Verhältnis logischer Unter- und Überordnung nicht gebracht werden können, sie in einer solchen Wechselwirkung zu denken, daß sie einander völlig gegenseitig durchdringen; die verschiedenen Attribute sind Bestimmtheiten ein und desselben Wesens, ohne deshalb bloß für unsern Verstand unterschieden zu sein. In *Deo non accipitur ratio vitae et intellectualitatis a realitate diversa sed ab eadem re diversimodo considerata* (Rep. S. 196), d. h. der Begriff der Intelligenz des Lebens u. stammt bei Gott nicht aus verschiedenen Realitäten, sondern ganz aus derselben, die man nach verschiedenen Seiten betrachtet, womit übrigens nicht geleugnet wird, daß diese verschiedene Betrachtungsweise *ex natura rei* hervorgehe, d. h. einen objektiven Grund habe (Rep. S. 195, Nr. 23; S. 233, Nr. 8 und 9). Hiermit hat das Erkennen Gottes seine Grenze erreicht. Er ist sich auch dessen bewußt, daß diese Begriffe nicht hinreichen, um das göttliche Wesen völlig zu erfassen. Wie wenn man von einem Dreieck sage, daß es die erste Figur sei u. s. w. (Rep. 44), man wol solches gesagt habe, was allein von dem Dreieck gelte, damit aber doch nicht das Wesen des Dreiecks ausgesprochen sei, so sagen auch diese Begriffe wares von Gott aus, ohne deshalb das Innerste seines Wesens zu treffen. Es scheint eben seiner Ansicht von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis die schlechtthinnige Einfachheit Gottes sehr im Wege zu stehen, so energisch auch die bezeichneten Versuche sind, diesen Begriff zu Gunsten der Erkennbarkeit Gottes einzuschränken, welche bei Duns auf der Anerkennung des Satzes beruht, daß Unendliches und Bestimmtes in Gott sich nicht ausschließen, daß ebendeshalb Unterschiede in Gott möglich seien. Es ist das Interesse an Gottes geistigem und sittlichem Wesen, welches ihn bewegt, das Bestimmte nicht nur als aus der Negation hervorgehend anzusehen.

Auch in der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ringt er mit der Schwierigkeit, die Einfachheit mit den Unterschieden zu verbinden. Letztere läßt er offenbar als reale gelten, um aus denselben die Unterschiede in der Welt verstehen zu können. Hauptsächlich ist es der Unterschied von Intellekt und Wille, der wie in der Anthropologie, so auch in der Theologie, die Hauptrolle spielt. Auf ihn führt er auch die trinitarischen Unterschiede zurück, indem Verstand und Wille gleichmäßig aus der ihnen gemeinsamen Einheit hervorgehend gedacht werden. Es gebe zwei Produzirte und ein Produzirendes in dem innergöttlichen Wesen (Rep. S. 41). Er sagt geradezu, die Unterscheidung der Attribute sei das fundamentum respectu distinctionis emanationum personalium. Der innere Unterschied von Wille und Intellekt als dem produzierten, als *essentia volitiva* und *intellectiva* von dem Produzirenden ergibt die drei trinitarischen Seinsweisen (Ox. I, 26, Nr. 55; I, 8, 4, Nr. 6 und 7). Die erste Person ist *improducta* und wird von ihm nicht selten im Anschluß an Augustin als die *memoria* bezeichnet, wiewol er bemerkt, daß die *memoria* dem Intellekt näher stehe als dem Willen, da die *memoria* die *intelligentia habens essentiam sibi praesens* sein soll (Rep. S. 38, Nr. 12). Wenn man daher die *memoria* nicht als *parens* für Intellekt und Willen auffassen wolle, so würde man den Vater besser als die *mens* bezeichnen, die *foecunditas* habe *ad gignendum et spirandum* (Ox. I, 3, 9, Nr. 3 und 5, S. 614f.). So wird also die *mens*, sofern sie Willen und Intellekt aus sich hervorgehen läßt, als Vater bezeichnet. Darnach scheint dann freilich der Vater die ursprünglich Son und Geist in sich enthaltende *Monas* zu sein. Allein das ist doch wider nicht seine Meinung. Viel-

mehr ist der Vater die Essenz in ihrer unmittelbaren Form, welche zu bewußter und gewollter Seinsweise im Sone und Geiste sich erhebt. Wenn auch die zwei letzteren insofern produziert sind, als sie die unmittelbare Seinsweise der Essenz voraussetzen, diese als Objekt Intelligenz und Willen notwendig bewegt, so sind sie doch im Prozeß des Erkennens und Wollens zugleich aktuell und sich selbst bewegend. Auch ist die unmittelbare Seinsweise noch nicht die vollkommene, so daß diese vielmehr die beiden anderen zur Ergänzung bedarf und das göttliche Wesen erst in allen drei Seinsweisen vollendet ist. Die Essenz soll als einfache so mit den Personen verbunden sein, daß eins per identitatem transit in alterum neutro corrumpente alterum, so daß also die Personen als drei notwendige Seinsweisen der Essenz erscheinen, wodurch der Vorstellung einer compositio in Gottes Wesen vorgebeugt werden soll (Rep. S. 64, Nr. 4; S. 183, Nr. 13). Die Essenz würde hiernach in Form des Vaters als die in unmittelbarer Weise die fecunditas in sich enthaltende (Rep. 162), in Form des Sones als die bewußte, in der des Geistes als die wollende erscheinen. Zur Verdeutlichung verweist er auf die Seele, die plures partes organicas informat, oder in ihren verschiedenen Vermögen als ein und dieselbe wirksam ist. Die echt scholastischen Ausführungen über das Verhältnis der Personen zu ihren proprietates und relationes zielen darauf hin, der Person eigene Subsistenz zu geben: die Personen haben vor allem Erkennen *rem incommunicabilem*, die proprietas ist ihm ein *modus se habendi*, den die *essentia* fundat, und die *essentia* mit der *proprietas* zusammen soll die Person konstituieren (Rep. S. 187, Nr. 15), womit gesagt ist, daß die Person eine eigentümliche Seinsweise der Essenz sei, die einfache Essenz also in drei Seinsweisen sich darstellen soll. Auch der Begriff der Unendlichkeit wird diesem Verhältnis entsprechend bestimmt; die trinitarischen Bestimmtheiten haben nicht schlechthinnige Unendlichkeit, wie die Essenz, aber doch sind sie perfectiones, denen man *secundum quid* Unendlichkeit zuschreiben kann, wie sie ja auch um Unterschiede in eodem, d. h. in demselben Wesen zu bleiben, einander nicht schlechthin, sondern nur *secundum quid* entgegengesetzt sein müssen (Rep. S. 142, 187; cfr. 233, 234). Die Essenz ist *illimitata in omnibus, quae sunt principia propriae operationum Dei*, d. h. die *essentia* als *volitiva* und als *intellectiva* ist trotz ihrer eigentümlichen Bestimmtheit als Seinsweise unendlich (Ox. I, 26, Nr. 55). Auch hier will er wider eine bestimmte Unendlichkeit der unterschiedenen Personen. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, daß wenn er die trinitarischen Unterschiede auf *mens (memoria) intellectus, voluntas* zurückführt, er die Unterschiede Eigenschaften annähert, wie er denn auch die verschiedenen Eigenschaften trinitarisch verteilen will, *potentia, sapientia, bonitas* oder *aeternitas, species, amor* etc., und umgekehrt andererseits auch wider z. B. dem Vater und Son Willen zuschreiben zu müssen meint (Quodl. T. XII, S. 456). Offenbar ist ihm die Hauptsache in der Trinitätslehre, daß Gott als wissender und wollender gedacht werde. Gottes Wissen und Wollen von sich selbst und das damit verbundene Sichgenießen ist ein notwendiger Prozeß in Gott, der aber zugleich die höchste Freiheit und Unabhängigkeit Gottes ermöglicht. Gottes Erkennen seiner selbst hat im Gegensatz zu dem unfrigen volle Aktivität in dem Sinne, daß er alles aus sich selbst zu erkennen vermag; das Objekt, das seine Intelligenz wie seinen Willen notwendig bewegt, ist eben seine Essenz (Rep. S. 198, Nr. 9; S. 71, S. 10, Nr. 34; S. 12, Nr. 40; S. 84, Nr. 5), welche sich aus ihrer unmittelbaren Existenzweise (als Vater) in der intelligenten Seinsweise (im Sone) zum Selbsterkennen und in wollender Seinsweise (im Geiste) zum Sichselbstwollen erhebt. Gott ist hiernach sich selbst wissendes und wollendes Subjekt, ist in diesem Sinne Einheit von Objekt und Subjekt, ist somit abgeschlossen in sich, ist *a se* zwar nicht in dem positiven Sinne, daß er sich selbst hervorbringt, weil dieser Begriff widerspruchsvoll sei (da das *esse a se principiative* zu haben unmöglich sei, *quia nihil principiat se ipsum*, Rep. 162, Nr. 10; cfr. S. 194, Nr. 20), sondern nur negativ so, daß er von keinem andern stamme, volle Genüge in sich habe. Als sein Wesen wird hier Selbsterkenntnis und Sichselbstwollen aufgefaßt; also ist hier Gott wesentlich der sich selbstbehauptende, selbstgenügsame, in sich selige, von der Welt völlig

unabhängige, daher er auch (Rep. S. 80, S. 235) den *modus praedicandi ad se*, von dem *modus praedicandi ad alterum* auf das bestimmteste unterscheidet. — Auf diese völlige Freiheit Gottes, auf seine Selbstbehauptung gegenüber der Welt kommt es ihm vor allem an, und er weiß die Selbstgenügsamkeit Gottes gegenüber der Welt nicht besser auszudrücken, als indem er ihre Schöpfung als für Gott zufällig erklärt und aus der göttlichen Willkür ableitet. Freilich wird nun der wesentlich so sich selbstbehauptende Gott der Welt fremd gegenüberstehen, es wird sein innerstes Wesen endlichen Geistern verschlossen bleiben, und aufs engste hängt damit zusammen, daß er den sittlichen Geschöpfen gegenüber der Gesetzgeber ist, der ihnen selbst fremde Gesetze durch äußere Auktorität auferlegt. Hier ist das *immediatum principium*, über das man nicht hinauskommt, die *voluntas*, und es würde nach ihm Sache des *indisciplinatus* sein, nach weiteren Gründen forschen zu wollen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23f.). Aber wie Duns im Gegensatz gegen Thomas mehr die Freiheit Gottes betont, so will er doch andererseits noch mehr als jener der Welt Anteil an dem göttlichen Sein, ja an der göttlichen Vernunft und Vollkommenheit überhaupt geben, soweit es sich mit der um der göttlichen Selbstgenügsamkeit willen angenommenen Zufälligkeit der Welt verträgt. Er erklärt sich daher näher folgendermaßen. Er gibt zu, daß schon in der Essenz *virtualiter omnia causabilia* enthalten seien, die er als *imitantia* (Rep. S. 201; vgl. Ox. I, 35 qu. un. Nr. 8) *suum esse* bezeichnet, ihr werden *modi participabiles* zugeschrieben (Rep. S. 201), d. h. durch die Vielseitigkeit der Essenz ist es möglich, daß jedes Ding auf eine Art an dem Sein teil habe, und zwar sind es die verschiedenen positiven Vollkommenheiten des göttlichen Seins, an denen die Dinge teil haben sollen, es machen also nicht nur die verschiedenen Grade des Teilhabens an dem göttlichen Sein die Unterschiede der Dinge aus. Nach ihrem spezifischen *esse* sollen die Dinge in der Essenz begründet sein, nicht etwa so, wie man sagen könnte, daß alle Farben an der weißen mehr oder weniger teil hätten, womit das Wesen der einzelnen Farbe noch nicht bestimmt sein würde (Rep. S. 201). Übrigens damit, daß die Dinge als *causabilia* in der Essenz enthalten sind, ist keineswegs schon ihr *effectus* gegeben, da sonst die Freiheit der göttlichen Aktion aufgehoben wäre. Ebendeshalb scharfträgt er auch die Bemerkung des Augustin, daß Gott sei, was er hat, dahin ein: was er *intrinsecus* oder *ad se* habet (Rep. S. 76). Duns bemerkt weiter, daß wie die Essenz selbst notwendig erkannt wird, so auch diese in der Essenz enthaltenen *causabilia*. Das *objectum primum* (die Essenz) *facit omnia alia cognita in intellectu* (Ox. prol. 3, Nr. 22). Die Essenz *facit quidditates in intellectu notas*, und ebenso die in den *quidditates* enthaltenen besonderen Wahrheiten. Dieses Erkennen ist als ein notwendiges anzusehen, da jeder Akt des Intellectes, der dem Willen vorhergeht, *naturaliter et non liber* ist (Ox. I, 5 q. un. Nr. 12—14. 39, 5, Nr. 7, S. 1294). Die Ideen sind also zunächst notwendige Produkte des Intellectes, sofern er die in der Essenz liegenden *causabilia* zu seinem Inhalte hat. Diese Ideenlehre zeigt auf das deutlichste, wie sehr es ihm auf das Einzelne und Besondere ankommt, es gibt Ideen der spezifischen Differenzen, die ihm eine besondere *perfectio* sind, Ideen der Individuen, die durchaus nicht bloß der Negation ihr Dasein verdanken, ebenso Ideen der Gattungen, Ideen selbst von *Accidencen*, ja der Teile eines möglichen Ganzen und zwar charakteristisch genug in doppelter Weise, Ideen der Teile für sich, die er für *adäquat* hält, und der Teile, sofern sie dem möglichen Ganzen zugehören, die er für *inadäquat* hält (Rep. S. 209—212). Aus der Notwendigkeit dieser Ideen aber folgt nun keineswegs schon die Notwendigkeit des *ideatum*, d. h. die Realisierung des Inhaltes der Idee (Ox. I, 36, 1, Nr. 3 und 4). Vielmehr sind an sich die Ideen nur dem Verstande zugehörig und der Wille ist ihnen gegenüber frei, keine Idee gibt für den Willen schon eine bestimmte *Directiva*, daß er sie realisieren müsse oder nicht, ebendarum bestreitet er auch den Unterschied zwischen praktischen und theoretischen Ideen, da eine jede Idee praktisch ist, insofern der Wille sich auf ihre Realisierung richten kann *quia secundum eam natum est produci* (Rep. S. 208, 212). Hiernach also würde der göttliche Intellect in den Ideen die Elemente möglicher Welten mit Notwendigkeit erkennen, von

dem Willen aber würde es abhängen, ob er die Ideen realisieren will und in welchem Zusammenhang er die zu realisierenden einzelnen Ideen untereinander verbinden will. Duns bemerkt auch mehrfach, daß der Intellekt dem Willen affert die Ideen oder die möglichen complexiones von Ideen; jedoch ist natürlich, daß der intellectus die complexio contingens, d. h. die Verbindungen, welche von der Willkür gemäht werden, nicht erkenne, bevor die Willkür sich entschieden hat. Nur die *Veritas illius complexionis* kann die Intelligenz mit Notwendigkeit erkennen, *eius notitia includitur in terminis*, d. h. der Wille kann sich über die Gesetze der Logik in der Bestimmung der Verbindungen der Ideen untereinander nicht hinwegsetzen (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 14. 20). Im übrigen aber hat die Intelligenz vor der Entscheidung des Willens über die zufälligen Verbindungen, die der Wille bestimmen wird, *cognitionem neutram* (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Daß nun, nachdem der Wille entschieden hat, Gott auch die von dem Willen bestimmten künftigen *connexiones* der zu realisierenden Ideen erkenne, versteht sich für Duns von selbst; die Frage, wie diese Erkenntnis zustande komme, beantwortet er dahin, daß man entweder annehmen könne, daß der Intellekt die Entscheidung des Willens erkenne, oder aber, um nicht *discursus* in dem göttlichen Denken einzuführen, könne man sagen, daß in der *essentia* die *ratio intelligendi illam complexionem* sei, daß *esse volitum* unmittelbar in der Essenz erkannt werde. Diese letzte Ansicht, der er sich zuneigt (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23), könnte man so verstehen, daß der Wille sich auf die unmittelbar in der Essenz liegenden Möglichkeiten richtet, one auch nur die Möglichkeiten von der Intelligenz angeboten erhalten zu haben. Und dazu würde stimmen, daß der Wille nach ihm auf sein Objekt *one* Vermittelung des Intellectes sich richten kann (Ox. I, 45, 1, Nr. 2 f.). So würde dann bei der Entstehung der Welt die Intelligenz überflüssig und erst nachher die Welt als gewollt von der Intelligenz erkannt werden. Es würde dann die Welt Produkt allein der Willkür sein, da sie es am Ende allein sein würde, welche beliebige Möglichkeiten aus der Essenz hervorhölbe. Jedoch kann sich Duns zu dieser Ansicht nicht bekennen, da doch jedenfalls diese Möglichkeiten, welche die Willkür realisiert, notwendig in der Essenz begründet und der Inhalt der Ideen sind, und es sich nur um die *complexio* der Ideen handelt. Duns beschränkt also die willkürliche Entstehung der Welt auf ihr „daß“ und auf den in ihr geordneten Zusammenhang, während er entschieden die Weltideen als einzelne der göttlichen Essenz und Vernunft notwendig entstammen läßt, durch welche letztere auch die Willkür bei Bestimmung des Weltzusammenhanges soweit beschränkt wird, als die logische Notwendigkeit es fordert. Es ergibt sich hieraus übrigens, daß Gott ein doppeltes, ein notwendiges und ein zweites durch den Willen bestimmtes Erkennen der Welt habe. Die *Creatur* erscheint ihm als *producibilis* und als *producta in esse actuali*. Diese doppelte Form des Erkennens soll die Unveränderlichkeit desselben nicht stören; Gott sieht das Notwendige und das Zufällige, durch den Willen bestimmte, auf gleiche Weise ewig in der Essenz, wie unser Auge die verschiedenen Objekte, von denen das eine notwendig, das andere durchaus zufällig erscheint, gleich sieht (Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Er überschaut alles mit einemale, hat eine *distincta cognitio distinctorum*, hat die Ideen *infinitorum individuorum* (Rep. 218) und erkennt auch das Zusammengesetzte als solches; es ist in ihm ein *intuitives comparare der extrema secundum unionem et distinctionem* (Rep. S. 219). Gott bedarf auch nicht der Zeitentwicklung, um die Teile der Zeit zu erkennen, da er die Zeit mit ihren Teilen auf einmal überschaut (Rep. S. 214, Nr. 33). Indes macht er hier im Interesse der Realität der Weltentwicklung die Bemerkung, daß Gott die Dinge nicht in bezug auf das *esse existentiae* so ewig vor sich schaue, als ob sie schon geschehen wären, weil sie sonst zum zweiten Mal geschehen würden, wenn sie wirklich geschehen (Ox. I, 39, 5, Nr. 9), wie er denn auch in die Bestimmung des göttlichen Willens die Zeit mit aufnimmt, wann das Einzelne geschehen soll. Es zeigt sich hierin wider ein größeres Interesse an der selbständigen Weltwirklichkeit, als sie der neoplatonisch=areopagitische Gottesbegriff gestatten würde. Die Art, wie Duns den Anteil der göttlichen Vernunft und Willkür bei Hervorbringung der Welt verteilt, zeigt deutlich, daß er das Einzelne

vor allem hochschätzt; weil die Individuen und die species ihm nicht mit logischer Notwendigkeit aus den genera folgen, die species vielmehr selbst wider mehr als besondere Arten angesehen werden, kann er es von dem Willen abhängig machen, ob mit der Idee eines genus die Idee einer spezifischen Differenz oder eines Individuums verbunden werden soll, da letztere zu dem Allgemeinen noch etwas neues hinzubringen. Zugleich aber kann doch durch die mit dem Einzelnen verbundenen allgemeinen Ideen ein Zusammenhang festgehalten werden, während im Einzelnen als solchem die Willkür freien Spielraum behält. Wenn er ferner darauf Gewicht legt, daß die Dinge in sich selbst begrenzt seien, so will er damit nicht die Schranke der Negation zu dem alleinigen Grund der Unterscheidung der göttlichen Essenz von der Welt machen, wie besonders daraus erhellt, daß er dem Menschen unendliches Vermögen des Willens und der Intelligenz zuschreibt (Ox. I, 2, 7, Nr. 18, S. 325). Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ihre Unvollkommenheit d. h. ihre Zusammenfassung ab, und es hat den Anschein, daß er die Zusammenfassung als den Grund der Unvollkommenheit der Welt oder weltlichen Dinge ansieht, während er in den positiven Vollkommenheiten, welche sie von Gott haben und die sich in den bestimmten einzelnen Wesen darstellen, ihren Vorzug sieht. Das Hauptgewicht in der Welt fällt ihm auf das Einzelne; der Zusammenhang, der der Zusammenfassung angehört, steht in zweiter Linie. Wie das notwendige Wollen Gottes seiner selbst mit dem zufälligen Wollen der Welt sich reime, darüber hat Duns bemerkt, daß beides in einem Subjekte stattfinden könne, weil *necessitas* und *contingentia* keine *differentias essentiales* im Willen seien, sondern nur *circa actionem* zur Geltung kommen, sich also auf verschiedene Objekte beziehen (Rep. S. 84, Nr. 6; S. 85, Nr. 4). Gegen die Meinung des Thomas von dem notwendigen Schaffen Gottes bemerkt er, daß das Notwendige aus der Natur hervorgehe und ebendamit das Veränderliche notwendig aus seiner Natur Schaffende sich selbst verändern würde. Auch würde die Freiheit der *causa secunda* durch die Notwendigkeit der Schöpfung aufgehoben (Ox. I, 39, q. un. Nr. 12). Die Notwendigkeit der Welterschöpfung glaubt er nur in dem Sinne gelten lassen zu können, daß was Gott will, ungehindert und notwendig geschehen muß. Dagegen meint er, könne die Willkür one Veränderung neues schaffen, das erst in der Zeit hervortritt, weil der Wille zugleich fest bestimmen könne, wann etwas geschehen solle, ihm also nicht notwendig der Effekt sofort zu entsprechen brauche. *Tunc creavit pro quando voluit illud esse, aber non expectat tempus pro quo producat volitum*, sondern von selbst tritt es dann seinem Wollen gemäß in die Wirklichkeit, wann er will. Das *passum* verhält sich dann wol anders zu seinem *agens*, aber nicht umgekehrt. Durch diese Unterscheidung des *effectus* und der *voluntas* sucht er der Lehre von der ewigen Schöpfung zu entgehen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23 und 24; Rep. S. 250, 251). Auch aus der Zufälligkeit der Welt glaubt er gegen ihre ewige Schöpfung argumentiren zu können, weil nur das Notwendige ewig ist. Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ferner auch ihre Unvollkommenheit ab; die Welt kann nicht die Vollkommenheit des göttlichen Wesens haben, weil nicht das göttliche Wesen, sondern der göttliche Wille der Grund ihrer Wirklichkeit ist. Weder die höchste substantielle Güte noch die höchste accidentelle Güte hat Gott den Weltdingen gegeben, aber deshalb kann Gott doch nicht als neidisch angesehen werden, da er einmal, wie Duns hier betont, an den Son die Vollkommenheit seines Wesens mitgeteilt hat, und ferner durchaus kein *debitum diligendi* hat; neidisch ist aber nur der, der Schuldiges versagt. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Duns durch die Ableitung der Welt aus der göttlichen Willkür sich bestimmen läßt, dem Optimismus entgegenzutreten, da ihm die Zufälligkeit der Welt keinen sichern Anhaltspunkt für ihre Güte geben kann (Rep. 231). Freilich will andererseits Gott, *heri, quod imitatur ipsum* (Rep. 237), und dem entspricht die Annahme eines unendlichen Vermögens des Menschen in Beziehung auf Willen und Intelligenz, das one Einwirkung Gottes nicht völlig aktualisirt werden kann. Demgemäß wird auch Gottes Wirksamkeit in der Welt in doppelter Weise aufgefaßt: einmal macht er gegen Thomas geltend, daß die Gegenwart Gottes in der Welt als *causa efficiens et conservans* an sich noch nicht eine essentielle Gegenwart voraussetze.

weil er als solche *per potentiam* in den Dingen sei, mit dem Willen in der Welt wirke, der eine *actio in distans* zulasse (Ox. I, 37, q. un. S. 1282). Er betont dies umsomehr, als er vor allem den Willen des Menschen, aber auch die andern Weltursachen in ihrer Selbständigkeit gelten lassen will. Denn weder wo Negation einwirkt, wirkt Gott rein aus sich, noch soll die Mittelursache völlig fehlen bei dem *quae respectiva sunt*, d. h. was nach der *voluntas ordinata* gegenseitig aufeinander einwirkt (Rep. 226), womit freilich andererseits doch wider nicht ausgeschlossen sein soll, daß die göttliche Allmacht im Wunder sich unmittelbar one Zwischenursache und one darum sich zu verändern, betätige, wie er denn die göttliche Allmacht darin finden will, daß Gott überhaupt jederzeit auch unmittelbar one alle Mittelursachen das wirken kann, was er mit Mittelursachen wirkt (Rep. S. 95, Nr. 7). Weil aber die Welt doch an Gottes Wesen Anteil haben soll, bemerkt er weiter, daß Gott *omni rei illabitur ratione suae illimitationis* (Rep. 217), und daß er in dieser Weise in allem *per essentiam* sei, was er (Ox. Tom. VI, L. II, 9, 2, Nr. 17) als selbstverständlich voraussetzt. —

Besonders interessant ist noch seine Ansicht von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, insofern auch hier der Gegensatz von Willkür und Vernunft auf das deutlichste eingreift. Sehen wir auf das Ziel, welches den Menschen bestimmt ist, so besteht es in der Gewinnung der Seligkeit durch die Erkenntnis und besonders die Liebe Gottes, mit welcher eine vollkommene *delectatio* verbunden ist (denn auf das bestimmteste unterscheidet er sowohl in Gott als auch bei den Menschen das Wollen als Aktivität und den mit dem vollbrachten Wollen verbundenen Genuß, Rep. 25). Es ist nicht zu verkennen, daß dieses Ziel dem Menschen natürlich und in seinem Wesen begründet ist, und wenn auch die Erschaffung, das Dasein des Menschen von der göttlichen Willkür abhängt, so kann dieses Ziel nicht willkürlich, sondern es muß vernünftig sein, wie ja unsere *volitio est ordinata ad finem ultimum, per principium et finis omnium* ist (Ox. I, dist. 48). Die Offenbarung in Schrift und Tradition, welche uns unser Ziel und den Weg zu demselben bestimmt, entspreche der *lex naturae, sei rationabilis* (Ox. prol. II, Nr. 7). Um so unbegreiflicher wird dann freilich auf der anderen Seite der Satz, daß das göttliche *praeceptum* lediglich von der Willkür Gottes ausgehe, daß er auch ein anderes Gesetz hätte geben können nach der *voluntas absoluta*, und daß die *voluntas ordinata*, welche dieses Sittengesetz gegeben habe, durch die Willkür bestimmt sei. Eben dadurch sind wir dann an die gottgeordnete Auktorität gewiesen, welche das *praeceptum Dei* allein kennt, und das Gute wird dann zum Gehorsam gegen die äußere Auktorität der Kirche. — In seiner Lehre von dem Urstand und von der Sünde tritt derselbe Gegensatz hervor. Er nimmt in dem Menschen eine Anlage für die göttliche Wirksamkeit an, wenn er bemerkt, daß der Mensch von vorneherein zu seiner gedeihlichen Entwicklung einer übernatürlichen Hilfe bedurft habe: *superiora ordinantur ad perfectionem majorem passivo recipiendam quam ipsa possint activo producere* (Rep. S. 22, Ox. prol. I, 33). Die Voraussetzung dieser Meinung ist, daß der Mensch, dessen Ziel die Einigung mit Gott ist, zu Gott nur kommen kann, wenn er sich ihm mitteilt. Ferner zeigt sich darin seine sittliche Richtung, daß er nirgends zugibt, sosehr er die Unumschränktheit göttlicher Willkür betont, daß, weil Gott diese außerordentliche Hilfe versagt habe, der Mensch gefallen sei, sondern vielmehr umgekehrt bemerkt, daß weil der Mensch gefallen sei, Gott fortan ihm die Hilfe versagt habe. Freilich auf der anderen Seite, wenn er sagt, daß der Wille von Haus aus die Begehungen des *appetitus sensitivus* zu befriedigen geneigt sei, und daß deshalb eine übernatürliche Gabe hätte hinzukommen müssen, *quo finis fieret delectabilior, als das delectabile des appetitus sensitivus*, so liegt hierin zugleich wider, daß unsere sinnliche Naturanlage nicht dem höchsten Zweck entsprochen hätte, wenn ihr nicht ein außerordentliches Gegengewicht entgegengesetzt worden wäre. Da sie aber von Gott stammt, kann sie nicht Produkt seines ethischen Willens sein, sondern nur zufälliges und darum unvollkommenes Produkt seiner Willkür, wie auch der Mensch im Urstand nicht unsterblich gewesen wäre, wenn ihm Gott nicht durch übernatürliche Mittel dazu

verholfen hätte (Ox. II, 29, q. u. Nr. 4 u. Nr. 5). Im übrigen betont er besonders die Freiheit des Menschen, das zeigt sich in dieser Auffassung des Urstandes insofern, als die Sünde zu der *carentia justitiae debitae*, d. h. zum Verlust der Gerechtigkeit wird, welche wir mit Hilfe des *donum superadditum* hätten behaupten können. Ferner wird niemals durch die Sünde der Wille völlig verdorben (*corruptitur*) (Rep. S. 395*), da dieser seine natürliche Freiheit behauptet. Nichts *naturale quod intrinsecum est naturae* wird durch die Sünde verdorben. Die *concupiscentia* ist für sich keine Sünde, sofern sie eine *proutas* in appetitu sensitivo ist (Ox. II, 32, 1, Nr. 7, S. 948). Sie ist Sünde, insofern sie in dem appetitus rationalis ist, d. h. im Willen, denn da alles andere notwendig ist, so kann die Sünde nur im Willen sein (Rep. 410). Die *voluntas*, deren Baum jene übernatürliche Gabe war, ist aber nur geneigt, nicht genötigt, dem appetitus sensitivus nachzugeben, und das ist das *materiale peccati originalis*. Es erhellt, daß Duns, um der Freiheit mehr Raum zu geben, die Folge des Falles auf das Zurückfallen in den natürlichen Zustand reduzieren möchte, der freilich mit der Bestimmung des Menschen in bedenklichem Widerspruch steht. Die Sünde ist nur möglich, wenn die Welt zufällig ist, weil nur unter der Voraussetzung, daß die *causa remota contingens* sei, die Freiheit des Willens als eine *duplex contingentia* ihre Stelle finden kann. Daß auch der Begriff der Sünde durch die Unebenheit alterirt wird, welche zwischen dem Willen und der Vernunft Gottes besteht, zeigt sich, indem sie einmal als das Verfehlen des dem Menschen von Natur und nach Gottes Vernunft bestimmten Zieles angesehen wird (s. o.), sodann aber als das Abweichen von einem willkürlichen Gebote Gottes, also als Mangel an auktoritätsmäßiger Unterwerfung unter ein Gebot, dessen Gegenteil Gott, wenn er es gewollt hätte, ebenso hätte gebieten können und das wir nur durch eine äußere Auktorität kennen lernen könnten. Es ist sehr deutlich, wie diese letzte Bestimmung der Sünde praktisch von der größten Bedeutung werden kann, indem sie dann Ungehorsam gegen die gottgeordnete Auktorität der Kirche wird. — Auch in der Heilslehre zeigt sich dieser Gegensatz von innerer Notwendigkeit und Willkür. Da unser Wille durch die Sünde unstät und schwach geworden ist, so haben wir zwar noch die Fähigkeit, gutes zu tun und bis auf einen gewissen Grad Gott zu lieben (Tom. VI, Ox. II, 7, Nr. 1, S. 566). Aber wir können nicht mit den natürlichen Kräften Gottes Wohlgefallen verdienen; er leugnet, daß die *actio meritoria* in potestate nostra sei. Demgemäß wird uns etwas, das zur Liebe disponirt, gegeben, wodurch unsere Liebe zu Gott soweit aktuell werden kann, daß die Vorbedingung für die *infusio gratiae*, oder *caritatis* — denn beides ist ihm dasselbe — gegeben ist. Das Subjekt muß so weit vorgeschritten sein, daß es *susceptivum* wird für die *gratiae infusio* (Ox. I, 17, 6, Nr. 4, S. 990). Es zeigt sich also auch hier derselbe Gedanke, daß das Übernatürliche mit dem Natürlichen sich zu einer Einheit verbindet, es erhellt das deutlich aus der Art, wie er die Vereinigung der *praeexistens caritas* mit der *infusio* denkt. Die *remissa caritas* wird durch die *infusio* zur *intensa*, das soll aber nicht in der Weise geschehen, daß die *remissa* als Potenz angesehen wird, welche durch die *infusio* zum vollen *actus* erhoben wird. Er will es vielmehr in der Weise denken, daß die göttliche Mitteilung als eine *nova realitas* zu der *caritas praeexistens* hinzukommt, *sicut partes vel gradus non quidditativi sed individuales* (Ox. I, 27, 5, S. 986, q. 6, Nr. 4, S. 990). Zwar *additur gradus gradui* (Rep. S. 101, 102). Das soll aber nicht bedeuten, daß die neu hinzugegebene Liebe nicht doch als eine besondere Substanz angesehen werde, die sich mit der vorher im Menschen existirenden Liebe, welche als solche bestehen bleibt (*primus gradus manet*) zur *unigeniteas* verbindet. Man mag hieraus erkennen, wie sehr es ihm darum zu tun ist, sowol das Übernatürliche, Neue der christlichen Offenbarung festzuhalten, einen Wendepunkt für das christliche Leben anzunehmen als auch das Natürliche nicht in dem Übernatürlichen untergehen zu lassen, sondern das erstere als empfänglich für das letztere zu betrachten. Daher diese wunderbare Vereinigung eines graduellen Fortschrittes mit dem Setzen eines neuen Prinzips durch die *infusio*. Zugleich aber ist deutlich, daß in dieser mehr dem Mystischen zuneigenden Anschauung nicht die Willkür Gottes, sondern seine Wesensverwandtschaft mit dem

Menschen hervortritt. Die durch göttliche Eingießung gewonnene Liebe, aus welcher auch Liebesakte hervorgehen, ist ein habitus supernaturalis, quo habens acceptatur a Deo et quo actus elicited ejus acceptatur tanquam meritorius, und ist geordnet zum ewigen Leben, tanquam meritum condignum ad praemium (Ox. I, 17, 5, Nr. 22). Interessant ist der Grund, welchen Duns für die acceptatio Gottes (Rep. S. 97) angibt. Gott liebt sich nämlich als objectum primum, lieben wir also Gott, so kann diese Liebe Grund dafür werden, daß Gott uns liebt. Um der Hinneigung zu dem Centrum willen, werden wir alle für Gott acceptabiles. Hier muß auffallen, daß auch diese Bestimmung, um derentwillen wir bei Gott angenommen werden, offenbar nicht aus der göttlichen Willkür entnommen ist. Es ist die göttliche Selbstbehauptung, welche hier einseitig in den Vordergrund tritt. Wenn hier das göttliche Sichselbstwollen als der Grund der Liebe zu den Geschöpfen angegeben wird, so ist damit zwar einer profanen Liebe Gottes gesteuert, aber eine völlig uneigennütige Selbstmitteilung Gottes nicht erreicht. Das Hervortreten der göttlichen Selbstbehauptung steht ferner insofern mit der Willkür in Zusammenhang, als die willkürliche Erschaffung der Welt, überhaupt die Willkür Gottes gegenüber der Welt von ihm im Interesse der Selbstbehauptung Gottes angenommen wird (s. o. S. 744). Ebendeshalb aber, weil in Gott als das letzte die Selbstbehauptung erscheint, die Liebe dem Sichselbstwollen Gottes untergeordnet ist, weil Gott sich der Welt nicht völlig in uneigennütiger Liebe mitteilt, wird er so doch immer wider als der Welt fremd angesehen, und Duns vermag nicht die allgemeinen Grundsätze, welche eine Einheit des Natürlichen und Übernatürlichen anstreben, in seiner Gnadenlehre festzuhalten. Die Willkür Gottes, die voluntas absoluta, welche immer alles hätte anders machen können, als es ist, hebt alle innere Notwendigkeit auf; die unmittelbare Folge davon ist, daß das, was von Gott nach der voluntas ordinata für die Menschen wirklich gewollt wird, nur aus einer göttlich geordneten Auktoritätsquelle erfahren werden kann. Hier liegt der Grund, warum Duns eine Hauptstütze für die Auktorität der römischen Kirche wurde. Der schuldige Gehorsam gegen Gott wird zum Gehorsam gegen die Kirche, von deren Geboten der Einzelne durchaus abhängt, und die Freiheit des Menschen, welche er nicht aufgeben will, kann sich schließlich nur in dem Gehorsam gegen die Kirche betätigen.

Mit der Willkür Gottes hängt es weiter zusammen, daß das Verhältnis zwischen dem Maß der Freiheit, welches dem Menschen zur Erreichung seines Zieles zu Gebote steht, und den Heilstatsachen durchaus im Unbestimmten gelassen ist, wie schon aus der Bemerkung hervorgeht, daß Gott auch den purus actus naturalis des Menschen hätte annehmen, auch ohne meritum die Seligkeit hätte geben können, was er nur nach der potentia ordinata nicht gewollt hat, worin zugleich schon liegt, daß das Verdienst Christi auch durchaus keine Notwendigkeit in sich hat (Rep. S. 95). An sich hätte es genügen können, daß der Mensch debuit satisfacere per amorem nobilioris objecti (Gottes) in infinitum, sicut peccavit amore ignobilioris objecti, wenn ihm Gott übernatürliche Liebe eingegossen hätte (Rep. 500, 501). Mit der Willkür, sowie mit der Betonung der Freiheit des Menschen hängt ferner zusammen, daß sich Duns der Annahme des Thomas von der völligen sufficientia des meritum Christi widersetzt; da Christus nur nach der menschlichen Seite hin hat verdienen können, so kann sein Verdienst nur endlich sein, und da die Prädestinirten schlechthin prädestinirt sind, so ist das Verdienst Christi auch nicht der Grund ihrer Prädestination; nachdem vielmehr Gott die Prädestinirten erwählt hatte, sah er ihren Fall voraus und fand dann, daß zur Heilung des Falles Christus, der übrigens auch abgesehen vom Fall, und außer allem Zusammenhang mit der zu erlösenden Menschheit an sich schon zu der höchsten Glorie prädestinirt war, die Gefallenen durch sein Verdienst wider herstellen könne. Hieraus folgt aber selbstverständlich, daß sein Verdienst nur auf die Prädestinirten sich ausdehnt und nur ein von Gott willkürlich gewähltes Mittel ist, die von Ewigkeit her feststehende Prädestination zu realisiren (Rep. 496, 497). Charakteristisch ist ferner, daß er das Verdienst Christi in unmittelbare Beziehung zu den kirchlichen Sakramenten setzt, indem er bemerkt, daß dasselbe totalis causa

meritoria für die prima gratia, d. h. für die gratia baptismalis sei, so daß hier keine andere dispositio von seiten des Empfangenden erforderlich ist, wenn sie allerdings auch bei den Erwachsenen de congruo vorausgesetzt wird, daß Christus dagegen in Beziehung auf die gratia poenitentialis nur ut causa principalis, aber nicht totalis meruit, weil hier noch verlangt wird, daß unser Wille cooperetur merito passionis Christi, endlich daß Christus durch seine Leiden uns die Türe zur Glorie geöffnet habe, welche letzteres übrigens nur eine Wirkung der faktischen passio, nicht der praevisa passio ist, also für die alttestamentliche Zeit noch nicht galt (Rep. 498). Wenn wir nun bedenken, daß einmal bei Annahme der Kindertaufe das Hauptgewicht auf das Sakrament der Pönitenz fällt, für welches die satisfactio Christi nicht völlig genügt, daß ferner der, welcher der Vergebung der Sünden teilhaftig geworden ist, und dem dann die Gnade Gottes eingegossen ist, selbst merita de condigno hervorbringen kann, daß auch Maria und die Heiligen meruerunt nobis (Rep. 500), so dürfte deutlich sein, wie sehr er das Verdienst Christi beschränkt. Zugleich aber ist die Wirksamkeit des Verdienstes Christi durchaus an die Kirche resp. den die Kirche vertretenden Priesterstand gebunden, da ja die übernatürlichen Gnaden wesentlich in den Sakramenten mitgeteilt werden, von denen die für das Leben der Erwachsenen wichtigsten die Eucharistie, bei welcher der Priester die Macht hat corpus Christi conficiendi, der ordo, das Sakrament der Pönitenz ausschließlich vom Priester gehandhabt werden. Was das letztere angeht, so verlangt er das Reichsten aller Todsünden und behauptet im Gegensatz gegen den Lombarden, daß der Priester nicht nur ostendit peccatum esse dimissum (Rep. 717), sondern selbst als iudex die Sünden vergibt, während die Laien sich seinem Gerichte zu unterwerfen, und den zeitlichen Strafen, welche er ihnen auferlegt, sich zu unterziehen haben (Rep. 744 f.). Wenn auch die lässlichen Sünden nicht bekannt zu werden brauchen, so ist jeder doch gehalten habere in voto voluntatem implendi praecepta ecclesiae (Rep. 747). Die Abhängigkeit von der Kirche tritt noch schärfer hervor dadurch, daß er den Begriff der intentio des Priesters, ohne welche das Sakrament keine Wirksamkeit hat, gegenüber dem Thomas, welcher bemerkt hatte, non requiritur mentalis intentio sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta, dahin verschärft, daß sich der Priester der heiligen Handlung völlig bewußt sein, und bei der Verwaltung den Zweck haben müsse, welchen Christus bei der Einsetzung hatte, daß er das müsse tun wollen, was die Kirche in dem Sakrament tun wolle, wenn Duns auch nur statt einer actualis zwar nicht eine habitualis, aber doch eine virtualis intentio verlangt (Rep. 604—606). Wenn ihn hierbei zugleich das Interesse leiten mag, daß der Priester sich während der Verwaltung als Organ der Kirche wisse, so wird die Abhängigkeit der Laien von der Person des Priesters als des Vertreters der Kirche doch durch diese Bestimmung gesteigert. Denn die Wirksamkeit des Sakramentes hängt ihm davon ab, daß es von dem Priester als kirchliches gewollt ist. — Mit der göttlichen Willkür hängt die Vereinzelung der sittlichen Gebote zusammen, welche die Kirche diktiert, ferner die Veräußerlichung der Sittlichkeit in dem Dienst einzelner kirchlicher Werke, Unterschätzung der an die Welt der ersten Schöpfung naturgemäß sich anschließenden sittlichen Tätigkeit, die Überschätzung der kirchlichen consilia, ferner die Unklarheit in der Bestimmung des sittlichen Verdienstes. Ebenso hat er in bezug auf den Gegensatz von Autorität und Freiheit in seiner kirchlichen Richtung das willkürlich gegebene Gesetz, dessen Notwendigkeit wir nicht einsehen können, betont, und sich dadurch mit seinen früheren Auseinandersetzungen über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen in Widerspruch gesetzt. So sehr die angenommene Willkür Gottes gegenüber der Welt zunächst zur Begründung des kirchlichen Autoritätsstandpunktes dienen konnte, so lag doch zugleich in der Annahme, daß auch das Sittliche entgegengegesetzt hätte sein können, der Keim für eine ausgedehnte Skepsis zum mindesten für den Gegensatz des Vernunftnotwendigen und der willkürlich angenommenen Kirchenlehre, der Keim für die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, mit einem Worte für den Verfall der Scholastik. — Auf der anderen Seite freilich ist der Vorzug nicht zu verkennen, daß sich in Duns die Idee der Persönlichkeit, der sittlichen Freiheit

mächtiger regt, was besonders in seiner Christologie sich spiegelt, in welcher die menschliche Entwicklung der Person Christi stark betont wird. Die menschliche Persönlichkeit Christi soll das Vermögen haben, sich an das *verbum* anzuschließen, sich zum Bestimmten durch dasselbe zu bestimmen, daher er auch menschliches Werden und Leiden in Christo anerkennt. Indem sich die menschliche Natur zum Gehorsam bestimmte, wurde sie dadurch für Gott *assumptibilis*. Daher seine Christologie zum Aoptianismus neigt. Es erhellt zugleich, wie Duns in seiner Christologie seine Gedanken der Vereinbarkeit des Natürlichen und Übernatürlichen verwertet, indem er die menschliche Natur Christi für die Einwirkung Gottes empfänglich setzt. Auch darin zeigt sich die Hochschätzung der Persönlichkeit, daß er Christus als Selbstzweck unabhängig von seinem Werke erwählt sein läßt, wiewol hiedurch sein Zusammenhang mit der Menschheit gelodert wird (Rep. 224). Umso mehr hat er aber andererseits für das Entstehen der menschlichen Natur Christi die Bedeutung der Maria gesteigert, die als Mutter Christi nach ihm der unbefleckten Empfängnis bedurfte, welche er damit verteidigt, daß die natürliche Erzeugung nicht die notwendige Ursache der Erbsünde sei, daß im ersten Momente der Zeugung Maria zwar noch nicht gerecht aber darum doch nicht ungerecht gewesen sei und Gott durch außerordentliche Gnade aller Sünde zuvorkommen konnte. Diese Annahme ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Zustand des Menschen nach dem Fall wesentlich nur als *caentia iustitias originalis*, die ein *donum superadditum* ist, aufgefaßt ist; und es ist hiemit die Erbsünde als der Grund für die jungfräuliche Geburt Christi ausgegeben (Rep. III, 3, 1, Nr. 10, S. 434 f.). Wie in der Lehre von der Person Christi das Verhältnis seiner Prädestination, vermöge deren er für sich erwählt ist, zu der historischen Form seiner Geburt von der Jungfrau Maria, durch die er in den Zusammenhang mit der Menschheit gebracht wird, so zeigt auch seine Bestimmung, daß die einzelnen Menschen zuerst erwählt seien, und dann erst bestimmt sei, von wem sie geboren werden (Ox. II, 20, 2, S. 822), wie sehr er geneigt ist, zunächst die Einzelnen für sich und dann erst den ebenfalls durch die göttliche Willkür bestimmten Zusammenhang der Menschen mit der Menschheit ins Auge zu fassen, was offenbar mit der starken Betonung der Freiheit des einzelnen Individuums zusammenhängt. — Überhaupt ist seine Lehre von der Prädestination in mehrfacher Beziehung interessant. Daß er die prädestinirende Willkür durch das Gesetz des logischen Widerspruchs will begrenzt sein lassen, ist nicht zu leugnen; darum leugnet er auch, daß Gott einen Stein hätte erwählen können (Ox. II, 7, Nr. 18). Sodann wird einmal gesagt, daß die Prädestination allein der Grund sei, warum Gott wolle, daß der Prädestinierte *libero arbitrio bene utitur*, und ausdrücklich leugnet er, daß der vorhergesehene gute Gebrauch der Freiheit auf die Erwählung Einfluss übe, da dieser vielmehr Folge der göttlichen Erwählung sei (Ox. I, 41, qu. un. Nr. 10 u. f.). Andererseits aber (Ox. L. I, d. 44, qu. un. S. 1369) soll die *reprobatio*, damit Gott nicht grausam sei, daß *peccatum finale praevium* zum Grunde haben (Ox. I, d. 41, quaest. un. Nr. 11, 12). Überhaupt bemerkt er in Beziehung auf die Sünde, daß sie nicht in der göttlichen Vorherbestimmung ihren Grund habe, indem er ihr gegenüber eine *voluntas efficax* Gottes leugnet und nur ein *velle remissum*, eine *permissio* Gottes, zugeben will, d. h. daß Gott will, daß er weder wolle noch nicht wolle, daß Einer Sünde tue. Das *velle remissum* bezieht sich nur auf das Objekt, Gott will dem Objekt, auf das sich das Wollen bezieht, Freiheit, die Möglichkeit eigener Kausalität lassen (Rep. S. 237). Nur unter der Voraussetzung des vorhergesehenen *demeritum* der Creatur will Gott die *rectitudo* nicht, und bestimmt, daß die aus der ersten Sünde folgende Sünde Strafe der Sünde sei (Ox. L. II, 37, 2, S. 998, 999). Die Erwählung wird ferner gegenüber den Mitteln, die zu ihrer historischen Vermittelung dienen, so absolut gefaßt, daß diese durch die *voluntas consequens* oder *ordinata* bestimmten Mittel der schlechtthin feststehenden Erwählung der Einzelnen gegenüber als zufällig erscheinen, wiewol sich zugleich wider das Bedürfnis, eine vernünftige Weltordnung anzunehmen, geltend macht, wenn er bemerkt, daß der *intellectus offert leges voluntati*, durch deren Annahme die *voluntas absoluta* zur *ordinata*

wird. Wenn auch die Annahme der Gesetze von dem Willen abhängt, so sind die von dem Intellekt dargebotenen Gesetze doch gewiß nicht unvernünftig (Ox. I, 44, q. un. S. 1368 f.). Auch hier zeigt sich übrigens, daß ihm die Einzelnen für sich wichtiger sind, als die Art, wie dieselben in den Weltzusammenhang eingeordnet werden, daß er also für das Einzelne ein höheres Interesse hat, als für den Weltzusammenhang. Endlich führt ihn das Interesse, die göttliche Freiheit, möglichst ungehindert zu denken, dahin, auch selbst in bezug auf die Erwählung wider zu behaupten, Deum in nunc aeternitatis libere velle quod vult, daß er prädestinieren könne und nicht prädestinieren könne, nur beides nicht simul, weil das ein logischer Widerspruch wäre (Ox. I, 40, 3, S. 1330). Wir stellen uns Gott falsch vor, wenn wir seinen eigenen Willen nicht als ewig frei, sondern die Entscheidung als vergangene denken. Wenn ihn hiebei auch das richtige Interesse leiten mag, daß Gott in jedem Augenblick lebendig sein soll, wie er denn auch bemerkt, daß die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens sich durchaus nicht deckt mit der impossibilitas aliter se habendi, so ist er doch hier sehr nahe an die Grenze der in der arabischen Philosophie vorkommenden Meinung gekommen, daß Gott vermöge seiner Allmacht in jedem Momente die Welt immer aufheben und neu setzen könne. Er macht darum auch hier Halt, indem er immer wider die voluntas absoluta durch die, die Weltordnung bestimmende voluntas ordinata einschränkt. Auch in seiner Prädestinationslehre ist der Kampf der Willkür mit der Vernunft nicht zu verkennen.

In dem Gedankenbau des Duns tritt in bezug auf das Problem, das die Scholastiker vor allem beschäftigte, nämlich Gott und sein Verhältnis zur Welt zu erforschen, der Versuch in den Vordergrund, Gott als das in sich vollendete, sein selbst völlig mächtige Subjekt aufzufassen und dem entsprechend Gott und Welt bestimmter zu unterscheiden, auch der Welt eine größere Selbständigkeit zuzuschreiben, als es in einer dem Emanatismus oder Pantheismus zuneigenden Denkweise möglich ist, wie das seine Betonung des Willensprinzips zeigt, sowie der Umstand, daß die Freiheit des Menschen in der Gnadenlehre, in der Lehre vom Sündenfall, in der Christologie, sofern sie dem Adeptianismus zuneigt, Berücksichtigung findet. Deshalb legt er auch auf das Einzelne das Hauptgewicht, wie das seine Prädestinationslehre, nicht minder seine Ideenlehre, auch seine Erkenntnistheorie zeigt, deshalb erkennt er die Selbständigkeit der Mittelursachen an, schreibt in seiner Lehre von dem göttlichen Wissen und Wollen der Weltentwicklung Gott ein Interesse für die Wirklichkeit der Weltentwicklung zu, betont die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften und findet in dem Menschen ein unendliches Vermögen der Intelligenz und des Willens. Eben dieses letztere zeigt aber auch, daß er die Selbständigkeit der Welt nur behaupten will, weil sie in sich Wertvolles hat, und eben darin liegt zugleich wider ihr Band, daß sie mit der Gottheit verbindet. Er strebt deshalb auf der Basis einer größeren Selbständigkeit der Welt und des Menschen, eine Einheit des Göttlichen und Kreatürlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen an, wie wir das in der Anerkennung der Wesensgemeinschaft Gottes und der Welt, darin, daß er in den einzelnen Dingen positive göttliche Vollkommenheiten fand, in der Aufgabe der Welt, Gott nachzuahmen, in seiner Bestimmung des Verstandes, sofern der Mensch für höhere Einwirkungen von Natur angelegt sein soll, sowie des Zieles des Menschen, des Guten als eines dem göttlichen Wesen Entsprechenden, in sich Vernünftigen, ferner in der entsprechenden Auffassung des Bösen, in den allgemeinen Grundsätzen der Gnadenlehre, wie in der Christologie, sofern Christus als Mensch sich für das Verbum empfänglich zeigte, endlich im Verhältnis der weltlichen Wissenschaften zur Theologie, des Glaubens zum Wissen, sowie in seinen Versuchen eine Erkennbarkeit Gottes zu erweisen, gesehen haben. Allein der Zeitgeist, der in gesetzlicher Autorität befangen war, sowie von dem areopagitischen Gottesbegriff sich nicht völlig lossagen konnte, hinderten ihn, diese fruchtbaren Gedanken durchzuführen. Gott ist für ihn seinem innersten Wesen nach doch am Ende den Menschen verborgen, er erkennt und will sich als die essentia, die kein endliches Wesen kennt: weil Gott ebendeshalb sich mehr selbst behauptend gegenüber der Welt verhält, als ihr sich

selbst völlig mitteilt, so wird der uns seinem Inhalt nach unverständliche göttliche Wille für uns in Willkür umgewandelt; weil ein für uns erkennbarer notwendiger Inhalt des göttlichen Willens fehlt, entsteht eine Kluft zwischen dem vernünftigen, notwendigen Intellekt und dem Willen. So hebt er seine früheren Positionen selbst wider auf. Die Welt wird zufällig und dadurch unvollkommen; der Zusammenhang in ihr ist dem Zufall unterworfen. Gottes Fremdheit gegenüber der Welt spricht sich schon in der *actio in distans* aus, noch mehr aber in dem sittlichen Gebiete. Nur aus seinen faktischen Kundgebungen lassen sich seine willkürlichen Gebote erkennen. Wie der letzte Inhalt des göttlichen Willens ein Rätsel blieb, so fehlt für unseren Willen ein vernunftnotwendiger Inhalt; es bleibt uns also nur die Form des Willens, welche durch äußere Auktorität und formalen Gehorsam mit Inhalt erfüllt werden kann. Wir werden an die einmal gottgebene Auktorität gewiesen, die Kirche, daher die Wirkung der Gnade, des Wertes Christi, der Sakramente von der Kirche abhängt, das Gute zum Gehorsam, das Böse zum Ungehorsam gegen die Kirche, d. h. den in der Kirche geoffenbarten Herrscherwillen Gottes, sittliche Freiheit Freiheit zum Gehorsam gegen die Kirche wird, daher die Veräußerlichung der Sittlichkeit in einzelnen gesetzlichen Vorschriften; daher in der Erkenntnistheorie empiristische und skeptische Neigungen, da die Willkür keine festen Gesetze kennt, daß in sich Notwendige zu erschüttern droht, daher Ansätze des Zermürfnisses zwischen Theologie und Philosophie. So sehen wir diesen mächtigen Geist trotz aller Originalität nicht hinauskommen über die tiefgehendsten Widersprüche. Durch die energischere Betonung des Wertes der Welt und der Menschheit, besonders des Sittlichen, durch das Streben nach inrigerer Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen zeigt er vorwärts auf die künftige Entwicklung, die die Reformation herbeiführte. Aber der Standpunkt äußerlich kirchlicher Auktorität in Verbindung mit der areopagitischen Unerkennbarkeit Gottes, die bei ihm, der Gott als sein selbst mächtiges Subjekt auffaßt, sich unter der Form der göttlichen Willkür zeigte, war in der Zeit zu mächtig, als daß er nicht hier hätte seinen Tribut bezalen müssen. Für seine Zeit wurde er eine Säule des römischen Kirchenwesens, und doch enthielt der Zwiespalt, in dem er sich befand, den Keim der Auflösung der Scholastik in eine Skepsis, die sich dann in der Vorstellung der doppelten Wahrheit offenbarte; denn er vermag nicht, sich von der völligen Einheit des Aristoteles mit der Kirchenlehre, der Philosophie mit der Theologie, des Theoretischen mit dem Praktischen, der Vernunft mit dem Willen trotz aller Bemühungen ganz zu überzeugen, woher sich die bei ihm hie und da auftretende Unentschiedenheit erklärt.

Das Leben des Duns ist vielfach behandelt worden von Matth. Wegens in dem Thesaurus bibliographicus von Waldbau, von dem Herausgeber seiner Werke Wadding, Tom. I, von Ferchi, *Vita Duns Scoti*, Col. 1622; Guzman, *Vita de Duns Scoti*; Jarssen, *Animadversiones et scholia in Apologiam nuper editam de vita et morte Duns Scoti*, Col. 1622; Colganus *tractatus de vita patria scriptis D. Scoti*, Antw. 1655. Über seine Lehre haben sich verbreitet: Albergoni, *Resolutio doctrinae Scoticae*, Lugd. 1643; Hieronymus de Fortino, *Summa theologica ex Scoti operibus*; Joannes de Rada, *Controversiae theologicae inter Thomam et Scotum*, Venet. 1599; Rau, *Necessitas doctrinae revelatae ex mente doctoris Mariani D. Scoti*, Wirceb. 1754; Bonaventura Baro, *Joannes Duns Scotus per universam philosophiam, logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensum*, 3 Bde., Col. 1664. In neuerer Zeit haben Duns Scotus besonders behandelt: Baumgarten-Crusius, *De theologia Scoti*, Jen. 1826. (Vgl. auch seine Abhandlung *De vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine decretisque ipsorum theologicis in den Opuscula theologica* 1836); Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung* S. 248 f.; *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung* Bd. 2, S. 589—696; *Die Lehre des D. von Gott hat Mitschl* behandelt: *Jahrbücher für deutsche Theologie* Bd. 10, S. 298 f.; seine Christologie: Dorner, *Die Lehre von der Person Christi*, 2. Aufl., 2. Bd., S. 409 f.; ferner hat Erdmann in den *Studien und Kritiken* 1863, S. 3, 430 f. beachtenswerte „Andeutungen über die wissenschaftliche Stel-

lung des Duns Scotus“ gegeben (vgl. auch Erdmann, Geschichte der Philosophie Bd. I, S. 401 f.). Neuerdings hat Karl Werner „die Physiologie und Erkenntnislehre“ sowie die „Sprachlogik des Joh. Duns Scotus“ (1877) behandelt. Endlich ist sein philosophisches System im Zusammenhang von F. Ritter, Geschichte der Philosophie, 8. Bd. S. 354—472 dargestellt worden.

Wittenberg. Prof. A. Dörner.

Dunstan, Erzbischof von Canterbury. Von den noch vorhandenen Lebensbeschreibungen (s. Papenbrock, Acta SS. 19. Mai; Wharton, Anglia S. II, 88; 211) ist die wichtigste die eines Zeitgenossen, Mönch Dridferth zu Ramsay. Die ziemlich freie Überarbeitung des Osbern, Mönch in Canterbury, hat insofern Wert, als demselben einige ins Sächsisch übersezte Stücke aus Schriften zu Gebot standen, die im Brand seines Klosters 1070 zu Grunde gingen. Hiemit sind die Chronisten der Zeit zu vergleichen, namentlich die Sachsenchronik und Florenz von Worcester. Von neueren Bearbeitern ist besonders Lappenberg (Gesch. v. Engl. I, 397) und Lingard (Hist. of the Anglos. Church II, 266) zu nennen.

Dunstan, der Son des Georstan und der Cynedryd, aus edlem Geschlechte, wurde in der Nähe des altberühmten Klosters Glastonbury geboren. Die Zeit seiner Geburt setzt Dridferth in die Regierung des Königs Aethelstan, Osbern genauer in dessen erstes Jar (925) und 497 Jare nach der Sachsenankunft.

In dem alten Kloster von Glastonbury hielten sich damals viele in geistlichen und weltlichen Wissenschaften wolbewanderte Jren auf, denen die Söhne der sächsischen Edlen zur Erziehung übergeben wurden. Von ihnen erhielt auch Dunstan seine erste Bildung. Der reichbegabte Knabe zeichnete sich bald vor anderen aus und zog die Aufmerksamkeit des Königs auf sich, der ihn an sein Hoflager berief. Hier erregte er aber den Neid der anderen Edelknaben. Diese klagten ihn bei dem König der Vorliebe für heidnische Lieder und Geschichten an („avitas gentilitatis vanissima didicisse carmina et historiaram frivolas colere incantationum naenias“). Er wurde vom Hofe entfernt und von seinen Genossen schmählich mißhandelt.

Auf Bitten seines Verwandten Aelfheag, Bischofs von Winchester, und durch eine gefährliche Krankheit ernster gestimmt, entsagte er der Welt und trat als Mönch in das Kloster ein, in welchem er seine Erziehung erhalten. Hier beschäftigte er sich mit der heiligen Schrift und den Vätern und übte sich daneben in verschiedenen Künsten, Malen*), Schreiben, Harfenspiel und vielleicht auch Metallarbeiten. Zugleich unterwarf er sich der ganzen Strenge klösterlicher Zucht, so daß später die Sage ging, er habe statt einer Zelle ein Loch, das er in die Erde grub, zur Wohnung genommen. Der Ruf seiner Frömmigkeit zog eine ihm und dem Königshause verwandte Witwe Aethelflede nach Glastonbury, die ihn zu ihrem Reichthiger und zum Erben ihrer Schätze machte. Als Cadmund zur Regierung kam (940—46), berief er ihn um seines tadellosen Lebens und seiner Beredsamkeit willen an den Hof und wies ihm unter den Großen des Reiches eine Stelle an. Aber dem Jüngling erging es nicht besser als dem Knaben. Er erwarb sich die Liebe vieler, hatte aber auch nicht wenig Neider. Abermals wurde er vom Hofe vertrieben. Auf einer Hirschjagd aber in Lebensgefahr geraten, gedachte der König des an Dunstan verübten Unrechts. Aus der Gefahr errettet, machte er ihn zum Abt von Glastonbury und setzte ihn selbst auf die „sacerdotalis cathedra“. Dies geschah nach Florenz 942, nach der Sachsenchronik 943. Es ist aber kaum glaublich, daß dem 17jährigen Jüngling eine solche Stelle übertragen worden wäre, und daher anzunehmen, daß entweder sein Geburtsjar zu spät oder seine Wahl zum Abt zu früh angesetzt ist. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, denn die Schenkungsurkunde vom Jar 944 beweist nichts, weil sie

*) Eine Probe seiner Kunst findet sich in dem Mst. der bobleianischen Bibliothek zu Oxford (D. 11, 19. cf. Hick. Thesaur. I, 144). Es ist ein Bild von Christus ganz in Art der irischen Zeichnungen. Christus hat ein Buch in der Linken mit den Worten: „Venite filii, audite me, timorem Dei docebo vos“, und einen Stab in der Rechten mit der Aufschrift: „virga rocta est — virga rognitur“. Die Worte sind in schöner irischer Schrift. Zu den Füßen Christi kniet Dunstan, in eine Kutte gekleidet.

falsch ist, sodann hat Dunstan überhaupt unter Cadmud keine Urkunde unterzeichnet, sondern erst seit der Thronbesteigung des Cadred (946—55). Der jugendliche Abt übernahm die Leitung des Klosters in einer Zeit, wo Kirchen- und Klosterzucht in tiefem Verfall war, aber auch im Auslande schon ein Anfang zur Reform gemacht wurde. Als das beste Mittel dazu erschien die Wiederaufnahme und Verschärfung der Regel des heil. Benedikt. Der erste Prälat des Landes, Odo, hatte vor Besteigung des erzbischöflichen Stules dieselbe angenommen, zeigte aber nicht den Mut, sie durchzuführen. Dunstan unternahm das schwierige Werk, für das er den lebhaftesten Dank der Einsichtsvolleren seiner Zeit, aber auch den heftigsten Widerstand der verweltlichten Geistlichkeit und den lauteften Tadel der kurzfristigen Nachwelt erntete.

Jetzt ist nur eine Stimme über die Bedeutung, die der Benediktinerorden in jenem finstern Jahrhundert hatte. Dunstan fürte denselben zunächst in Glastonbury ein. Zugleich schrieb er eine *Expositio Regulae Benedicti*, welche noch handschriftlich in einer schönen Abschrift mit Dunstans Bild im britischen Museum (Bibl. Reg. 10. A, XIII; 4 und 212 Seiten) vorhanden ist. Die Erklärung ist ganz in der Art einer Schriftauslegung gehalten. Fast jedes Wort wird herausgehoben und teils eine etymologische und grammatische Erörterung, teils eine erbauliche oder belehrende Ausführung gegeben. Dunstan zeigt darin bei mancher Abenteuerlichkeit im Etymologisiren eine gute Bekanntheit mit dem Griechischen, überhaupt eine für seine Zeit seltene Bildung. Diese weiter zu verbreiten, gründete er eine Klosterschule, in welcher Männer wie Aethelwold gebildet wurden, der das Kloster Abingdon nach dem Muster von Glastonbury einrichtete und noch als Bischof von Winchester mit Vorliebe der Jugenderziehung sich widmete und zu dem Behufe Schulbücher in sächsischer Sprache verfasste, und wol auch seine Kenntnis der Theorie der Musik seinem Meister zu verdanken hatte. Die Reichthümer, die Dunstan von Aethelstede geerbt, sowie Geschenke des Königs, verwandte er teils für die Armen, teils auf Erweiterung und Verschönerung seines Klosters. Zugleich war er der vertraute Ratgeber des Königs. Es sind noch viele Urkunden vorhanden, die er als Abt entweder mit unterzeichnete oder selbst abfasste, wie die in schöner irischer Schrift geschriebene vom Jare 949, die im britischen Museum aufgestellt ist. Seiner Obhut vertraute der König die wichtigsten Urkunden und seine Schätze. Dafs Dunstan die letzteren für sein Kloster verwendet, ist eine unbegründete Behauptung. Er scheint überhaupt die königliche Gunst nicht zur Bereicherung seines Klosters mißbraucht zu haben, denn es findet sich nicht eine echte Urkunde über eine Schenkung an Glastonbury, so lange Dunstan Abt dieses Klosters war. Ob ihn die Liebe zu seinem Kloster oder die Aussicht auf eine einflussreichere Stellung bewog, das kleine Bistum Kirton in Devonshire auszuschlagen, ist schwer zu sagen. Auch in seiner bisherigen Stellung hatte er Einfluß genug und war tätig für die Verbreitung der Benediktinerregel bis zum Tode des Cadred, der für Dunstan nur zu früh eintrat. Der Thronwechsel war für ihn ein verhängnisvolles Ereignis. Gleich beim Krönungsfeste in Kingston machte er sich durch einen leidenschaftlichen Schritt den jungen König Cadwig zum erbittertsten Feind. Der Vorfall wird freilich nie ganz aufgeklärt werden können, da fast nur parteiische Berichte darüber vorliegen. Diese erzählen die Sache so: der König sei am Krönungsfeste von dem Gelage weg zu zwei Frauen, Mutter und Tochter, geeilt, mit denen er zuvor schon buhlerischen Umgang gepflogen. Entrüstet darüber habe der Erzbischof die Thane aufgefordert, den König zurückzuholen, und als diese sich scheuten, den Bischof von Bichtfield und Dunstan abgesandt. Dunstan habe den König aus den Armen der Frauen gerissen, ihm die am Boden liegende Krone aufgesetzt und ihn mit Gewalt zurückgeführt. Allein auf einer höchst wahrscheinlich echten Urkunde vom Jar 956 hat sich Aelfgyfu als Königin unterzeichnet, war also schon mit Cadwig vermählt. Und dafür spricht auch die Nachricht der Sachsenchronik, dafs Odo das königliche Par wegen zu naher Verwandtschaft 958 geschieden habe. War demnach Aelfgyfu des Königs Gemalin, so fällt der gerechte Vorwurf einer übermütigen, leidenschaftlichen Tat auf Odo und Dunstan. Dabei ist aber nicht zu

vergessen, daß fast in nichts die sächsische Sitte und das römische Gesetz einander so scharf gegenüberstanden, als in Fragen über Zulässigkeit einer Heirat. War in Sachsen die Heirat mit des Vaters Witwe etwas gewöhnliches, so pflegten die Mönche Ehefrauen wegen zu naher Verwandtschaft durch Namen wie *concubina*, *pellex*, *ganea* zu verunglimpfen. In ihren Augen war Dunstans Verfahren der Strafeifer eines Pinehas, während andere ein Majestätsverbrechen darin sahen. Dieser Schritt kam aber Dunstan teuer zu stehen. Er blieb zwar noch eine zeitlang in seiner bisherigen Stellung, wie das drei von ihm unter Cadwig unterzeichnete Urkunden beweisen, sah sich aber bald genötigt, aus dem Lande zu fliehen. In Flandern fand er bei Graf Arnulf und in dem Kloster Blandinium bei Gent eine Zufluchtsstätte. Dunstans Sturz war die Lösung zum Ausbruch der langverhaltenen Feindschaft der Geistlichkeit gegen die von Dunstan ausgegangene Reform. Die Benediktiner wurden vertrieben, ihre Klöster geplündert. Damit war aber die Ruhe nur auf kurze Zeit hergestellt. Cadwig, von einigen späteren Chronisten wegen seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit gepriesen, war zum mindesten schwach genug, um sich durch schlimme Ratgeber mißleiten zu lassen. Seine Habucht kannte keine Grenzen. Er beraubte sogar seine Mutter und Großmutter, und machte sich überhaupt durch seine schlechte Regierung so verhaßt, daß das ganze Land nördlich von der Themse von ihm abfiel und seinen jüngeren Bruder, den 14jährigen Cadgar, auf den Thron erhob (957). Die Beratung des jungen Königs glaubte man keinem Besseren andertreten zu können als Dunstan. Er wurde aus seiner Verbannung zurückgerufen und von der Synode in Bradford zum Bischof erwählt, und ihm bald das erledigte Bistum von Worcester und dazu das von London (958) gegeben. Nicht lange darauf starb Cadwig (959) und das ganze Reich ward unter Cadgars Scepter vereinigt. Gleichzeitig öffnete sich für Dunstan der Zugang zu der wichtigsten Stelle im Reich. Er bestieg 959 den Erzstuhl von Canterbury, den er fast 30 Jahre inne hatte. Der Vorwurf, daß er einen unbeschränkten Einfluß auf den jungen König ausgeübt, gereicht ihm zur größten Ehre. Denn Cadgars Regierung wird als die glücklichste gepriesen. Und die Hand, die bei der drohenden Stellung der mächtigen Dänen und kampfslustigen Walliser, bei dem vielfachen Landesunglück und der Gärung im Innern die Regierung sicher und ruhmvoll führte, zeigt keine gewöhnliche Herrschergabe. Es wird von Dunstan ausdrücklich gerühmt, daß er für Herstellung der Rechtspflege, Handhabung der Ordnung und Hebung der Sittlichkeit des Volkes viel getan habe. Darüber verkümmerte er die Kirchenreform nicht. Er benützte dazu vornehmlich den großen Einfluß, den er in Kirche und Stat hatte. Um die Reformen durchzuführen, besetzte er die erledigten Stellen mit Männern seiner Richtung. Oswald, der in Fleury in den Benediktinerorden eingetreten war, wurde sein Nachfolger in dem Bistum Worcester (960—972) und nachher Erzbischof von York (972—992). Sein Schüler Aethelwold erhielt das Bistum Winchester (962—984). Sodann wurden viele Benediktiner aus dem Auslande nach England gezogen, darunter Abbo, der Abt zu Ramsey wurde. Mit Hilfe dieser Männer führte Dunstan die Benediktinerregel ein, aber nicht ohne heftigen Widerstand und große Gewalttätigkeit. Anders jedoch konnte in jener Zeit nicht reformirt werden. Amtsvernachlässigung, Habucht, Wucher, Jagdliebhaberei, Trunksucht und noch Schlimmeres ging damals unter der Geistlichkeit im Schwange. Besonders verderblich erschien die Priesterehe, da die Priester mehr für die Bereicherung ihrer Familien, als für die Kirche sorgten und lieber ihren Glauben als ihre Schätze hingaben. Dunstan suchte deshalb die Kanoniker durch Mönche zu ersetzen. Es sind noch viele Verordnungen in Beziehung auf Kirchenreform vorhanden (Wilkins, *Concilia* I, 225; Kemble, *Cod. Dipl.* II, III), welche Cadgar und Dunstan zugeschrieben werden. Ob dies bei den Überarbeitungen der Egbertschen Beicht- und Bußbücher (ebend.) mit Recht geschieht, ist sehr zweifelhaft. Auch das Oswaldeslaw vom Jahre 964 wird von Kemble für unecht erklärt. Dagegen sind die in sächsischer Sprache verfaßten Verordnungen vom Jahre 967, welche die Entrichtung des Kirchenzehntens und Peterpfennigs einschärften (ebend.), sowie ein Erlaß oder Konzilsbeschuß ohne Zeitangabe (*Cod.*

Dipl. Nr. 590) echt. Nach diesem müssen sich die Kanoniker entweder der strengen Regel unterwerfen, oder den Mönchen Platz machen. Die Bischöfe sind aus der Mitte der Mönche zu wählen, von dem König zu bestätigen und müssen der bisher gewöhnlichen schwelgerischen Gelage sich enthalten, dürfen die Einkünfte der Klöster nicht antasten, sondern sollen, was über den nötigen Bedarf der Mönche vorhanden ist, im Einverständnis mit ihnen den Armen zuwenden.

Wie weit Dunstan die Durchführung dieser Reformen gelang, läßt sich nicht genau nachweisen. In Winchester und Worcester wurden die Kanoniker durch Mönche ersetzt. In Canterbury geschah dies aber erst nach Cadgars Tod. Die übrigen Kathedralen scheinen ihre Kanoniker beibehalten zu haben. Dagegen wurde die Reform der Klöster mit großem Nachdruck durchgeführt, und eine große Zahl neuer Benediktinerklöster gegründet, namentlich von Cadgar (wie erzählt wird über 40), Aethelwold und Oswald. Zu früh für die Kirchenreformen wie für das Wol des States starb der junge König (975). Bei dem Regierungswechsel brachen die alten Kämpfe wider aus. Cadgars ältester Son Cadward war von seinem Vater und vielen Edlen zum Nachfolger bestimmt. Dunstans Gegner wollten durch Erhebung des jüngeren Sones Aethelred, eines 7jährigen Knaben, an's Ruder kommen. Sie unterlagen, erhoben aber die Waffen in Mercien und vertrieben die Benediktiner. Diese fanden jedoch Verteidiger in Ostanglien und Kent. Um eine neue Spaltung des Reiches zu verhüten, wurde ein Reichstag in Winchester und dann zu Canne in Wiltshire gehalten (977). In dem Zusammenbrechen des Bodens des Sitzungssaales, wodurch viele der Gegner umkamen, und in der wunderbaren Rettung Dunstans sahen die Freunde des letzteren ein Gottesurteil. Aber seine Feinde sann auf Rache. Cadward fiel durch Meuchlerhand (978) und Aethelred bestieg den Thron. Wol wurde der 10jährige Knabe Dunstans Einfluss möglichst entzogen, aber doch scheint es den Gegnern nicht gelungen zu sein, dem mächtigen Prälaten die Zügel der Regierung zu entreißen. Zum Besten der Kirche und des States handhabte er dieselbe bis an sein Ende. Er starb am 19. Mai 988, zwei Tage nach Himmelfahrt, als er beim Hochamte die Dogologie sprach, und wurde in der Kathedralkirche in Canterbury beigesetzt.

Selten hat ein Mann eine so hervorragende Stellung in Kirche und Stat eingenommen, wie Dunstan. Dazu war er aber auch besonders befähigt. Er war ein reichbegabter, für seine Zeit gelehrter und vielseitig gebildeter Mann, hochstrebend und herrschsüchtig, von ungemeiner Tatkraft und unbeugsamem Willen, streng und unerbittlich gegen Freund und Feind, gegen Hoch und Niedrig. Musste doch sein geliebter König Cadgar selbst wegen Entehrung einer Nobize 7 Jahre Buße tun. Auch dem Papste wagte er entgegenzutreten, als dieser die Partei eines von Dunstan exkommunizirten Edlen ergriff. Sein Leben war untadelig, mönchisch streng. Aber die Tugenden der Milde und Demut waren ihm fremd. Rücksichtslos verfolgte er seine Zwecke. Und doch war er vielleicht eben durch solche gute und böse Eigenschaften allein geeignet, die Kirche aus ihrer Versunkenheit zu heben, den Stat, während Knaben auf dem Throne saßen, auf die Höhe der Macht zu stellen. Es ist schon gesagt worden, was er mittelst der Benediktinerklöster für die Bildung der Geistlichen und des Volkes tat. Sein Verdienst war es, daß die Sicherheit im Lande und die Gerechtigkeitspflege hergestellt wurde. Was das Land an ihm gehabt, wurde nur zu bald erkannt, als nach seinem Tode das Reich von der Höhe, auf die er es erhoben, rasch herabsank.

Dunstan ist auf die verschiedenste Weise beurteilt worden. Während die einen ihn als einen Heiligen, als den größten Mann seiner Zeit verehrten, sahen die meisten Geschichtschreiber seit der Reformation in ihm den ehrgeizigsten Prälaten, der kein Mittel scheute, um die Herrschaft in seine Hand zu bringen und den Stat der Kirche, die Kirche Rom zu unterwerfen. Man wirft ihm vor, daß er das Eölibat eingeführt, und vergißt, daß dieses mit den Mönchen, die die Sachsen bekehrten, herübergekommen und von Ecgbert im 8. Jahrhundert durch die schärfsten Strafen aufrecht gehalten wurde. Dunstan gegenüber wollte man in dem schwachen Cadwig den Vorkämpfer der religiösen und politischen Freiheit sehen,

während die Kämpfe unter ihm und später nichts weiter waren als einesteils der Widerstand, den die Geistlichkeit überall der Einführung der strengen Benediktinerregel entgegensetzte, andererseits die Streitigkeiten der Parteien im Lande. Wird aber Dunstan nicht vom modernen Standpunkte aus beurteilt, so muß, ohne seine Herrschsucht und Leidenschaftlichkeit zu verteidigen, zugestanden werden, daß er für die Kirche seiner Zeit viel getan, und als der Tüchtigste im Stat die Regierung zum Wohl des Landes geführt hat. **C. Schil.**

Duperron, Jacques Davy, geboren 1559 in Bern (s. *Revus crit.* 1877, Nr. 49) in der Schweiz von reformirten Eltern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vaterland hatten verlassen müssen, bedeutend als Diplomat, Redner, Schriftsteller, Dichter, guter Prosaist, aber charakterlos, von seinem Vater sorgfältig erzogen, wurde bald an den Hof gebracht, 1576, und erhielt bei König Heinrich III. von Frankreich eine Stelle als Vorleser. Seine Gesinnung gab sich kund, als er einst vor dem König die Existenz Gottes gegen die Atheisten siegreich verteidigte und hinzufügte, er sei bereit, auch den Atheismus zu verfechten. Da der Katholizismus ihm eine glänzendere Laufbahn versprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er im 25. Lebensjahre katholisch und Priester, und als solcher eifriger Proselytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichsten Anteil an der sogenannten Bekehrung Heinrich IV., der ihn bei der Belagerung von Rouen kennen gelernt, seine glänzend geistreiche Unterhaltung liebte, 1591 ihn zum Bischof von Evreux ernannte und sich seiner theologischen Gelehrsamkeit und Dialektik bediente, um sich den Weg zum Übertritt durch ihn bahnen zu lassen, d. h. dieser, der aus politischen Gründen, nicht ohne inneren Kampf, sich zur Abschöpfung des evangelischen Glaubens entschlossen, ließ Duperron nebst anderen Geistlichen in seiner Gegenwart zu Gunsten des katholischen Glaubens lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Cardinal d'Orléans, auf Befehl des Königs, die Absolution desselben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Papst zum Bischof von Evreux, wozu ihn der König bereits designirt hatte. In dieser Stellung wandte er alle möglichen Künste an, um seine ehemaligen Religionsgenossen abtrünnig zu machen, und leistete seinem König eine neue Hilfe, indem er die Auflösung von dessen kinderloser Ehe mit Margaretha v. Valois in Rom betrieb. Über seinen Streit mit Du Pleffis und die Konferenz in Fontainebleau s. d. Art. Du Pleffis. Im Jahre 1604 wurde er Cardinal, zwei Jahre darauf Groß-Almonier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Im Jahre 1604 lud ihn Clemens VIII. ein, an den Verhandlungen der congregatio de auxiliis über das molinistische System teilzunehmen. Das Urteil, das Clemens VIII. über diese Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Ausöhnung des Papstes mit der Republik Venedig. Sein Ansehen in Rom war so hoch gestiegen, daß Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, daß er dem Cardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu allem, was er will, bereiten.“ In Frankreich tat er sich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf seinen Betrieb das Buch des Edmund Richer über kirchliche und politische Gewalt verdammt, in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geistlichkeit, wiewol vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Konzils von Trient betrieb (es handelt sich nur um die Disziplinar- und Reformdekrete). Duperron starb 5. September 1618 in der Vorstadt Matignolles von Paris. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in 3 Folioebänden in Paris. Der erste Band enthält sein traité sur l'Eucharistie, gegen Du Pleffis-Mornay zunächst gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten seiner Kontroverse mit Jakob I. von England. Dieser König, der sich auch schmeichelte, die Theologie zu verstehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikanische These verteidigt, daß er mit seiner Kirche zur katholischen Kirche gehöre und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für notwendig zum Heile ansehen. Das gab dem Cardinal Anlaß zu einer langen Erwiderung.

Im dritten Bande findet sich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformirter Geistlicher über die Berufung, sodann der Bericht über die Konferenz in Fontainebleau mit Du Pleffis-Mornay, die Zusammenstellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schwester Heinrichs IV. zu veranstaltenden Konferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apostolischen Überlieferungen. S. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tome 17, p. 25 sqq.; Peret, Le cardinal Duperron, Paris 1876, mir nur durch eine lobende Kritik bekannt; France protestante, t. 4, 217; Stähelin, Der Uebertritt König Heinrichs IV. zur katholischen Kirche, Basel 1856; Puyol, Edmond Richer, t. II, Paris 1877.

Genog.

Du Pin, Louis Elies, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jahren wurde er Magister artium, bestimmte sich dann zum geistlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erschien der erste Band seines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, dessen freisinnige Richtung dem Verfasser das Mißfallen des Clerus und Bossuets insbesondere zuzog. Durch Androhung einer strengen Censur ließ er sich zu einer Retraktion bewegen, welche gleichwol die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortsetzung desselben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques gestattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erschien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°, in Amsterdam in 19 Bänden in 4°.) In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Janсениst und Unterzeichner des cas de conscience (s. d. Art. „Janfen“) nach Châtellerault verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktion seine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubnis, seine Lehrtätigkeit am Collège de France fortzusetzen. Unter der Regentschaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Wake, und korrespondirte mit demselben über Vereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche, weshalb sich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller seiner Papiere bemächtigte. Er nahm auch teil an dem Vereinigungsversuch der römischen und griechischen Kirche, der bei Peters des Großen Anwesenheit in Paris im Jahre 1717 von der Sorbonne (s. d. Art.) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 starb er zu Paris.

Du Pin hat sich auch als Panonist im Sinne des Gallicanismus hervorgetan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae, Paris 1686, 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausführlichen Kommentar zu den vier Artikeln des gallicanischen Clerus, der zuerst in Paris 1707, 8°, 1770 in Wien, ins Lateinische übersetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wider mit Benützung einer neuen und vermehrten von Dinouart besorgten franz. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erschien. Von seinen übrigen Schriften, die sich vollständig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, sind noch hervorzuheben seine methode pour étudier la théologie (1776), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), seine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gersons (1703). Er schrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geschick und Geschmack, aber nicht mit eben so viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rep. des lettres, Tom. II, Paris 1729, 12°, p. 25—48. — Nouvelle bibliothèque générale, Tom. XV, Paris 1856, 8°, p. 303—306. — Auch Du Pins eigene Nachrichten über sich und seine Schriften im letzten Bande seiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amsterdamer Ausgabe Bd. XIX, S. 176—253).

Genetl.

Du Pleffis-Mornay, eig. Philipp de Mornay, Seigneur du Pleffis-Marly, Baron von La Forêt-sur-Sèvre, war einer der hervorragendsten französischen

Protestanten an der Wende des 16. Jahrhunderts, bedeutend als Staatsmann, Krieger, Diplomat, Theologe und Schriftsteller und vor allem als Mann in des Wortes bester Bedeutung, geb. 5. Nov. 1549, gestorben 11. Nov. 1623. Sein elterliches Haus in Buhy im Verin in der Normandie stellte im kleinen die verschiedenen Strömungen dar, welche in Frankreich sich damals geltend machten; der Vater Jakob von Mornay, ein einfacher Landadelmann der alten Schule, ein tapferer Kriegermann von erprobter Rechtschaffenheit, hielt zum Theil aus weltlichen Beweggründen fest an dem alten (katholischen) Glauben, die Mutter (Françoise von Bec-Crespin aus sehr alter normannischer Familie) neigte ziemlich bald der neuen Lehre zu, wollte aber, um den Frieden des Hauses nicht zu stören, zu Lebzeiten ihres Mannes mit ihren Ansichten absichtlich nicht offen hervortreten, gab indessen doch ihren Kindern evangelische Lehrer und schickte sie deswegen eine zeitlang zu evangelischen Verwandten. Wie so mancher 2. Son war Philipp Mornay zum geistlichen Stande bestimmt, sein Vater schickte ihn in das streng katholische Collegium Visieux in Paris, aber die protestantische Unregung blieb und machte sich immer mehr geltend; auf seinem Sterbebette verschmähte Jakob Mornay den Zuspruch des katholischen Priesters, kurze Zeit nachher trat die Mutter, durch schwere Krankheit erschüttert, mit der übrigen Familie offen zum Protestantismus über (1559). Philipp tat diesen Schritt nicht gezwungen oder nur aus kindlichem Gehorsam; soweit er vermochte, prüfte er im 11. Jahre die beiden Konfessionen besonders nach der heil. Schrift, um sich eine eigene Überzeugung der richtigen Lehre zu bilden; so frühe schon zeigte sich die Selbständigkeit seines Urtheils, die einen Hauptzug seines ernstesten Charakters ausmachte.

Seine Studien, welche durch mehrfaches Kranksein unterbrochen wurden, setzte er mit außerordentlichem Eifer und glänzendem Erfolge in Paris fort, ein mächtiger Wissenstrieb reizte ihn dazu, sich alles anzueignen, was zu einer guten Bildung gehörte, treffliche Geistesgaben, eiserner Fleiß, ausgezeichnete Lehrer (Mamus) trugen ebenfalls das ihre dazu bei, so wurden seine Kenntnisse sehr umfassend, besondere Vorliebe wandte er theologischen Studien zu; die gute Gesellschaft, in welcher er sich bewegte, hielt ihn von jugendlichen Ausschweifungen ab, er war über sein Alter ernst und besonnen und so konnte es nicht fehlen, daß er durch sein Wissen bald in weiteren Kreisen bekannt wurde. Eine Probe desselben legte er in einer Disputation ab, welche er vor einer zahlreichen Versammlung adeliger Herren und Damen im Hause der Marquise von Rothelin mit einem katholischen Herrn von Menneville über die Hauptunterscheidungslehren beider Konfessionen hatte und siegreich bestand. Die Neigung zu solchen öffentlichen Wortgefechten, wie sie allerdings auch in der Sitte der Zeit lagen, ist ihm von dort an geblieben.

Als im Herbst 1567 der zweite Religionskrieg ausbrach, wollte auch Du Pleffis, nachdem er das Widerstreben seiner Mutter überwunden hatte, zu der Armee Condés eilen, aber ein Weinbruch infolge eines unglücklichen Sturzes mit dem Pferde fesselte ihn 3 Monate lang an ein schmerzliches Krankenlager. Ein Gedicht, die Schrecken des Bürgerkrieges beschreibend, war die Frucht dieser unwillkürlichen Muße, leider ist dies Erstlingswerk seiner fruchtbaren Feder bei der Plünderung der Bibliothek des Kardinals von Chatillon (s. d. Art. „Coligny“), welchem Du Pleffis es zugesandt hatte, verloren gegangen, aber es zog die Aufmerksamkeit des gelehrten Prälaten auf den jungen Schriftsteller und hante den Verkehr mit der mächtigen Familie Chatillon an. Es war zum Theil ihr Einfluß, welcher Mutter und Son darauf hinwies, daß dem letzteren und der gemeinsamen Sache (des französischen Protestantismus) besser gedient sei, wenn der junge Student mit seinen vielversprechenden Talenten seine Bildung auf Reisen und auf auswärtigen Universitäten zu einer tüchtigen Vollendung bringe, als wenn er im ungewissen Kampfgetümmel der Bürgerkriege sich frühzeitige kriegerische Lorberen sammle. Mit guten Empfehlungen auch vom Kardinal von Chatillon versehen, verließ er Mitte August 1568, ungefähr um dieselbe Zeit, als die Flucht Condés und der übrigen Reformirten nach La Rochelle das Signal zum dritten Religionskriege gab, sein Vaterland, glücklich mannigfachen Nachstellungen entran-

nend; one sich in Genf, wo die Pest wütete, aufzuhalten, begab er sich nach Heidelberg und brachte dort den Winter 1568—69 zu, dann reiste er nach Italien, besuchte Padua, Bologna und nahm einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Venedig; eine Fahrt nach Dalmatien und Istrien mußte wegen der Piraterie der Türken aufgegeben werden, dafür durchzog er längs des adriatischen Meeres die schöne Halbinsel bis Rom, wandte sich dann über Florenz, Mailand und Trient nach Wien; Mähren, Böhmen, die wichtigsten Länder Deutschlands wurden durchwandert, Herbst 1571 langte er in Frankfurt an, den Winter 1571—72 brachte er in Köln zu; von dort wandte er sich in die Niederlande, setzte dann nach England über und kehrte endlich Juni 1572 in sein Vaterland zurück. Er hatte seine Wanderjare wol angewendet; eifrigst hatte er juridische und sprachliche Studien getrieben, in Heidelberg bei dem Sprachgelehrten Emmanuel Tremellio hebräisch gelernt, aber auch die modernen Sprachen, deutsch, italienisch, englisch, waren ihm geläufig worden. Anders als der gewöhnliche Edelmann, welcher auch zur Ausbildung „die große Tour“ zu machen pflegte, hatte er sich sorgfältig durch gründliche Lektüre auf seine Reise vorbereitet; nicht bloß die Wertwürdigkeiten wollte er beschauen, mit scharfem Blicke betrachtete er Land und Leute, suchte die Gesetze, die politischen Einrichtungen, die socialen, kirchlichen und politischen Verhältnisse kennen zu lernen und fürte über alles ein ausführliches Tagebuch, welches aber leider später in fremde Hand geriet und seinem Verfasser nicht mehr zurückgegeben wurde. Noch förderlicher für ihn war, daß er durch seine Empfehlungen in die Gesellschaft bedeutender, tüchtiger Männer gelangte, deren Freundschaft für ihn oft unschätzbar war, auch sein späteres Leben mannigfach bestimmte. So lernte er auf der Messe in Frankfurt 1569 Hubert Languet (s. d. Art.) kennen, ein inniger Freundschaftsbund erwuchs aus diesem Zusammensein; mit väterlicher Zuneigung nahm der ziemlich ältere Mann des jungen Landsmannes sich an und dem strebsamen Jüngling ist der vielgereiste und erfahrene Diplomat in sehr vielem Lehrer und Vorbild gewesen; noch in seiner Todesstunde hat Languet dieser Vereinigung mit dankbaren Worten gedacht. In Venedig wurde er mit dem französischen Gesandten Du Ferrier bekannt, ihre Lebenswege haben sie später manchmal zusammengeführt und Du Ferrier ist durch Du Pleffis Protestant geworden. Sein Aufenthalt in Köln brachte ihn mit niederländischen Flüchtlingen zusammen, durch sie wurde er auf's genaueste in die Verhältnisse ihres unter Albas eisernem Joche schmachtenden Vaterlandes eingeweiht; der solidarische Zusammenhang, in welchem die französische Reformation mit der niederländischen stand, der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die katholische spanische Weltmacht, war ihm von dort an eine unumstößliche Wahrheit, seinen Nachbarn darin seine Unterstützung zu leihen, eine ware Lebensaufgabe. Infolge dieses Zusammenseins schrieb Du Pleffis 2 Flugchriften, in welchen er die Niederländer aufforderte, die spanische Herrschaft abzuwerfen; sie kamen Wilhelm von Oranien in die Hände; er wurde auf den talentvollen Publizisten aufmerksam, trat sofort mit ihm in Verbindung und so entstand der vertraute Verkehr, welcher Du Pleffis später in die Dienste des Schweigensamen fürte. Auf seiner ganzen Reise hatte er keinen Fehl von seinem Glauben gemacht, nie beugte er z. B. die Kniee vor dem vorübergetragenen Sacramente, manche Widerwärtigkeiten zog ihm dies offene Bekenntnis zu, one daß es indessen je zu ernstern Folgen gekommen wäre, aber auch unsträflich war er als Jüngling seinen Weg gewandelt, er hatte sich fest vorgenommen, niemand durch sein Benehmen einen Anstoß zu geben, um seinem Glauben keine Schande zu bereiten, und er hatte dies gehalten.

So war der 23jährige Jüngling sittlich unverdorben, voll Eifer für seinen Glauben, reich ausgestattet mit Kenntnissen aller Art, mit einer gewaltigen Arbeitskraft und Arbeitslust, ein scharfer Beobachter und zuverlässiger Charakter, reifer, als seine Jare erwarten ließen, für politische Geschäfte, zu großen Hoffnungen berechtigt. Diese Eigenschaften erkannte sogleich in ihm Coligny, auf welchen die übrigen Hugonotten wie auf ihren Vater bewundernd blickten und um welchen sich der junge protestantische Adel als um ein hochverehrtes Vorbild in allen militärischen und statsmännischen Angelegenheiten sammelte. Eine Denk-

schrift, in welcher Du Plessis die politische Notwendigkeit Frankreichs, die aufständischen Niederländer zu unterstützen, klar auseinandersetzt, wurde vielleicht im Auftrag des Admirals verfaßt, jedenfalls stimmte sie ganz mit seinen Ansichten überein und wurde von ihm dem K. Karl IX. vorgelegt. Sie ist die erste uns erhaltene Schrift von Du Plessis (oft abgedruckt, so in *Mémoires de l'Etat*, Middelbourg 1576, T. 1) und zeigt die scharfe Beobachtung, das klare politische Urtheil des jungen Mannes im besten Lichte. Die Absicht, ihn als Gesandten zu Wilhelm von Oranien zu senden, kam wegen der Niederlage, welche La Noue und Genlis am 11. Juli 1572 von Alba erlitten, nicht zur Ausführung, dagegen machte er die vollen Schrecken der Bartholomäusnacht durch. Nach dem Attentate Maurevels auf Coligny nötigte er seine Mutter zur Abreise von Paris, er selbst blieb, voll schlimmer Anungen, entschlossen das Los seiner Brüder zu teilen, nach seinen besten Kräften den Admiral zu schützen. Zu seinem Glücke konnte er eine neugemietete Wohnung in der Straße Bethizy, wo Coligny wonte, nicht beziehen, sonst hätte er dasselbe Schicksal erlitten. Beim ersten Lärm am 24. August verbrannte er seine Papiere und flüchtete auf das Dach des Hauses, glücklich entging er dort manchen Nachstellungen. Montag (den 25.) früh mußte er sein Quartier verlassen, in unscheinbarer Kleidung begab er sich zu einem Freunde seiner Familie, der ihn bis zum Dienstag beherbergte und unter mancherlei Gefahren als seinen Schreiber nach St. Denis schaffte; dort wurde er von einem aufgeregten Volkshaufen angefallen und ausgefragt und nur der Kaltblütigkeit, mit welcher er seine angenommene Rolle weiter spielte, hatte er es zu danken, daß er nicht gefangen oder niedergestochen wurde. Das Schloß des Marschalls Montmorency in Antilly bot ihm den nächsten Zufluchtsort, aber nur für kurze Zeit, auch sein elterliches Haus, wohin er sich begab, dünkte ihm nicht sicher, mit genauer Not entran er nach Dieppe und von dort nach England, das ihm nun, wie so vielen seiner Glaubensgenossen eine sichere Zuflucht gewährte.

Noch von seinem früheren Aufenthalte her hatte Du Plessis dort viele Freunde, neue Empfehlungen von Banguet verschafften ihm Zutritt in die höchsten Kreise, er wurde der Königin Elisabeth vorgestellt, im Interesse seiner Glaubensgenossen suchte er manchen Verdächtigungen, welche nach der Bartholomäusnacht entstanden waren, entgegenzuwirken, er fing an, die Rolle eines politischen Agenten für Wilhelm von Oranien, später auch für den Herzog von Alençon-Anjou, den jüngsten Bruder Karls IX. zu spielen. Der Frieden von Boulogne, 11. Aug. 1573, verschaffte ihm zwar die Möglichkeit in sein Vaterland heimzukehren, aber bei der grauenvollen Verwirrung, welche dort herrschte, dachte er zunächst nicht daran, sein sicheres Asyl zu verlassen. Es waren dies die trübsten, unerquicklichsten Zeiten des französischen Protestantismus; der Partei fehlte es an einem bedeutenden Haupte, Heinrich von Navarra hatte von seiner militärischen und statemännischen Begabung noch keine Probe abgelegt, überdies war er gefangen und hatte seinen Glauben abgeschworen; die Ligue mit ihrem unverhüllten Verlangen nach Alleinherrschaft des katholischen Glaubens begann ihren Schatten immer gewaltiger über Frankreich zu werfen; um ihre Existenz und ihren Kultus einigermaßen sicherer zu stellen, verbanden die Hugenotten sich mit den Politikern. Du Plessis hatte nie zu den letzteren gehört, mehr als irgend ein anderer erkannte er das Verhängnisvolle dieser Vermengung des Religiösen und Politischen und das tragische Geschick, daß die religiösen Ziele den politischen untergeordnet werden mußten, hatte er mehrfach zu empfinden. Mehrere Jahre lang führte er, nachdem er auf Andringen von La Noue Ende 1573 England verlassen hatte, ein unstätes Kriegerleben; an dem Fastnachtsunternehmen von St. Germain März 1574, nahm er teil, das Ganze mißlang, wie die Besetzung von Mantua, welche Du Plessis auf sich genommen hatte, dann eilte er, unter großen persönlichen Gefahren, im Auftrag des Herzogs von Anjou zu dem Grafen Ludwig von Nassau, um ihn zu einem Zuge nach Frankreich zu bewegen, abermals ohne Erfolg; Ludwig eilte seinem Untergang in der Schlacht bei Mookerheide entgegen, Du Plessis ging nach Sedan und unterstützte von dort aus Condé und die Brüder Montmorency auf ihrer Flucht nach Deutschland. Als im Winter 1575—76

Thore von Montmorency mit deutschen Soldtruppen einen Einfall in Frankreich machte, eilte Du Plessis ihm entgegen und nahm ein Kommando unter ihm an, aber bei Dormans, 10. Okt. 1575, wurde das kleine Heer von dem jungen Herzog von Guise vollständig geschlagen und Du Plessis gefangen. Ein glückliches Ungefähr wollte, daß man ihn nicht erkannte, so wurde er gegen ein geringes Lösegeld freigegeben, er eilte nach Sedan, dem beinahe unabhängigen Besitztum des Herzogs von Bouillon. In dem Grenzorte, von wo aus man ebenso leicht nach Deutschland als in die Niederlande flüchten konnte, hielten sich viele angesehene Protestanten auf, unter anderen Charlotte Arbaleste, die junge Witwe von Jean de Bas-Feuquères († 23. Mai 1569). Die edle Dame, Tochter von Gui Arbaleste, Herr de la Borde, geb. März 1550, hatte des Lebens ernste Führung vielfach erfahren; mit 19 Jahren hatte sie ihren Gemal verloren, in der Bartholomäusnacht war ihr und ihres Kindes Leben aufs ernstlichste bedroht gewesen und nur eine an Abenteueru reiche Flucht rettete sie, zurückgezogen lebte sie in Sedan. Dort lernte Du Plessis die mit hohem Interesse für alle religiösen und wissenschaftlichen Fragen, welche die Welt bewegten, begabte Frau kennen, und es ist eine von den lieblichsten Episoden in ihren Memoiren, wie sie das Aufsteigen ihrer gegenseitigen Neigung bei den gemeinsamen ernsten Studien, welche sie mit einander trieben, mehr anen läßt, als schildert. In dem an bedeutenden Frauen so reichen Frankreich ist sie eine von den anziehendsten Erscheinungen; von Herzen fromm, ihren reformirten Glauben von ganzem Gemüte umfassend, in ihrer ernststen Lebensanschauung gleichgestimmt mit ihrem Gatten, war ihr fester Entschluß, eine wahrhaft christliche Ehe zu führen; sie war in jeder Hinsicht die treue, unermüdlige Gehilfin ihres Mannes, seine beste Ratgeberin, sie teilte seine Arbeiten, seine Gefahren trotz ihrer schwachen Gesundheit, aber nie ist sie aus ihrer Sphäre herausgetreten, sie lebte nur ihrem Gott, ihrem Mann und Kinderkreis. Charakteristisch für die ernste Hugenottin ist, daß sie von Du Plessis als Drahtgeschenk eine Abhandlung wünschte; er schrieb, ihre Stimmung kennend, seinen *Discours de la vie et de la mort*, philosophische Betrachtungen über die Altersstufen, Tod und Ewigkeit aus den Klassikern, besonders Seneka, mit christlichen Ideen durchsetzt, fließend und elegant geschrieben (Lausanne 1576, Paris 1580; ins Lateinische übersetzt Frankfurt 1585; ins Englische London 1576; auch sonst öfters aufgelegt. *Mémoires* T. II). Um ihrem ältesten Sohne Philipp ein Vorbild für sein Leben zu geben, zeichnete sie die Geschichte ihres gemeinsamen Lebens auf; sie hatte die schmerzliche Aufgabe, auch den Tod dessen erzählen zu müssen, dem diese Memoiren gewidmet waren. Man sieht es denselben an, sie sollten durchaus nicht als schriftstellerische Leistung gelten, sie wollte eine einfache schmußlose Lebensbeschreibung geben, aber gerade daß sie one Übertreibung und Phrasen berichtet, daß sie mehr zurückhält als verrät, bildet den Wert dieser Memoiren, deren Reiz überdies noch in ihrer klaren, knappen und naiven Schreibweise ruht; daß sie eine sehr wichtige Quelle für die Zeitgeschichte sind, versteht sich bei der Bedeutung der Schreiberin von selbst. (Sie wurden zuerst herausgegeben als Bd. I der *Mémoires et correspondance de Du Plessis-Mornay* p. p. de la Fontenelle de Vaudoré et Anguis. Paris 1824—25; eine korrektere Ausgabe besorgte im Auftrag der Société de l'histoire de France Mde. de Witt, die Tochter Guizots, unter dem Titel: *Mémoires de Madame de Mornay*, T. 1. 2, Paris 1868—69; diese Ausgabe enthält außerdem eine Reihe vorher unbekannter Familienbriefe von Du Plessis an seine Frau, von dem Sohne Philipp an seine Eltern, von den Töchtern Martha und Elisabeth.) Erwähnenswert ist folgendes Ereignis, charakteristisch für die Strenge der reformirten Kirche wie für Frau Mornay. Als sie sich im J. 1584 mit Familie in Montauban aufhielt, wurde sie wegen ihrer eigentümlichen Haartracht, welche sie in langen Locken auf die Schultern herabfallen ließ, von dem Konsistorium mit der Ausschließung vom Abendmal bedroht; umsonst erklärte sie, immer sich so getragen zu haben, one daß Jemand Anstoß genommen; das Konsistorium blieb unerbittlich; nun bestand auch die sonst so nachgebende Dame, im Bewußtsein ihres guten Rechtes, auf ihrer Sitte, sie erklärte, nur wenn ihr Ehemann oder eine allgemeine Synode

diese Tracht verbiete, sie abzulegen, der Meinung eines einzelnen Konfistoriums unterwerfe sie sich nicht, verließ Montauban und feierte das Abendmal in einer benachbarten Gemeinde; ihre Rechtfertigungsschrift darüber siehe in ihren oben angeführten Mémoires T. II, p. 260 sq.

Unmittelbar nach der Hochzeit eilte Du Pleſſis ins Feld zu seinen Genossen, welchen sich auch Heinrich von Navarra, glücklich der Gefangenschaft entronnen, angeschlossen; der Frieden von Beaulieu (auch von Chastenois oder Paix de Monsieur genannt) machte dem Kriege nur für kurze Zeit ein Ende, denn die Stiftung der Ligue trieb die Reformirten bald wider zu den Waffen. Du Pleſſis nahm an diesem Kriege wenig Anteil, auf die Empfehlung von La Noue hatte Heinrich von Navarra ihn mit einer wichtigen Sendung nach England betraut, auf der Fahrt dahin wurde er gefangen und völlig ausgeplündert, mit Mühe entging er dem Tode. Über ein Jahr blieb er in England, wohin ihm seine Frau folgte; neben seinen diplomatischen Geschäften fand er Ruhe auch litterarisch tätig zu sein und veröffentlichte seinen *Traité de l'église où l'on traite des principales questions qui ont été meues sur ce point en nostre temps*. Lond. 1578, nachher oft aufgelegt, auch ins Englische (1579), Lateinische (Genf 1594), Deutsche (Basel 1589) und Italienische (1591) übersetzt; der Umgang mit ausgezeichneten Männern wie Walsingham, Willigrew, Philipp Sidney u. a. machte ihm diesen Aufenthalt zu einem sehr angenehmen. Juli 1578 begab er sich in die Niederlande; dort hatten die Erfolge Don Juans von Österreich, sowie die Gewaltthatigkeiten, welche von calvinischer Seite begangen wurden und welche an den Bildersturm von 1566 erinnerten, ganz eigentümliche Zustände hervorgerufen. Don Juan, Wilhelm von Oranien, Erzherzog Matthias, der Herzog von Anjou suchten nacheinander die Provinzen zu gewinnen und zu vereinigen; religiöse Unterschiede begegneten sich mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit und provinzieller Selbständigkeit. Ein reiches Feld für politische und diplomatische Tätigkeit lag Du Pleſſis offen, aber in diesem vielverschlungenen Gewebe gerade die Fäden herauszufinden und aufzuführen, welche Du Pleſſis eingefügt hat, geht über den Rahmen dieser Studie hinaus (vgl. auch den Art. Marniz). Mit allem Kräften die Sache des Evangeliums fördernd, hielt er sich zuerst in Antwerpen, seit 1580 in Gent auf, — ein Auftrag Heinrichs von Navarra führte ihn auf kurze Zeit wider nach England. — In den Niederlanden vollendete er auch ein größeres theologisches Werk *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs etc.* Anvers. Plantin 1581, Paris 1582, Leyden 1583, Lyon 1597, von Du Pleſſis selbst ins Lateinische übersetzt Antwerpen 1581, Genf 1583, 1590; Herborn 1602 und öfters aufgelegt, auch englische und italienische Übersetzungen erschienen davon; mit großer Vorliebe arbeitete Du Pleſſis dies Werk aus, aber die Anstrengung, verbunden mit seinen sonstigen zahlreichen Geschäften, führte eine langwierige Krankheit herbei (1579), welche nur seine gute Konstitution überwand. Endlich führte der Wunsch Heinrichs von Navarra ihn und seine Familie nach Frankreich zurück, von dort ist seine Geschichte aufs engste mit der seiner Kirche und des Fürsten, welcher dieselbe vertrat, verflochten. Es war ein eigentümliches Verhältnis, in welchem Herr und Diener zu einander standen; auf der einen Seite der frische, lebenslustige, lebenswürdige Bearner, dessen glänzende Begabung als Soldat, Feldherr, Diplomat und geborner Herrscher jedes Jahr mehr hervortrat, wozu sein Leichtsin, seine Liebesabenteuer und seine religiöse Gleichgültigkeit einen um so stärkeren Kontrast bildeten, auf der anderen Seite der ernste, ja strenge Euzenott, der zwar auch ein Mensch von Fleisch und Blut war, wie er Heinrich III. erklärte, und die Güter dieser Welt wol zu schätzen wisse, aber auch wisse, daß er ihnen auf dem Wege, den er eingeschlagen, nicht begegnen werde, dem es heilige Gewissenspflicht war, die Forderungen, welche Gottes Wort, sein Glaube an ihn stelle, treu zu erfüllen, nach Condés Tode (5. März 1588) das hochangesehene Haupt der konsistorialen Partei, treu, zuverlässig, in einer Umgebung, wo alles käuflich war, zu einer Zeit, wo die Großen aller Parteien nur allzuoft ihre eigenen Vorteile verfolgten, von nie angezweifelter Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit; mit

außerordentlicher Arbeitskraft begabt, ein Schriftsteller, welcher immer die Hauptsachen im Auge behielt, dessen Denkschriften stets großartige Gesichtspunkte bekundeten, welche mit ruhigem Ernste klar dargelegt werden, war er für Heinrich von unschätzbarem Werte; nicht umsonst hat ihn der König sein Schreibzeug, nötiger als sein Hemd genannt; die Fülle der eigenhändigen Billete, welche Heinrich, sonst nicht sehr schreiblustig, an ihn richtete, zeugt für seine Zuneigung; bis zu Heinrichs Übertritt ist Du Plessis der vertrauteste und einflussreichste Ratgeber des Königs gewesen, er war in alle politischen Geheimnisse eingeweiht, die wichtigsten Staatschriften jener Periode sind seiner Feder entflohen. Aber nicht bloß darauf dehnte sich sein Einfluss aus; er hatte die etwas zweifelhafte Ehre der königlichen Freundschaft, von seiner Seite aus war sie ernst und redlich gemeint, freimütig und offen war er stets gegen Heinrich, aber ohne je die Ehrfurcht, den loyalen Gehorsam, welchen er seinem Monarchen schuldig war, zu verletzen; er liebte den König von ganzem Herzen, sah in ihm Gottes Werkzeug für seine Kirche, deshalb war er auf sein wares Wol bedacht, er suchte ihn zu heben, wo er fühlte, daß Heinrichs Leben die königliche Majestät zu entwürdigen drohe; ein Beweis dafür ist das merkwürdige Reglement de la façon de vivre, das er 9. Jan. 1583 für den König aufstellte (s. Mémoires T. III); so war er das lebendige Gewissen seines königlichen Meisters, welches dieser immer befragte, meistens schätzte, aber durchaus nicht immer befolgte; man merkte Du Plessis Anwesenheit bei Hofe an der Lebensart, dem ganzen Gebaren des Königs, in kritischen Augenblicken ist Heinrich immer wider zu ihm zurückgekehrt, auch wenn die Offenheit von Du Plessis ihn beleidigt hatte, seine Kraft und Freundschaft hat Heinrich schrankenlos benützt, ihn selbst aber mehrfach hintergangen und keineswegs nach Verdienst gewürdigt, geschweige denn belohnt.

Zunächst war er des Königs Abgeordneter auf der National-Synode von Bitré (15. Mai 1583); dem Mißtrauen, welches die konsistoriale Partei gegen die politische Hegte, dem demokratischen Zug im strengen Calvinismus, welcher die Leitung der „Sache“ durch einen fürstlichen Protektor mit Argwohn beobachtete, trat Heinrich durch den Antrag entgegen, daß jederzeit eine Anzahl Deputirter bei ihm sein solle, um über alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten direct zu verhandeln. Du Plessis hat wesentlichen Anteil an dem Zustandekommen dieser Maßregel gehabt, wie er überhaupt an allen organisatorischen Veränderungen, welche das Synodal- und Verfassungswesen der französisch-protestantischen Kirche in jener Zeit betrafen, mehr oder weniger als Urheber und Ratgeber beteiligt war. Auf derselben Synode wurde auch abermals der Versuch unternommen, eine Vereinigung der protestantischen Kirchen Frankreichs, Englands, Deutschlands, der Schweiz und Hollands zu erzielen (s. d. Art. „Chandieu“), ein Anliegen, welches Du Plessis fortwährend am Herzen lag und für welches er auf den Generalsynoden von Gap (1603), La Rochelle (1607) und besonders von Tonneins (1614) anregend und fördernd auftrat, ohne daß indessen auswärtig das mindeste Resultat erzielt wurde.

Eine ganz bestimmte Richtung nahm die Tätigkeit von Du Plessis, als mit dem Tode des Herzogs von Anjou (10. Juni 1584) bei der Kinderlosigkeit und Kränklichkeit Heinrichs III. die Anwartschaft auf die französische Krone für Heinrich von Navarra in nicht allzugroße Ferne gerückt war. Nicht bloß die Ligue, sondern die Masse des französischen Volkes, auch die sogenannten royalistischen Katholiken stellten als obersten politischen Grundsatz, als französisches Staatsgrundgesetz auf, daß nur ein Angehöriger der katholischen Konfession den Thron des h. Ludwig besteigen dürfe, und von jener Zeit an datiren die Versuche, Heinrich von Navarra zu ihrem Bekenntnis herüberzuziehen. Die Ligue im Bunde mit Spanien nahm einen neuen Aufschwung, sie stellte den alten Kardinal von Bourbon zum präsumtiven Thronfolger auf, und verpflichtete ihre Angehörigen durch den Vertrag von Joinville (16. Januar 1585) zur Ausrottung der Ketzerei und zur Ausschließung der ketzerischen Fürsten vom französischen Throne. Es ist bekannt, wie schnell Heinrich III., welcher 1584 den Reformirten sich günstig zeigt, eine politische Versammlung in Montauban (15. Aug.) gestattet, die Sicher-

heitsplätze ihnen noch auf zwei weitere Jahre gelassen und Du Plessis, den Abgeordneten der Versammlung, sehr gnädig empfangen hatte, erschreckt durch die Macht der Ligue sich ihr in die Arme warf und durch die Erlasse vom 18. Juli und 7. Okt. 1585 die Pazifikationsedikte und die den Hugenotten eingeräumten Rechte zurücknahm. Hier galt es nun, Heinrichs von Navarra gutes Recht auf die französische Krone zu waren; mit Schwert und Feder hat Du Plessis es getan, damals entfaltete er eine unendliche Tätigkeit in Abfassung von Briefen, Instruktionen, Denkschriften, welche an die Höfe von England, Deutschland gerichtet waren; in dem Wettstreit von Pamphleten, welcher zwischen Reformirten, Liguisten und Politikern entbrannte, hat er entschieden die Palme davongetragen; man vgl. die berühmte *Rémonstrance à la France sur la protestation des chefs de la Ligue*, *Mémoire*. III, 49 ff. Ferner *Declaration du roy de Navarre contre les calomnies publiées contre lui*, *ibid.* 89 ff. *Declaration et protestation du roy de Navarre sur la paix faite avec ceux de la maison de Lorraine*, *ibid.* 159 ff. *Lettre du roy de Navarre à MM. du Clergé* *ib.* 286, *de la Noblesse*, *ib.* 290, *de Tiers estat.*, *ib.* 294. Man fñhlt es diesen Abhandlungen an, daß der Verfasser getragen ist nicht bloß von dem Gedanken, das Recht zu vertreten und daher in großartiger Sicherheit seine Gründe und Beweise auffñhren kann, sondern daß ihm als Ideal ein wahrhaft christlicher König vorschwebt, der die Macht und den Willen hat, das Papsttum zu zerstören und die reine Lehre des Wortes Gottes wider siegreich durch die Welt zu verbreiten. Nach der Seite hin tätig sein zu müssen, Heinrich in seinem protestantischen Glauben zu bestärken, hatte Du Plessis zunächst nicht nötig, denn Heinrich erklärte entschieden allen ihm gemachten Zumutungen gegenüber, seine Religion nicht wie ein Kleid zu wechseln. In dem ausbrechenden Kriege versah Du Plessis die Stelle eines Gouverneurs der wichtigen Festung Montauban, deren Werke er bedeutend verstärkte, aber auch an den Kämpfen in Quercy und Guienne nahm er rñhmlichen Anteil, verteidigte Villemer, kämpfte bei Coutras, dem ersten Siege Heinrichs (20. Okt. 1587) tapfer mit, auch an der vergeblichen Belagerung von Saint-Nazaire nahm er teil. Vom Schlachtfelde ging es wider zu Verhandlungen, vom 16. Nov. bis 18. Dez. 1588 tagte in Rochelle die politische Generalversammlung der Reformirten; stark trat das Unabhängigkeitsstreben der Konsistorialen hier hervor; es gelang Du Plessis, den König wie die Versammlung zu gegenseitigem Entgegenkommen zu stimmen; treulich und erfolgreich verteidigte er die Politik seines Herrn und das allgemeine Vertrauen, das er genoß, sprach sich darin aus, daß die Versammlung ihn zum Präsidenten des Rates ernannte, welcher ihre Angelegenheiten bei ihrem kñniglichen Protektor besorgte, und ihm auch die Oberaufsicht über ihre Finanzen übertrug. Noch war er in Rochelle, als die Nachricht von der Ermordung der Quisen dort eintraf (23. Dez. 1588 in Blois), ein Gottesgericht sah er darin, aber die Bewohner der Stadt hielt er davon ab, Freudenschñsse über diese Votschaft zu lösen. Die Empörung der Ligue gegen Heinrich III. änderte auf einmal die ganze Situation; wie nach dem Frieden von Saint Germain (1570) war auch jetzt wider der Protestantismus in der Lage, seinem angestammten Herrscher als treue Stñtze gegen die auflösenden, vaterlandsverräterischen Pläne und Handlungen der Ligue zur Seite zu stehen. Du Plessis leitete von Navarra's Seite die Unterhandlungen mit Heinrich III. ein, welche 3. April 1589 zu einer Verbindung der beiden Könige gegen den gemeinsamen Feind führten. Du Plessis' Lon war das Gouvernement der wichtigen den Hugenotten übergebenen Stadt Saumur (April 1589); der Wunsch seiner edlen Gemalin, einmal einen festen Aufenthaltsort zu haben, war endlich in Erfüllung gegangen. Die Überanstrengung der letzten Jahre zog ihm eine länger wärende Krankheit zu; noch hatte er sich nicht erholt, da kam die Nachricht von der Ermordung Heinrichs III. (2. Aug. 1589); trotzdem leistete er das Mögliche, um seinem König an der Loire zu nützen, den Kardinal von Bourbon hielt er davon zurñck, zu den Liguisten zu gelangen. Erst bei der Belagerung von Dieppe (Ende Sept. 1589) traf er wider beim Könige und beim Heere ein, in der Schlacht bei Ivry (14. März 1590) focht er an Heinrichs Seite, auch an der Belagerung von Rouen (1591—1592) nahm er teil, während der

selben machte er eine Reise nach England, um Elisabeths Hilfe aufs neue zu gewinnen.

Aber bald beschäftigte ihn mehr als dieses der große Rechtshandel, welchen die beiden Konfessionen um den König führten; eigentümlich ist hier seine Rolle und sein Verhalten. Es wird mit Sicherheit anzunehmen sein, daß Heinrich von Navarra von dem Augenblicke an, da ihm die Krone Frankreichs von rechtswegen zufiel, entschlossen war, um jeden Preis, auch um den der Änderung des Glaubens dieselbe zu erwerben und zu behaupten. Das Mißtrauen, welches die Protestanten besonders nach der Erklärung von Saint Cloud (Aug. 1589) in die Absichten ihres bisherigen Protectors setzten, war nicht unbegründet. Als der Widerstand der Ligue länger anhielt, als Heinrich gedacht, als Alexander von Parma ihn von den Mauern von Paris vertrieben hatte, die Aussicht auf Anerkennung ohne Wechsel des Glaubens immer mehr schwand und die Aufforderungen zum Übertritt immer häufiger wurden, suchte Heinrich nach einem Ausweg, welcher dem Brandmal der Glaubensverleugnung, dem Bruche eines früher gegebenen Wortes möglichst viel von dem Gehässigen raube. Du Pleffis, dem teuesten Diener des Königs, dem glaubenseifrigsten Protestanten, gegen welchen Heinrich immer am meisten seine religiösen Gefühle und Gesinnungen ausgesprochen — und gewiß nicht heuchlerisch —, ist das tragische Loos zugefallen, einen Weg dazu zu bahnen. Seinem offenen Gemüte war der Gedanke eines Doppelspiels, wie es Heinrich spielte, fremd, er blieb blind in seinem Vertrauen, wo er hätte klarer sehen sollen. Zu theologischen Kontroversen sehr geneigt, von der alleinigen Richtigkeit der evangelischen Lehre vollständig überzeugt, schwebte ihm der Gedanke einer öffentlichen theologischen Besprechung, ähnlich dem Religionsgespräche von Poissy, vor; er glaubte, fest darauf bauen zu dürfen, daß bei derselben die Macht der evangelischen Wahrheit, die Notwendigkeit der Verbesserung der katholischen Kirche mit solch unwiderstehlicher Gewalt hervortreten werde, daß Heinrich nicht anders könne, als in seinem Glauben zu beharren und demselben das Übergewicht über die katholische Konfession zu geben. Von dieser scheinbar unbegreiflichen, aber in seinem Charakter begründeten Voraussetzung aus, legte er dem König nahe, auf das Ansinnen, sich unterweisen zu lassen, einzugehen, schloß er im Auftrag Heinrichs mit dem Abgesandten der Ligue Billeroy in Mantes den Vertrag, nach welchem der König versprach, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes sich unterrichten zu lassen, mit dem Wunsch und der Absicht, durch diesen Unterricht der katholischen Kirche zugeführt zu werden (April 1592). Bei dieser letzteren Bestimmung hatte er die Anung, daß er sich auf einer abschüssigen Bahn befinde, glaubte aber, daß alles noch gut werde und ergriff die eifrigsten Vorbereitungen, um die gelehrtesten protestantischen Theologen Frankreichs zu versammeln; aber vergeblich, es kam zu gar keiner Disputation, schmerzlich enttäuscht durch Nachrichten über Heinrichs wirkliche Gesinnung und Absicht, konnte er den König nur bitten, nicht auch Protestanten zu diesem Schauspiel zu ziehen; dies geschah auch und so hatte er den schwachen Trost, daß der reformirten Religion nichts vergeben sei, daß der Übertritt mit möglichst wenig Scandal stattgefunden habe; er selbst war während dieser Zeit in Saumur.

Von jetzt an war seine Stellung zu Heinrich IV. eine andere; es verstand sich von selbst, daß er allezeit der unwandelbar treue Diener seines Königs blieb, aber in dem Bestreben, die Pflichten des Untertanen mit denen gegen seinen Gott und seine Glaubensgenossen zu vereinigen, gingen seine Wege nicht immer gleich mit denen des Monarchen; auch das persönliche Verhältnis änderte sich; wol nahm Du Pleffis immer noch eine angesehenere Stellung ein, bei wichtigen Gelegenheiten, z. B. bei der Ausöhnung mit dem Herzog von Mercœur war er tätig, er genoß Heinrichs Vertrauen, es gab auch Zeiten, in welchen der König den alten vertraulichen Freundeston wider anschlug, beim frühen Tode von Du Pleffis' Sone und bei dem rasch darauf folgenden seiner Frau zeigte sich Heinrich aufrichtig teilnehmend, nach dem Mordanschlag von Chastel schrieb er zuerst an ihn, aber im ganzen kühlte sich die Freundschaft wenigstens von seiten des Königs, merklich ab; Du Pleffis war nicht mehr die Feder des Bearner, nicht

mehr der einflussreiche überall tätige Ratgeber Heinrichs, unter den Protestanten nahm Kosni-Sully diese Stelle ein, der König konnte auch den Umgang des uneigennütigen, strengen und offenen Mannes, dessen Anblick schon manchen Stachel erwecken mußte, entbehren.

Aber Du Plessis war nicht der Mann, in untätigem Gram sich zu verzehren oder in offene Unzufriedenheit auszubrechen, weil ihn königlicher Undank zum alten Eisen gestellt hatte; sein Posten als Statthalter in Saumur, die Stellung, welche er an der Spitze seiner Glaubensgenossen einnahm und welche ihm geblieben war, seine litterarische, besonders theologische, Tätigkeit, machte die zweite Hälfte seines Lebens zu einer ebenso arbeitsreichen und fruchtbaren, wie die erste gewesen war. Als Gouverneur von Saumur sorgte er nicht bloß für die Festungswerke, sondern überhaupt für Stadt und Land; aus eigenen Mitteln ließ er eine protestantische Kirche bauen; aber seine schönste Stiftung war die Errichtung einer protestantischen Akademie (Universität) daselbst; er war selbst ein zu bedeutender Gelehrter, um nicht den ganzen Wert guter Bildungsanstalten für die Reformirten ermessen zu können. Gleich nach seiner Ernennung hatte er diesen Gedanken gefaßt und im Jahr 1593 wurde sie gegründet, von ihm mit reichen Mitteln ausgestattet und die tüchtigsten Kräfte dahin berufen. Sie war im 17. Jahrhundert die bedeutendste und blühendste theologische Schule in Frankreich, Männer wie Cameron, Moses Amyraud, Paul Testard, Josua de la Place, Ludwig Capellus wirkten an ihr, sie übte einen großen Einfluss auf die religiösen Ansichten der französischen Geistlichen und Du Plessis' freiere Anschauungen zeigten sich noch später an dem Geiste, der in dieser Hochschule wehte. Durch Dekret vom 8. Januar 1685 hob Ludwig XIV. diese schönste Schöpfung Mornays auf.

In kirchlich-politischer Hinsicht war seine Tätigkeit darauf gerichtet, dem reformirten Bekenntnis statliche Anerkennung und Sicherstellung zu verschaffen, zugleich aber dem Vaterlande den Bürgerkrieg zu ersparen und die Ehre seines Königs zu wahren; bei den verwickelten Verhältnissen war diese Aufgabe eine ungemein schwierige. Nach der Apostasie Heinrichs fürchteten die Hugenotten eine neue Zeit der Verfolgung anbrechen zu sehen, sie waren es wesentlich gewesen, deren treuem Ausharren der König seine Erfolge verdankte, sie hatten ein Recht auf die königliche Dankbarkeit und doch wider allen Grund, bei der notorischen Bevorzugung der katholischen Großen vorsichtig und mißtrauisch zu sein. Du Plessis hat in jenen Tagen, besonders in den großen politischen Versammlungen, die nicht leichte, aber segensreiche Rolle eines Mittlers zwischen dem zögernden König und den drängenden Hugenotten übernommen und seine anerkannte Rechtlichkeit und Uneigennützigkeit, welche mit dem selbstfüchtigen Gebaren der übrigen Großen Bouillon, Lesdiguières, La Tremoille zc. vorteilhaft kontrastirt, machte allein ihn dazu passend; 8. Nov. 1593 trat die allgemeine Versammlung in Mantes zusammen, Du Plessis hatte auf besonders zahlreiches Erscheinen gedrungen, auch durchgesetzt, daß die Geistlichen daran Anteil nehmen sollten; die Versammlung verlangte in einer Audienz bei Heinrich (11. Dez.) die Wiederherstellung der Edikte von 1577 mit den Auslegungen, welche sie in Nérac und Fleix erhalten hatten, sowie Entschädigungen für die durch die Ligue erlittenen Verluste; nach langen Verhandlungen trennte sie sich ohne greifbare Erfolge; wichtiger war die Versammlung in Sainte Joy, Mai 1594, zu deren Haltung Du Plessis mühsam dem König die Erlaubnis abgerungen; hier wurde die Organisation der Partei wesentlich nach einem Entwurfe von Du Plessis festgestellt, das evangelische Frankreich in 10 Provinzen abgeteilt, die Erhebung von jährlich 45000 Thalern zu allgemeinen Zwecken beschlossen und ein Direktorium als leitende, die Union nach außen hin vertretende Behörde eingesetzt. Das Zustandekommen geordneter Verhältnisse verzögerte sich, grobe Verletzungen der Edikte, Ermordungen von Protestanten, z. B. in Rochefort zc., kamen nicht selten vor, mit allem Nachdruck drang Du Plessis in den König, diesem zu steuern, griff auch selbst scharf ein, soweit seine Befugnisse reichten. Bei der allgemeinen Versammlung von Loudun (1596) war das Mißvergnügen aufs höchste gestiegen; der verräterische Überfall, durch welchen Spanien sich in den Besitz von Amiens setzte, schien manchen der

geeignete Zeitpunkt, dem Könige Zugeständnisse abzapressen; Du Pleffis beruhigte nach Kräften und brachte zu Stande, daß der König ernüchterliche Unterhandlungen anknüpfte, aus ihnen entstand im Laufe der Jahre das Edikt von Nantes und wenn Du Pleffis bei den eigentlichen Verhandlungen, bei der Redaktion desselben, nicht beteiligt war, das Zustandekommen desselben ist doch ihm mit zu verdanken; in dem Sinne des oben angegebenen Zieles hatte er stets gewirkt, nicht mit Unrecht nannte man ihn auch wegen seiner theologischen Gelehrsamkeit und Tätigkeit den Papst der Hugenotten, wie er denn überall als ihr Kämpfer und Vorkämpfer auftrat, bei den zahlreichen Verleumdungen, welche das Edikt erfahren mußte, sich stets bereitwillig zum Dollmetscher ihrer Wünsche und Beschwerden machte.

In glücklichster Häuslichkeit, umgeben von einem zahlreichen Kreise von Kindern, brachte er die Friedensjahre zu; jäh wurde diese Ruhe unterbrochen durch ein freches Attentat von einem Verwandten Saint Phal (28. Okt. 1597), welcher auf offener Straße Du Pleffis durch einen Schlag auf die Schläfe besinnungslos niederstreckte; zum Glück hatte die Tat keine weiteren Folgen; vom König erhielt Du Pleffis die glänzendste Genugthuung und die unzügelten Zeichen der Teilnahme, welche ihm von allen Seiten zufließen, zeigten die Liebe und Achtung, worin er stand.

Auch während der angestrengtesten politischen und administrativen Tätigkeit hatte Du Pleffis mit seltener Konsequenz stets einige Ruhe für seine theologischen Lieblingsstudien zu erübrigen gewußt. Als Frucht derselben erschien Juli 1598 *De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place. La Rochelle 1598*. Mit großer Gelehrsamkeit, begleitet von einer unendlichen Menge von Citaten (man schätzt ihre Zahl auf 5000) aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und den Scholastikern wurde die Hauptlehre des Katholizismus, die von der Messe, in ihrem Widerspruche mit der Schrift, mit der Praxis der alten Kirche, mit den von der katholischen Kirche selbst angeführten Vätern nachgewiesen, ebenso die späte Entstehung der Lehre von der Transsubstantiation und vom Opfer; daß dabei auf die übrigen Kontroverspunkte, Priesterehe, Baienkeltch, Bilder- und Heiligenverehrung, Fegfeuer u. ebenfalls scharfe Streiflichter fielen, läßt sich denken. Es war keineswegs die erste, noch weniger die stärkste Verurteilung, welche die Mißbräuche des Katholizismus erfahren haben; aber weil das Werk gut geschrieben und vor allem aus der Feder eines hochangesehenen Mannes geflossen war, machte es großes Aufsehen und wurde trotz seines großen Umfanges überall gelesen, bildete in Paris besonders das Gespräch der vornehmen Gesellschaft. Man sah darin nicht nur eine Rechtfertigung der evangelischen Lehre, sondern eine protestantische Antwort auf die Abchwörung Heinrichs IV.; die Kurie und die Sorbonne sprachen verbientermaßen ihr verdammendes Urteil darüber aus, auch Gegenschriften erschienen, one indessen den Eindruck des Buches zu schwächen. Heinrich war dies sehr unangenehm, da er gerade bei dem Papste seine Scheidung von seiner Gemalin anstrebte, auch sonst auf die Kurie Rücksicht zu nehmen hatte. Als Du Pleffis Anfang 1600 nach Paris kam, wurde ihm bei einem Gastmal absichtlich die Äußerung Duperrons (s. den Art.) mitgeteilt, daß in seinem Buche eine große Anzahl (500) der angeführten Stellen gefälscht oder falsch verstanden seien. Es war richtig, daß Du Pleffis bei der Ausarbeitung nicht immer die besten Ausgaben zur Hand gehabt, auch auf die Angaben anderer sich hatte verlassen müssen, um so vorsichtiger hätte er sein sollen. Aber angegriffen in seiner Ehre als Mann und Schriftsteller, in dem redlichen Bestreben, seiner Kirche zu dienen, theologischen Disputationen nicht abhold, sandte er Duperron eine litterarische Herausforderung, welche dieser annahm. Trotz der Einsprache des päpstlichen Nuntius, welcher nur das geistliche Gericht über diesen Streit entscheiden lassen wollte, genehmigte der König den Vorschlag einer Konferenz, bestimmte Fontainebleau als Ort derselben und eine Kommission, bestehend aus den Katholiken Bellière, de Thou, Bithou und den Reformirten Du Fresne-Casnay und Casaubonus, nicht gerade

die entschiedensten Calvinisten, als Schiedsrichter. Die völlig gerechte Forderung Du Pleffis', ihn die falschen Stellen wissen zu lassen, wurde von dem Bischof und König abgelehnt; erst auf seine bestimmte Weigerung, an der Konferenz unter solchen Umständen teilzunehmen, wurde ihm in der Nacht vom 3.—4. Mai 1600 eine Liste von 62 angefochtenen Stellen zugleich mit einigen wenigen Büchern übergeben. Umsonst mühte sich Du Pleffis' Gattin ab, bessere Hilfsmittel zu erlangen und so war es begreiflich, daß Du Pleffis nur wenige nachschlagen konnte, und als Nachmittags den 4. Mai die Konferenz in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Versammlung begann, spielte Du Pleffis, mißgestimmt durch das chikanöse Verfahren, abgespannt durch die schlaflose Nacht seinem gut vorbereiteten, an theologischer Gelehrsamkeit und Disputirkunst ihm weit überlegenen Gegner gegenüber keine beneidenswerte Rolle. Nur 9 Stellen wurden an diesem Tage behandelt, aber alle, mit einer Ausnahme, von der Kommission gegen ihn entschieden; heftiges Unwohlsein, das Du Pleffis ergriff, machte die Fortsetzung der Konferenz unmöglich. Es läßt sich nicht leugnen, Du Pleffis ist unbedacht in die Sache hineingegangen und hat sie unbedacht weitergeführt, das Resultat konnte wol kein anderes werden, aber die ganze Art und Weise, wie man gegen ihn verfuhr, legt die Vermutung nahe, daß es eine wolangelegte Falle war, welche man Du Pleffis stellte und gerade der König hatte nicht bloß Anteil daran, sondern sprach in keineswegs edler Weise seine Schadensfreude darüber aus, daß die Dözese von Creuz über die von Saumur den Sieg davongetragen (so in dem berühmten Brief an den Herzog von Epemon d. 5. Mai 1600, Lettr. missives de Henri IV, T. IV, p. 230, dem die weiteste Verbreitung gegeben wurde). Er wollte seinen ehemaligen Freund demütigen und zugleich vor dem Papste sich rechtfertigen; Duperron gegenüber fürte er allerdings eine andere Sprache: „eine gute Sache bedürfte auch einer guten Hilfe“. Tief verlezt über dies ganze Verfahrenkehrte Du Pleffis nach Saumur zurück, verfaßte eine Relation über die Konferenz, welche ihm die königliche Ungnade noch mehr zuzog, dann machte er sich an eine gründliche Umarbeitung seines Wertes; die Nationalsynode von Bergeron (16.—25. April 1601), welcher er dasselbe zur Begutachtung vorlegte, beschloß, es den Professoren und Geistlichen von Genf zur Prüfung zu überweisen, in Folge einer günstigen Entscheidung derselben wurde es auf der Generalsynode von Gap (1.—23. Okt. 1603) gebilligt und erschien Saumur 1604, ins Lateinische übersezt Hanoviae 1605.

Ruhig brachte er in Saumur die nächsten Jahre zu im Kreise der Seinigen, die Töchter hatten sich verheiratet, die Eltern freuten sich der heranwachsenden Enkel, noch mehr ihres einzigen trefflichen Sones, Philipp Du Pleffis-Mornay de Bauges, geb. 20. Juli 1579 in Antwerpen. Auch die Sonne der königlichen Gunst lächelte Du Pleffis wider. Heinrich hatte es wol zu schätzen gewußt, daß die Reformirten, besonders auch durch ihn abgehalten, sich in die Pläne des Herzogs von Bouillon nicht eingelassen. Da traf ein schwerer Schlag die Familie, der junge Du Pleffis, ein reich begabter, sehr sorgfältig erzogener Jüngling, die Freude und der Stolz seiner Eltern, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte, war bei der Belagerung von Geldern durch einen Schuss in die Brust getötet worden (23. Okt. 1605); 1592 hatte er seinen Vater ins Feld begleitet, später machte er nach dem Beispiele seines Vaters große Reisen, dann suchte der tatenlustige Jüngling ein Feld seiner Wirksamkeit; Heinrich IV. wies ihm keine Stelle in seinem Heere an, da ging er in die Niederlande, wo der Krieg mit den Spaniern immerfortwährte; zweimal war er schon auf kürzere Zeit dort gewesen und hatte mit Auszeichnung gefochten; Mai 1605 reiste er über Dieppe abermals nach Holland, noch halb krank von einem Pferdetritt ließ er sich unter die Stürmenden tragen, da traf ihn die tödtliche Kugel. Der König, welcher die Nachricht zuerst erfuhr und in dem Gefallenen einen der hoffnungsvollsten Edelleute seines Königreichs beklagte, teilte sie in einem tiefempfundnen, seinem Herzen alle Ehre machenden Briefe Du Pleffis mit (s. Lettr. missiv. T. VI. 561). Der vielgeprüften Mutter brach die erschütternde Trauerbotschaft das Herz. 15. Mai 1606 sank auch sie nach kurzem Kranksein in das Grab; ihr Sterben war ihres Lebens würdig ge-

wesen; mit christlicher Ruhe bereitete sie sich auf ihr Ende vor; ihre letzten Manungen an ihren Gatten drückten den Wunsch aus, durch den Schmerz um ihren Tod sich nicht von der Sorge um die Kirche abbringen zu lassen, s. Discours sur la mort de Dame Charlotte Arbaleste in Mémoires de Madame de Mornay T. II, p. 113 ff. Was Du Plessis beim Tode seines Sohnes empfand, dem gab er schönen Ausdruck in Les Larmes de Philippe de Mornay sur la mort de son fils unique, Saumur 1609, franz. u. lat.; London 1609 englisch.

Einsam ist er von dort an noch einen langen Lebensweg gegangen; nicht allzuvielen Freuden sind ihm während desselben aufgeblüht; aber wie seine Frau, welche seines Herzens Gesinnung genau kannte, wünschte, ist der Abend seines Lebens in reger kirchlich-politischer Tätigkeit zugebracht worden. Wegen Verhandlungen mit Navarra rief ihn Heinrich IV. zu sich, Mai 1607 kehrte er nach Saumur zurück, zum letztenmal hatte er seinen König gesehen; nur zu bald ging die Anung, welche er von einer Katastrophe über Heinrich hatte, in Erfüllung, 14. Mai 1610 wurde der König ermordet; Du Plessis hatte sich einen festen Plan vorgezeichnet, welchen Weg er im Interesse der Kirche und öffentlichen Ruhe einschlagen wollte, er blieb seiner bisherigen Praxis, eine vermittelnde Stellung einzunehmen, den Frieden womöglich aufrecht zu erhalten und die religiösen Interessen nicht durch die politischen entweihen zu lassen, getreu. Man kannte allerdings die Gesinnung, welche die Regentin Maria von Medici und Ludwig XIII. gegen die Reformirten hegten, nicht, aber schon unter Heinrich IV. sind die Anfänge jener Politik zu bemerken, welche durch Begünstigung des Katholizismus und Einschränkung der Reformirten ihre Macht allmählich zu brechen suchte. So war es begreiflich, daß die Reformirten voll Mißtrauen gegen die Regierung waren, während umgekehrt der Hof und die Katholiken eine Erneuerung der Religionskriege mit ihren Greueln fürchteten. Du Plessis riet stets von extremen Maßregeln ab und nicht immer ohne Erfolg. Auf der politischen Versammlung, welche 1611 zuerst in Châtellerault und dann in Saumur tagte (27. Mai 1611), wurde er trotz der Machinationen des ehrgeizigen und selbstsüchtigen Herzogs von Bouillon zum Präsidenten erwählt, seine Vorschläge, welche vom Hof die strikte Ausführung der Edikte, Rückgabe einiger Sicherheitsorte, Zahlung der Staatsbeiträge zu ihrer Instandhaltung, Freiheit der Censur ihrer eigenen Bücher, Zulassung der Reformirten zu den Staatsämtern u. verlangten, angenommen und demselben übermittelt. Der Hof gab ausweichende Antworten, er kannte die Parteinungen unter den Reformirten und wenn Du Plessis auf der Versammlung von Privans 1612 eine wenigstens äußerliche Einigung und Veröhnung der vornehmsten Adligen (Bouillon, Sully, Rohan) zu Stande brachte und bei den Unruhen, welche Condé 1615 hervorrief, sein Einfluß die meisten seiner Glaubensgenossen vor der aktiven Teilnahme an dem Kriege bewarte, so waren dies die letzten Früchte seiner irenischen Tätigkeit. In kirchlicher Hinsicht hatte er, den alten Plan der Vereinigung der evangelischen Kirchen wider aufnehmend, vorgeschlagen, daß die politischen Mächte, speziell der König Jakob I. von Großbritannien, ein ökumenisches Konzil einberufen sollen, auf welchem ein neues, für alle evangelischen Kirchen geltendes Glaubensbekenntnis aufgestellt werden solle, welches die streitigen, zur Seligkeit minder wichtigen, Lehren mit Stillschweigen übergehen solle (Synode von Tonneins 2. Mai bis 3. Juni 1614 und in Vitré 1617). Die Anfragen wurden an die verschiedenen Fürsten und Mächte erlassen, Jakob I. trat in Briefwechsel mit Du Plessis, ein Resultat hatte aber dieses edle Streben nicht; in Deutschland war der Widerstand der Lutheraner zu groß und der Ausbruch des 30jährigen Krieges nahm bald alle Gedanken in Anspruch. Das reformirte Bekenntnis suchte durch die Synode von Dortrecht die über die Prädestination ausgebrochenen Streitigkeiten zu schlichten; er war einer von den Abgesandten der französischen Kirche dafür, aber Ludwig XIII. verbot streng die Abreise dorthin; um so reger war der briefliche Verkehr, welchen er mit den dort versammelten und beteiligten Theologen und Staatsmännern unterhielt; auch in diesem Falle zeigte sich seine weitherzige Anschauung; persönlich war er Kontraremonstrant, aber so tröstlich ihm die Lehre von der Gnadenwahl war, so we-

nig stimmte er für eine dogmatisch scharfe Ausprägung „dieser unendlich schwierigen Materie“.

Die Gewalttätigkeiten, mit welchen das Edikt Ludwigs XIII. vom 25. Juni 1617, daß die Kirchengüter in Bearn den Katholiken zurückgegeben werden sollten, durchgeführt wurde und welche das Vorspiel der späteren Dragonnaden waren, trieben die Reformirten Frankreichs endlich zu den Waffen. Vergeblich hatte Du Pleffis gemant, den gesetzlichen Weg nicht zu verlassen, seine Stimme verhallte in dem Getöse des im Frühjahr 1621 ausbrechenden Religionskrieges. Obgleich seine Loyalität nicht angezweifelt war, hatte er doch schwer zu büßen. Saumur war als Übergangspunkt über die Loire und als Festung für Ludwig XIII. zu wichtig, als daß er die Stadt in den Händen eines reformirten Gouverneurs gelassen hätte; Lesdiguières und Luynes versprachen Du Pleffis, daß nichts geändert werden solle, arglos ließ Du Pleffis die königlichen Garden in das Schloß ein, deren erstes Geschäft nun war, ihn und die reformirte Besatzung hinauszutreiben; den Marschallstab und die hohe Geldentschädigung, welche man ihm anbot, wies er mit edler Entrüstung ab, das Wort des Königs, daß nach 3 Monaten der Platz ihm wider übergeben werden solle, wurde auch nicht erfüllt. Tief gekränkt durch diese Hinterlist und Wortbrüchigkeit, welche den Dank für die treuen Dienste eines langen Lebens ausdrückten, zog sich der alte, halb blinde Mann in sein Schloß La Forêt sur Sévre zurück. Dort brachte er die kurze Spanne Zeit, die ihm noch zu leben vergönnt war, in Frieden zu; einen Brief an Ludwig XIII. vom 14. Febr. 1622, in welchem er mit bitterem Unmut den König mante, daß sein Gehorsam ihm zum Verbrechen gereiche und bat, ihn mit seiner Habe und den Gebeinen seiner Verstorbenen auswandern zu lassen, sandte er nicht ab. 9. Nov. 1623 als er fühlte, daß sein Ende nicht mehr ferne sei, machte er sein Testament; nun hatte er nichts mehr zu überwinden als den Tod und auch dessen Stachel brach der demütige starke Glaube an Gottes Barmherzigkeit, womit er sich in seinen letzten Stunden tröstete. Im vollen Bewußtsein, in dem Glauben, für welchen er gelebt und gestritten, welchen er während des langen reichen Lebens überall bekannt hatte, zu sterben und durch ihn selig zu werden, entschlief er 11. Nov. 1623 Morgens zwischen 6 und 7 Uhr. Seine Leiche wurde neben der seiner Frau im Garten von La Forêt beigelegt, dort blieben sie unangefochten, bis wenige Jahre vor der ersten französischen Revolution der damalige Besitzer, der nichts von Du Pleffis wollte und wußte, in schönster Habacht die Särge öffnen ließ, um das Blei derselben zu benutzen; was seitdem aus diesen Überresten geworden, ist nicht bekannt. Im Jar 1806 sprach das Athenäum in Riort den Gedanken aus, ihm ein Denkmal zu setzen, zur Ausführung kam es indessen nicht. Von seinen 7 Kindern überlebten ihn 3 Töchter, Martha geb. 17. Dez. 1576, vermält 14. April 1599 mit Jean de Saucourt, Hr. von Villarnoul; Elisabeth, geb. 1. Juni 1578, vermält 1601 mit Jakob v. St. Germain, Hr. v. Fontenay le Puffon; Anna, geb. 1583 vermält mit Jakob des Rouches, Hr. v. Tabarière und in zweiter Ehe mit Jakob Rompart de Caumont, Herzog von La Force.

Der französische Protestantismus darf stolz auf einen Mann, wie Du Pleffis, sein; eine Fülle der edelsten Eigenschaften des Geistes und Gemüthes zierte diesen wahrhaften Christen, es ist nicht nötig, sie alle aufzuzählen, sie haben in dem Gang seines Lebens, in seiner unendlich reichen Tätigkeit ihren Ausdruck gefunden, und wenn das Auge mit besonderem Wohlgefallen ruht auf seinem tiefen innigen Glauben, auf seiner frommen Ergebung in schwerem Leid, auf seiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit, auf dem edlen Familienvater und treuen Freund, so darf doch auch das warme Vaterlandsgefühl, das ihn immer befeelte, die selbstbewußte, nie irgeleitete Untertanentreue, die unermüdlige Tätigkeit und Fürsorge für andere in dem Ruhmeskranze, welcher sich um sein Haupt schlingt, nicht fehlen. Was ihn aber unter seinen Standes- und Glaubensgenossen besonders hervorhebt, das ist die seltene Vielseitigkeit seines Arbeitens und Wissens; kaum gibt es eine auf das öffentliche Leben gerichtete Seite der Tätigkeit, in welcher man seine Spuren nicht antreffen würde, in welcher er nicht hervorragend wäre;

Staatsmann, Feldherr, Diplomat, Theologe, er iſt alles und jedes tüchtig; unter ſeinen Zeitgenoſſen möchte am eheſten Marniz von St. Albegonde (ſ. d. Art.) ſich mit ihm vergleichen laſſen, nur die ſatyriſche urd poetiſche Ader des lebensluſtigen Niederländers fehlt dem ernſten, beinahe ſtrengen Hugenotten. Von dem, was er in Kirche und Stat wollte und hoffte, iſt nur das wenigſte erreicht worden, aber es wäre Frevel, ſeine Arbeit eine vergebliche zu ſchelten; ſehr viel böſes hat er verhindert, viel gutes, das er ſtiftete, wirkte im Stillen fort und wenn ſein Leben und Wirken dieſen Abſchluß nahm, ſo gehört dies zu dem tragiſchen Geſchick des franzöſiſchen Proteſtantismus, an deſſen Laſt er mittrug. Das Beſte, was er leiſtete, iſt nicht umſonſt geweſen, das war das Vorbild, welches er ſeinem und den kommenden Geſchlechtern gab und dieſe Seite ſeines Weſens haben auch ſeine Feinde anerkannt und ſelbſt ein Voltaire konnte nicht umhin, in ſeiner Henriade ihm einen Ehrenplatz anzuweiſen.

Daß Du Pleſſis der Theologie keine neuen Bahnen angewieſen hat, iſt ſelbſtverſtändlich, ſie war ihm zwar Lieblings- aber doch Nebenbeſchäftigung, ſeiner ganzen Anlage nach war er kein ſchöpferiſcher Geiſt, ſondern ein klarer, beſonnen-er Forſcher, ſehr kenntniſsreich, mit trefflicher Darſtellungsgabe und mit woltuender Wärme für ſeinen Gegenſtand begeistert. Berufs- und Zeitverhältniſſe brachten es wol mit ſich, daß Apologetik und Polemik beſonders das Feld ſeiner ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen wurden. Die Verteidigung ſeines Glaubens und ſeiner Kirche war ſein Lebensziel, ihr waren auch ſeine litterariſchen Produkte gewidmet, die katholiſche Kirche war im Leben ſeine Hauptgegnerin, ihr galten auch ſeine Hauptangriffe mit der Feder. Die meiſten derſelben ſind oben angeführt, die bedeutendſte iſt das Werk *de veritate religionis christianae* (ſ. S. 764), eine Apologetik nach dem Sinn und der Art der damaligen Zeit one jede polemische Seite gegen den Katholiſmus. Ausgehend von dem Glauben an das Daſein Gottes, daß *ex consensu gentium* bewieſen wird, werden die dogmatiſchen Soci, ſoweit ſie hier in Frage kommen, Schöpfung, Sünde, Theodicee, Erlöſung, ſyſtematiſch durchgenommen, um die Religion als den Weg zu bezeichnen, auf welchem man zu Gott, des Menſchen höchſtem Ziel und Glück, gelangen könne. Eine unendliche Menge Beweisſtellen, aus allen klaſſiſchen, jüdiſchen und arabiſchen Schriftſtellern angeführt, bringt die Übereinkunft der Heiden mit der chriſtlichen Lehre oder in ihren Widerſprüchen die Selbſtauflöſung des Heidentums; daß die Schlüſſe oft gewagt, daß manche Beiſpiele kritiſch anſechtbar ſind, fällt der Art des damaligen Studiums zur Laſt. Weitere theologische Werke ſind: *Traité de l'église*; das Buch hat zuerſt die theologische Bedeutung von Du Pleſſis ſeinen Landsleuten gezeigt (mir ſtand es nicht zu Gebot); 1611 erſchien *Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté. Aussi sont défendus les droits des empereurs, rois et princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmin et Baronius, Saumur, Genf 1612*, von Du Pleſſis ſelbſt ins Lateiniſche überſetzt Saumur 1611 und 1612; engliſch London 1612, mehr wirksam durch das Titeltkupfer, welches in der Zerſtörung des babylonischen Turmes den Untergang des Papſttums ſymboliſch darſtellt und durch die Widmung an den Vicedeus Papſt Paul V., in deſſen Namen Du Pleſſis die Zal des apokalyptiſchen Tieres gefunden hatte, als durch tiefe Gedanken und glückliche Polemik; es iſt etwas übertrieben, auch ſind die Citate nicht immer genau, ſodaß die Gegner (d'Avrigny) im ganzen leichtes Spiel hatten; 19. Aug. 1611 wurde es von der Sorbonne verdammt. — Seine erbaulichen Schriften: *Discours et méditations chrestiennes*, T. 1, 2, Saumur 1609; T. 3, La Forest 1624, erheben ſich nicht über das Maß des Gewöhnlichen. Ein vollſtändiges Verzeichniß der ſelbſtändig erſchienenen Schriften gibt Haag, *La France protestante*, Art. Mornay T. VII. p. 538 ff.

Eine gute den Anſprüchen der modernen Wiſſenſchaft gerecht werdende Biographie von Du Pleſſis gibt es nicht. Die älteſte iſt *Histoire de la vie de Messire Philippe de Mornay à Leyde 1647*, verfaßt von David Ricques mit Benützung der ſchon genannten Memoiren ſeiner Frau und nach den Angaben ſeiner Sekretäre und ſeines Hausgenoſſen Dailé (ſtand mir nicht zu Gebot); ſehr wichtig ſind die S. 763 erwähnten *Mémoires et correspondance etc.*, eine chronologiſche

Sammlung seiner Staatschriften, Ausfertigungen, Briefe von und an ihn, die aber leider nur bis 1614 geht; frühere derartige Sammlungen ebenfalls unter dem Titel Mémoires erschienen: La Forest 1624—1625; Amsterdam 1652—1653; auch sie sind nicht komplett und es wäre eine Gesamtausgabe der Briefe Du Pleffis', die sehr zahlreich vorhanden sind, sehr zu wünschen. Die militärische Biographie J. Ambert. Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549—1623, Paris 1847, ist höchst unzuverlässig; die Zeitschrift Semeur enthält in Jargang 1848 eine Reihe guter Artikel über Duplessis-Mornay et son époque; A. Sayous, Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation, T. II, Paris 1841, charakterisirt seine litterarische Wirksamkeit ebenso fein als richtig. Die beste Würdigung über sein Leben und Tunn bis 1610 gibt C. Stähelin in: Der Uebertritt K. Heinrichs IV. von Frankreich zur katholischen Kirche, Basel 1856; derselbe Verfasser hat eine sehr ansprechende Lebensskizze von ihm gegeben in den Protestantischen Monatsblättern, herausgegeben von Gelzer, Bd. III, 1854, S. 367. Sonst zu vergleichen: Haag, La France protestante T. VII.; Félice, Histoire des Protestants de France; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd. IV; Anquez, Histoire des assemblées politiques des réformés de France, Paris 1859; Le Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, passim und den auf guten Studien beruhenden Artikel von Brandes, Duplessis-Mornay, Zeitschrift für die historische Theologie, 1873, S. 307 ff. der leider nur bis zur Bartholomäusnacht geht.

Duräus, Johann, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, gestorben am 28. Sept. 1680 zu Kassel *), widmete sein ganzes langes Leben keiner Aufgabe so sehr, als der Wiederherstellung einer Union unter den Protestanten. Presbyterianer, wie sein Vater, welcher für seinen Widerstand gegen König Jakob VI. und dessen Einführung schottischer Bischöfe verbannt und zu Leyden als Geistlicher dortiger englischer und schottischer Flüchtlinge gestorben war, erhielt Duräus nach Beendigung seiner Studien in Oxford sein erstes geistliches Amt ebenfalls im Auslande, wurde Geistlicher englischer Ansiedler in Elbing, und zwar gerade zu der Zeit, wo Gustav Adolf diese Stadt von den Polen erobert hatte. Daß ihn hier um das Jar 1628 ein von den Schweden angestellter Rechtsgelehrter, Kaspar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten in der Abendmallslehre zu einem Gutachten aufforderte, und ihn dadurch in eine zweijährige Beschäftigung mit diesen Fragen hineinzog, sah Duräus selbst **) als den Anfang seines nicht eigenmächtig ergriffenen Berufsberufes an. Um dieselbe Zeit kam der englische Staatsmann Sir Thomas Roe als Gesandter nach Elbing, interessirte sich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oyenstierna bekannt, und ließ ihn dann im Jar 1630 mit Empfehlungen seines Unternehmens an die gemäßigteren unter den englischen Bischöfen nach England zurückreisen. Als es nun im Jare 1631 in Deutschland zu dem Religionsgespräche zu Leipzig und hier zu einer seltenen Annäherung reformirter und lutherischer Theologen gekommen war, als hier die Brandenburger und Hessen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgerische Konfession vom Jare 1530 anerkannt und sich mit den Kurfürstlichen auch im einzelnen über 26 der 28 Artikel derselben einig befunden hatten, auch schon durch Unterscheidung von Hauptfragen und Nebenpunkten, welche letzteren man einander eher frei geben könne, und als zugleich weitere Konferenzen friedliebender Theologen unter Mitwirkung christlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren ***),

*) Keiner von Duräus' Biographen kennt dessen Geburts- und Todesjar, welches Strieder, Hess. Gelehrtengesch., Bd. 2, S. 418, aus einem Kasseler Kirchenbuche bezeugt.

**) Epistola ad principem quendam imperii, Zürich 19. Nov. 1661, hinter seiner *προδιδόρωσις* consultationum irenicarum, Amsterdam 1664, 8°, S. 118 ff.

***) Colloquium Lipsiense, deutsch in Niemeyers collectio confessionum Reform. p. 653 sqq., deutsch und lateinisch in F. U. Calixti via ad pacem inter protestantes, p. 16—70.

da fand man in England gerade diesen Zeitpunkt günstig, Duräus mit Aufforderungen zu solchen weiteren Schritten der Annäherung besonders an die Lutheraner auf das Festland abgehen zu lassen. So beginnt von hier an Duräus' 50jährige iredische Wirksamkeit, welche sich aber nach Veränderungen in seinem Verhältnisse zur englischen Kirche und hiernach auch in seinem eigenen Verfahren in kleinere Zeiträume scheiden läßt.

Zuerst bis zu Ende des Jares 1633 reiste er in Deutschland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, sondern auch des Erzbischofs Abbot von Canterbury, einer Anzahl presbyterianisch gesinnter Theologen und solcher englischer Bischöfe, welche wie der Bischof Joh. Davenant von Salisbury sich auch sonst als iredische Schriftsteller und für das apostolische Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgesprochen hatten *); Gustav Adolf sprach ihn in Würzburg und versprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die protestantischen Fürsten Deutschlands; es galt damals, wie auf dem Leipziger Gespäche, die Lutheraner nur zuerst für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen; Aufforderungen in diesem Sinne, wie Duräus sie nach allen Seiten ausgehen ließ, wurden von einigen theologischen Fakultäten, wie von Helmstädt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von anderen, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, mit Achselzucken und fast mit Spott abgelehnt **). Noch 1633 aber starb Erzbischof Abbot, und dies, auch wol Zweifel, welche der Legitimation des Duräus, die reformirte oder auch nur die englische Kirche als Unterhändler repräsentiren zu können, entgegengesetzt waren, veranlaßten ihn, noch in demselben Jare nach England zurückzugehen.

Eine zweite Zeit von 1634 bis 1644 schließt die Jare ein, während welcher er von seinen presbyterianischen Gesinnungsgenossen abgewandt sich zur Anschließung an die Episkopalen bequemen mußte. Denn nicht eher unterstützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbischof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht ohne Zustimmung seiner presbyterianischen Freunde, förmlich zur bischöflichen Kirche übergetreten und darin ordinirt war. Nun erschien er zuerst 1634 auf dem Konvent der evangelischen Stände zu Frankfurt a. M. in Gesellschaft des englischen Gesandten und mit neuen entgegenkommenden Äußerungen englischer Bischöfe, und erreichte auch, daß die Gesandten ihm eine schriftliche Erklärung darüber ausstellten, wie sie seine Vorschläge ihren Kommitteenten vorlegen und empfehlen wollten ***) , was auch z. B. in Braunschweig geschah. Aber die Schlacht von Mürdingen zerstreute den Konvent und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er sich aber bald in die Niederlande zunächst und dann 1635 bis 1638 nach Schweden wandte. Hier war das Ende langer Verhandlungen, welche Oxenstierna begünstigte, und welche den schwedischen Bischöfen, besonders Joh. Rudbeck, sehr zuwider waren, da diese auf Duräus Anträge zuerst zur Grundlage von Friedensverhandlungen Thesen erwiderten, welche so gut als Ablehnung jener Anträge waren †), daß später ein Verwerfungsurteil der Versammlung der schwedischen Geistlichkeit vom Jar 1638 über seine Sache wie über seine Person erging, und daß er hierauf durch einen königlichen Befehl aus Schweden ausgewiesen wurde. Doch solcher Widerstand befestigte ihn nur; noch vor seiner Abreise in einer

*) So in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundatam, quod non dissentiant in ullo fundamentalium catholicarum fidei articulo, Cambridge 1640, 12°, S. 92 ff. Andere Schriften desselben Biogr. Brit. 3, p. 1601, woraus Mitteilungen bei Gieseler, 3. 2, 463.

**) Die Antwortschreiben dieser drei in den unshuld. Nachrichten 1716, S. 792—802. Dort auch Verhandlungen des Duräus mit den Protestanten in Frankreich (Eban) und in Siebenbürgen.

***) Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. Gallrt a. a. D. S. 73—77.

†) Die Thesen bei Benzler (Mosheim) de Durao S. 86, wozu noch S. 106. Duräus' consultatio theol. super negotio pacis ecclesiasticarum promovendo, exhibita submissaque judicio facultatis theol. Upsaliensis, vom J. 1636; ist öfter gedruckt, z. B. London 1641, 4°.

Krankheit verpflichtete er sich durch ein feierliches eidliches Gelübde vor Gott, daß er sich die Beförderung des Kirchenfriedens lebenslang zur Hauptaufgabe machen und sie niemals in den Dienst äußerer politischer Nebenzwecke stellen, sondern um ihrer selbst willen mit lauterem Mitteln und mit einer auch unter Verkennung unerschöpflichen Geduld betreiben wolle *). Dessen bedurfte es sogleich 1639 in Dänemark, wo man ihm nur erwiderte, er möge zuvor bei den Reformirten die Verdammung der calvinischen Irrtümer und aller gegen die Lutheraner in Schriften geschenehen Angriffe, sowie die Anerkennung seiner Friedensgrundsätze durchsetzen. Mehr Anerkennung bereitete ihm bald darauf Calixtus bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig **). Doch schon riefen ihn 1640 die ersten Unruhen in England dorthin zurück. Im Jahre 1641 wurde er noch der Tochter König Karls I. bei ihrer Verheiratung an Wilhelm II. von Oranien in den Haag als anglikanischer Geistlicher mitgegeben, und diese Stelle legte er im Jahre 1644 freiwillig nieder. Aber schon 1642 hatte er das lange Parlament durch eine Petition „für die ware Religion“ angerufen; schon 1643 ward er nach dem Sturz Laubs von seinen presbyterianischen Freunden zur Synode von Westminster eingeladen, und so trat er jetzt zu ihnen, welche er nur aus Anbequemung verlassen hatte, noch durch Übernahme einer Stelle bei Flüchtlingen aus diesem Kreise in Rotterdam, und dann nach seiner Rückkehr 1645 zurück.

Ein dritter Zeitraum von 1642 und 1645 bis 1649 umfaßt daher wider Jahre von Duraeus Wirksamkeit als Presbyterianer, one Reisen auf das Festland und one andere Fortsetzung seiner irenischen Entwürfe, als etwa durch Briefe, vielmehr mit parlamentarischer, homiletischer und schriftstellerischer Tätigkeit für Covenant und langes Parlament und gegen Bischöfe wie gegen Independenten ***); er bezeugt selbst, daß er als Mitglied der Synode an der Konfession und dem Katechismus von Westminster mit gearbeitet hat; nur für den Tod des Königs stimmte er nicht, und versuchte selbst Beiträge zu dessen wirksamerer Verteidigung in die Hände desselben zu bringen.

Aber eine vierte Zeit von 1649 bis 1660 brachte dann Cromwells Regiment über ihn und so viele andere in England; denn nicht nur trat er vom covenant zum engagement, von den Presbyterianern zu den Independenten über, sondern er ließ sich auch von Cromwell im Jahr 1654 wider auf das Festland schicken, und zwar diesmal zunächst nur zur Einigung aller Reformirten. Ein Schreiben Cromwells an die Tagsatzung schaffte ihm in der Schweiz die günstigste Aufnahme bei Theologen und Staatsmännern; etwas ungleich blieb aber die Aufnahme in Deutschland, auch trotzdem, daß er sich jetzt nur an die Reformirten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Hessen, Nassau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, sowie zuletzt in den Niederlanden; gegen ältere Bekannte, wie Bergius, welcher ihm einst vom Leipziger Kolloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich zuerst herübergerufen hatte, jetzt aber wol bedenklich sein konnte, ob Duraeus sich nach so mancherlei Wechsel noch zum Friedensstifter eigne, hatte er Mühe, sich wegen seines Verhältnisses zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu verteidigen †), und der alte Joh.

*) Gedruckt in Jo. Duraei irenicorum tractatum prodromus, Amsterdam 1662, 8°, S. 190—200, auch schon hinter seiner informatio de iis quae in studio ecclesiasticae concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Jo. Duraeus erga ecclesiarum Danicarum theologos, Bremen s. a. (1639?) 12°.

***) F. U. Calixti via ad pacem p. 97—100.

***) Wood, fasti Oxon. ed. Bliss, T. I, p. 421: Upon the turn of the times occasioned by the presbyterians 1641 he sided with them, was one of the preachers before the long parliament etc. Afterwards he sided with the independents, took the engagement as he had the covenant before, and all other oaths, till his majesty's restoration. Seine Äußerungen über seine Mitarbeit an der Confessio Westmonasteriensis in Beckmanns Hist. von Anhalt, Th. 6, S. 156.

†) Im J. 1656, also noch bei Lebzeiten und unter der Herrschaft Cromwells, versucht Duraeus in einer langen Apologie dem brandenburgischen Theologen so verständlich und plau-

Crocius in Marburg, auch einer der Teilnehmer des Leipziger Colloquiums, empfahl ihm, vor größeren Unternehmungen nur zuerst an die Beilegung der Spaltungen unter Anglikanern und Schotten zu denken *). Erst im Frühjahr 1657 kehrte er im ganzen sehr befriedigt nach England zurück **), und schon sollten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutschen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tod und dann 1660 durch die Restauration dies alles wider unterbrochen wurde.

So folgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660 bis 1680 für Duräus noch zwanzig Jahre, wo er schon in hohem Alter fern von England und ohne wirkliche Hilfe von dorthier in der Fremde für seine Aufgabe nur nach eigenen Kräften versuchen konnte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. sich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung seines Vaters reinigte, so war er nun dennoch nach allem, was geschehen war, in dem restaurirten England „unmöglich geworden“; auf Anträge auf neue Unterstützung erhielt er vom Könige keine und vom Erzbischofe Juxon nur eine ausweichende Antwort; er verließ 1661 England für immer und wagte es nun auch, seinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Versöhnung der Lutheraner mit den Reformirten wider aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Unionsversuche des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Cassel und des großen Kurfürsten von Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den strenglutherischen Theologen zusammen. Beide Fürsten, und noch mehr nach dem frühen Tode des ersteren dessen Witwe, die Schwester des letzteren, Hedwig Sophie, welche von 1663 bis 1688 in Cassel die Regierung fast allein fortführte, unterstützten darum Duräus bis an seinen Tod; alte und neue eigene Manifeste und Zeugnisse anderer über seine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er noch immer mit ihrer Hilfe ausgehen ***), und erhielt darauf von reformirten Theologen bisweilen anerkennende, aber von lutherischen, wie Konr. Dannhauer und Balth. Wibel in Straßburg, Joh. Hülsemann in Leipzig und Joh. Meißner in Wittenberg, Hunnius, Himmel, Böcher u. a., nur immer entschiedener ablehnende Erwidernungen †). Es war wol auch manche Ungleichheit und manches Unpraktische in seinen Unionsgedanken; bald wollte er, wie seine englischen Vorgänger, neben Einigkeit über Fundamentallehren Ungleichheit in Nebenlehren für fernere friedliche Diskussion freigegeben sehen, bald alles durch ein neu zusammenzufetzendes Bekenntnis formulirt haben; bald sollte, was fundamental sei oder nicht, nur nach dem Konsensus des Altertums oder der neueren Bekenntnisse bestimmt, bald nur nach dem Grade der Gemeinschaft mit Gott und Christus und nach den Früchten derselben praktisch, nicht „scholastisch“ gemessen werden; mit dem letzteren Gedanken verband

sibel als möglich zu machen, was in England in den letzten Jahren geschehen ist, und obwohl er sich in der politischen Frage für nicht instruirte genug zum Urtheilen bekennt, rühmt er doch, was von der Synode und dem Parlamente geschehen ist „ad ecclesiae non modo conservationem, sed reformationem; nam de justa conscientiarum libertate definienda, de recto in cultu ordine et decore observando, de disciplinae ecclesiasticae moderata auctoritate sancienda, ita ut nec dominium saeculare et legum civilium jurisdictionem usurpet, nec tamen scandalis erumpentibus frenum laxet, statuere non fuit res levis momenti et perfunctoriae deliberationis, uti optime nosti.“ Der Brief in der bremischen Bibl. hist. phil. theol. 1720, IV, p. 683–710.

*) Das Marburger Gutachten vom 16. Nov. 1655 in Eilemann Schencks vitae theol. Marburgensium p. 202–204.

**) Auszüge aus vielen Antwortschreiben zustimmender Theologen bei Gessel, Opp. hist. et eocl., T. 2, p. 795 sqq.

***) Eine der späteren und kürzeren Zusammenstellungen sind die axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae iudicata sunt observatu necessaria, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den unschuldigen Nachrichten 1732, S. 1005–11. Zwei weitere Apologien, in andern Zeiten etwas anders wie die vom J. 1656, sind vom J. 1661 die epistola ad principem quendam imperii (f. S. 571, Note 2) und vom Jar 1672 das Schreiben nach Dessau in Beckmanns Hist. von Anhalt a. a. D.

†) Aufzählung von Gegenschriften bei Pfaff, hist. theol. lit. 2, 183.

sich eine nicht zur Reife gediehene Anung, daß das Christentum überhaupt nicht so sehr eine Lehre, sondern eine auch neben ungleicher Lehre und Sprache mögliche Lebensmitteilung sein solle, und daß hinter verschiedener Sprache sich zuletzt bei allen ein gleiches Bewußtsein, welches darin einen Ausdruck suche, verberge *). Aber den irenischen Konsequenzen dieses Gedankens setzte bei ihm selbst wie bei seinen Zeitgenossen die Voraussetzung, daß die Wahrheit doch nur eine sein könne, einen nicht zu durchbrechenden Damm entgegen, und so endigte er zuletzt seine Laufbahn in Klagen, wie über ein verlorenes Leben: „le fruit principal qui m'est revenu de mon travail“, schreibt er 1674 der Landgräfin in der Zueignung einer Schrift über die Apokalypse, „est ceci, qu'au dehors je vois la misère des Chrétiens, qu'elle est beaucoup plus grande que celle des payens et des autres nations; je vois la cause de cette misère, je vois le défaut du remède, et je vois la cause de ce défaut; et en dedans je n'ai d'autre profit, que le témoignage de ma conscience“. Dort zu Cassel, in der Nähe seiner Beschüßer, welche ihm gute Wohnung, Kost und andere Vorteile gewähren ließ, starb er im 85. Jare.

Die Hauptschrift über Duräus ist die diss. de Jo. Durao, pacificatore celeberrimo, maxime de actis ejus Suecanis, unter Mosheims Präsidium verteidigt von C. F. Benzell, Helmstädt 1744, 4^o, deren alleiniger oder vornehmster Verfasser aber nach Stil und Behandlung sowie nach der Art, wie er sie in seiner Kirchengeschichte selbst citirt (Institt. H. E. p. 929; s. auch Pfaff, hist. lit. theol. 2, 184), sicher der Präses Mosheim selbst ist. Darin und bei Pfaff a. a. O. auch eine ziemlich vollständige Aufzählung der Schriften des Duräus, worin nur besonders die englischen Streitschriften noch aus Rob. Watt, Bibl. Brit. (Edinb. 1824) I, 324 f—k. zu ergänzen sind; in Mosheims Institt. l. c. auch Nachweisung der älteren Hilfsmittel. Diese werden noch durch Handschriftliches von und über Duräus aus vielen Archiven, z. B. aus dem casselschen und wolfsbüttelschen, zu vermehren sein.

Durand von St. Pourçain (Durandus de Sancto Porciano, der Vorname Wilhelm ist nicht sicher bezeugt), scholastischer Philosoph und Theolog des 14. Jarhunderts, Doctor resolutissimus genannt — ist geboren in den letzten Decennien des 13. Jarhunderts in dem Flecken St. Pourçain in der Auvergne, Diözese Clermont, Dep. Puy de Dôme. Von Kind auf, wie er selbst sagt, in fide et obedientia romanae ecclesiae nutritus, trat er jung in den Dominikanerorden zu Clermont, studirte darauf in dem Kloster St. Jakob zu Paris, unterzeichnete hier den 26. Juni 1303 die Adhäsionsurkunde der Fratres Praedicatorum urbis Parisiensis zu der Appellation des Königs Philipp des Schönen an ein allgemeines Konzil (salva ordinis obedientia reverentiaque et honore ecclesiae Romanae), lehrte c. 1312 an der Pariser Univerſität als Licentiat und Doctor Parisiensis und wurde von da durch Paps Clemens V. († 1314) an den päpstlichen Hof nach Avignon berufen als Lector curiae und Magister S. Palatii. Paps Johann XXII. machte ihn 1318 zum Bischof von Puy-en-Velay oder Anecy; als solcher hielt er 1320 eine Diözesansynode zu Anecy und verteidigte 1322 mit mehreren seiner Ordensgenossen die päpstliche Sentenz über den französischen Armutsgrundsatz. 1326 wird er Bischof von Meaux, vollendet hier seinen Sentenzen-Kommentar und beteiligt sich 1329 an den Verhandlungen der französischen Prälaten mit König Philipp VI. über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, 1331 ff. an dem Streit über die visio beata gegen Paps Johann XXII., und stirbt den 10. Sept. 1334 (nach einem Necrologium Meldense bei Duplessis, Histoire de l'église de Meaux, Paris 1731, 4^o, T. I, S. 257, 556). Er wurde in der dortigen Kathedrale begraben; seine angebliche Grabchrift: Durus Durandus jacet hic sub marmore duro: An sit salvandus, ego nescio nec quoque curo — ist böswillige Erdichtung eines Gegners.

Von seinen Schriften (aufgezählt bei Trithemius, Dufäus, Dubin, Ehard

*) Benzell oder Mosheim a. a. O. S. 76 und 92 macht ihm sein „verbum Dei idem est in omnium cordibus“ u. dgl. zum Vorwurfe.

und Quétif u. a.) sind nur einzelne gedruckt, andere handschriftlich auf der Pariser Bibliothek vorhanden. Die ersteren sind 1) *Commentarius in IV libros Sententiarum Lombardi*, nach des D. eigener Angabe von ihm als Jüngling begonnen, als Greis vollendet. Der erste Entwurf wurde ohne des Verf. Zutun von anderen publizirt; er selbst wollte nur die spätere, von ihm selbst besorgte Redaction als authentisch anerkennen; beide handschriftlich in Paris vorhanden (nach Dubin), gedruckt nur die zweite Rezension, Paris 1508, 1515 und öfter, Folio; Lyon 1533, 1569; Venedig 1571, 1586 Fol. Gerson soll diesen Commentar seinen Schülern vor allen anderen empfohlen haben. — 2) *Statuta Synodi dioecesis Aniciensis 1320 celebratae*, herausgegeben von Giffey S. J. zu Lyon 1620, 8°. — 3) Eine kanonistische oder kirchenpolitische Schrift *de origine jurisdictionum, quibus populus regitur* oder *tractatus de jurisdictione eccl. et de legibus*, verfaßt 1329 aus Anlaß der fameuse question, qui fut agitée sur ce sujet 1329 entre les Prélats et Pierre de Cugnieres, dem Verteidiger der königlichen Rechte unter R. Philipp VI. von Frankreich, gedruckt mit anderen Traktaten ähnlichen Inhalts, Paris 1506, 4°. Auszüge daraus gibt Berthier S. J. in seiner Fortsetzung der *Histoire de l'église Gallicane* von Longueval, T. XIII, S. 148, der die Schrift als *traité fort court, fort clair, fort méthodique* bezeichnet. — 4) *Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutae sunt a corpore usque ad reunionem earum cum corporibus in resurrectione, compilatus* per F. Durandum de S. P. ep. Meldensem O. Praed., geschrieben im Gegensatz gegen die 1331 von Papst Johann XXII. in einer Adventspredigt öffentlich ausgesprochene Lehre, daß die Seelen der Abgeschiedenen non videant Deum per essentiam nec sint perfectae beatae nisi post resurrectionem corporis. Unter anderen Theologen war auch D. zu einem Gutachten über diese Frage aufgefordert worden. Dies fiel gegen die päpstliche Meinung aus. D. selbst überbandte die Schrift dem Papste. Dieser beauftragte einige Magister mit der Prüfung der Schrift und nur durch den Schutz des Königs Philipp VI. von Frankreich soll D. einer Citation vor das päpstliche Gericht entgangen sein. Handschriftlich soll die Schrift nach Dubin in Paris sich befinden; Auszüge daraus nebst den Gegenbemerkungen des Cardinals Jacobus de S. Prisca, des nachmaligen Papstes Benedict XII., gibt Raynal a. a. 1333 Nr. 49 ff. aus einem Manuscript der vatikan. Bibliothek. Außerdem werden ihm noch zugeschrieben: 5) *Quaestiones theol. XVI varii argumenti*, 6) *Quodlibeta quatuor*, 7) *Postillae super evangelia*, 8) *Sermones*, 9) *Commentarius super veterem logicam* — mit welchem Recht, ist zweifelhaft. —

D. wird uns geschildert als *vir ingenii praestantia clarus, omni scientiarum genere excultus, facili eloquio praeditus*, vor allem aber als ein klarer, scharfsinniger und selbständiger Denker, der es wagte mit den Traditionen der Schule und seines Ordens zu brechen, der Auktorität des Thomas wie den dogmatischen Ansichten eines Papstes zu widersprechen, und unbekümmert um alle menschlichen Auktoritäten seine eigenen Wege zu gehen. Denn in allem, was nicht Sache des Glaubens, will er *magis inniti rationi, quam auctoritati cujuscunque Doctoris, quantumque celebris et solemnis*; keines Menschen Auktorität darf der ratio vorgehen, ja ein Mensch, der seine Vernunft einer menschlichen Auktorität unterordnet, verfällt in tierischen Unverstand (*omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem*). Bei diesen Grundsätzen werden wir nicht erst fragen, weshalb er von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen des Dr. *resolutissimus* erhielt: natürlich nicht, wie man gemeint hat, von seiner Geschicklichkeit, verwickelte Fragen zu lösen, sondern wegen seines entschlossenen Mutes, womit er nicht bloß den großen philosophischen Auktoritäten der Scholastik, einem Plato und Aristoteles, zu widersprechen (*Comm. in Sent. II, 3, fol. 137: Plato erravit, si intellexit formas separatas esse universales etc. I, fol. 28: de intentione Aristotelis dicendum, quod quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum, sicut de veritate*), sondern auch von seinem Ordenstheologen Thomas von Aquin sich loszusagen wagte, ohne deshalb dem Sco-tismus oder Nominalismus böllig sich anzuschließen. Ausdrücklich wird bezeugt,

dass er anfangs ein Anhänger und Verteidiger des Thomismus gewesen (sectator, defensor prius S. Thomae), dann aber dessen acerrimus impugnator geworden. Über das Motiv dieser Umwandlung erfahren wir freilich nichts näheres. Der Dominikaner Antoninus von Florenz (Summa hist. III, 215) bekennt, es nicht zu wissen (nescio quo spiritu ductus); Tritheim gibt nur dunkle Andeutungen de scriptorib. eccl. 567 bei Fabricius S. 137: *cujus mutationis causa quaedam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere debeo, nec temere denegare*. Der Hauptgrund liegt offenbar in einer Einwirkung des Scotismus, die damals seit Anfang des 14. Jahrh. auch in dominikanischen Kreisen sich fühlbar macht und teils Widerspruch, teils einzelne Konzessionen veranlasst, selbständige Geister aber zu einer kritischen Stellung gegenüber von allen bisherigen Schultraditionen treibt. Eine solche sehen wir schon bei zwei Pariser Dominikanern, die wir wol als unmittelbare Lehrer und Vorgänger von D. zu denken haben: Johann von Paris, † 1306, und Herveus Natalis, † 1316. Andere haben an eine Einwirkung W. Ockams auf D. gedacht (Rousselot, études sur la philosophie du moyen âge, t. III, 297; wogegen Hauréau II, 410); aber das stimmt nicht zur Chronologie, da D. Paris längst verlassen hatte, ehe Ockam 1320 dort auftrat. Auch ist es nicht richtig, D. geradezu zum Nominalisten zu machen, oder gar (wie Ritter, Engelhard u. a. tun) ihn einen „thomistischen Nominalisten“ zu nennen, was eine *contradictio in adjecto* ist.

Vielmehr geht D. in seiner Erkenntnistheorie aus von der durch Albert und Thomas gegebenen Formulierung der Lehre von den Universalien, dass diese sowohl ante rem als in re und post rem seien; ante rem, sofern die allgemeinen Ideen der Dinge ursprünglich im göttlichen Schöpfer begründet sind, in re sofern sie das Wesen der existierenden Einzel Dinge ausmachen, post rem sofern sie vom menschlichen Denken aus dem Einzelnen abstrahirt werden. Das Denken Gottes umfasst das Allgemeine wie das Einzelne, denn Deus habet penes se rationes rerum, quas cognoscit et juxta quas res producit. Der Mensch aber hat keinen intellectus agens; unser Handeln hat es stets mit dem Einzelnen zu tun, das Allgemeine beruht auf einer Verstandesoperation. Im Menschen ist nämlich zu unterscheiden die cognitio sensitiva, die nur das Einzelne umfasst, und die cognitio intellectiva, die durch Abstraktion vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitet; daher für uns die Universalien nicht präexistieren vor unserer intellectio, sed formantur per operationem intelligendi. Das ens rationis oder der Begriff ist nicht Nichts (non est penitus nihil); aber er existirt nicht in den Dingen, sondern in unserem Denken, als Abstraktion des Verstandes aus den in der sinnlichen Anschauung gegebenen einzelnen Dingen, quia universalitas non potest esse in rebus sed singularitas. Es gibt also für uns Menschen kein apriorisches Erkennen; ja es ist sogar zweifelhaft, ob unsere Begriffe mit den Einzel Dingen sich vollständig decken, da es zwischen dem esse intellectum und dem esse reale keine conformitas in essendo, sondern nur eine gewisse Relation oder Proportion geben kann.

Ob man diese Erkenntnistheorie nominalistisch nennen will oder nicht, ist schließlich ein Wortstreit, cf. Hauréau, *laissons donc le nom de Durand inserit au catalogue des nominalistes etc.*; dagegen Prantl S. 292: Nominalist ist D. durchaus nicht, wenn er auch einen entschiedenen Intellektualismus vertritt u.; am richtigsten wol Baur: D. war noch kein erklärter Nominalist, aber die Prämissen der nominalistischen Denkweise finden sich bei ihm (vgl. im übrigen über die philosophischen Ansichten Durands die bekannten Werke über Geschichte der Philosophie, bes. aber Werner III, S. 106 ff.; Prantl III, S. 292 ff.). Für uns ist die Hauptsache, dass D. aus seinen philosophischen Prämissen auch schon die entscheidenden Konsequenzen gezogen hat für seine Ansicht vom Wesen und der Aufgabe der Theologie und für die Behandlung der wichtigsten theologischen Probleme. Man hat ihn einen Eklektiker genannt, weil er bald weit von Thomas sich entfernt, bald den Scotus entschieden bekämpft, und dennoch an beide anknüpft. In Wahrheit ist es auch hier eine kritische Stellung, die er zu den bisherigen theologischen Problemen und Schuldoctrinen einnimmt, und wodurch

er die dritte Periode der Scholastik, die Periode ihrer Selbstauflösung, eingeleitet oder doch vorbereitet hat.

In demselben Verhältnis nämlich, wie bei D. die Einheit sich löst, welche der Realismus zwischen Sein und Erkennen voraussetzte, mußte auch das Band, das die Scholastik zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie zu knüpfen suchte, für ihn sich auflösen. Hatten die früheren Scholastiker, insbes. Thomas, als Realisten angenommen, daß der menschliche Verstand den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöge und daß daher das menschliche Erkennen wenigstens als Vorbereitung auf die Offenbarung dienen könne; so lehrt dagegen D., daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge und daß es daher eine Anmaßung sei, dies auch nur versuchen zu wollen. Als seinen obersten Grundsatz bezeichnet es D., unter Berufung auf Röm. 12, 3: *non excedere mensuram fidei*. Dazu gehört aber ein Doppeltes: 1) *ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est*, 2) *ne attribuat fidei illud, quod de fide non est*. Beides also, Glauben und Wissen, sind inkommensurable Größen; das Wissen hat es zu tun mit den *entia rationis*, Begriffen, Urteilen, Schlüssen; da quibus omnibus tanquam de *entibus rationis* considerat logicus; der Syllogismus aber, der allein ein eigentliches Wissen bewirkt (*facit solus proprie scire*), geht aus von notwendigen und an sich gewissen Sätzen. Dagegen ruht der Glaube allein auf der *auctoritas* der von Gott inspirierten Schrift; hier gilt es *nihil scribere scripturae dissonum*, vielmehr durchaus der *correctio scripturae* sich zu unterwerfen. Nur aus der Schrift kann die richtige Gotteserkenntnis geschöpft werden; die richtige Erklärung der Schrift aber kann nur die römische Kirche geben, daher D. auch gleich in der *praefatio* seines Sentenzen-Kommentars erklärt, *ad ecclesiam romanam pertinere iudicium de doctrina, sequi omnia sua scripta ejusdem ecclesiae censurae subijcere*. (Daß damit keineswegs eine Infallibilität des Papstes gemeint ist, folgt nicht bloß aus den oben zitierten allgemeinen Erklärungen Durands über das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas*, sondern auch aus seinem eigenen Widerspruch gegen eine päpstliche Glaubensansicht, s. o.).

So fällt das Gebiet von Glauben und Wissen, ebendarum aber auch das der Theologie und Philosophie ganz und gar auseinander. Weder die Philosophie soll der Theologie, noch diese der Philosophie dienen. Der Anselmische Satz, der den Ausgangspunkt der Scholastik bildet, *credo ut intelligam*, aber ebenso auch der umgekehrte: *quaero intelligere ut credam* ist damit vollständig aufgegeben, der Riß zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen vollzogen. Die Theologie ist für D. nicht bloß nicht die höchste Wissenschaft (weil ja die *theologia viatorum* von der Gotteserkenntnis der Seligen unendlich übertroffen wird); sondern die Theologie ist überhaupt gar keine Wissenschaft im Sinne einer diskursiven Erkenntnis aus Prinzipien.

Eben diese Frage: ob die Theologie eine Wissenschaft? hat D. im Prolog seines Sentenzenkommentars ausführlich untersucht und verneinend beantwortet. Versteht man nämlich unter Theologie die einfache Aneignung der Schriftwarheit, so ist sie = Glauben, d. h. Zustimmung zu einer auf göttlicher Auctorität ruhenden Lehre. Bestimmt man ihre Aufgabe als Verteidigung und Erklärung der Schriftlehre, so besteht allerdings ein formeller Unterschied zwischen *fides* und *theologia*, sofern jene auf Auctorität ruht, diese der Vernunft sich bedient; Wissenschaft aber ist die Theologie auch in diesem Sinne nicht, weil in der Theologie Nichts an sich gewiß ist. Will aber die Theologie endlich als systematische aus Glaubenssätzen Erkenntnisse ableiten, so kann sie doch auch in diesem Fall nicht darauf Anspruch machen, ware und eigentliche Wissenschaft zu sein, weil das demonstrative Beweisverfahren, das allein ein eigentliches Wissen bewirkt, von notwendigen und an sich gewissen Sätzen ausgehen muß; dies sind aber die Glaubensartikel keineswegs, die ja auf der Auctorität der Schrift und dem Glauben an ihre Inspiration beruhen; daher D. auch geradezu sagt: *multi habitus scientiae et actus sunt in nobis certiores et notiores fide*. Auch eine intuitive Er-

kenntnis des Glaubensinhaltes gibt es für den Menschen im Diesseits nicht, da eine solche den Seligen im Jenseits vorbehalten ist.

Somit handelt es sich in der Theologie überhaupt nicht um's Wissen, sondern um's Handeln; auch das Spekulative in ihr hat doch lediglich eine praktische Abzweckung: licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen theologia, quae fidei articulos applicat ad opus meritorium, est practica. Ihr eigentliches Objekt (oder wie D. sagt Subjekt s. quaest. 5 de subjecto theologiae) ist nämlich nicht Gott, sondern der Mensch oder vielmehr das auf Erlangung der Seligkeit abzweckende menschliche Handeln, genauer die Frage: wie kann der Mensch durch verdienstliche Werke sich die Seligkeit erwerben? Jedenfalls kann nicht Gott an sich als Subjekt der Theologie bezeichnet werden, sondern nur Gott in seiner Beziehung zu seinen Geschöpfen, sofern eben die Kenntnis dieser Beziehung dem Heil des Menschen dient. Wie der Schiffer die Sterne und ihre Bewegungen non secundum se et absolute betrachtet, sondern nur als regula navigandi, so betrachtet die h. Schrift und der Glaube, also auch die Theologie, Gott, seine Menschwerdung, sein Leiden zc. nicht an sich und absolut, sondern nur sofern alle diese Dinge Mittel sind, um uns hindurch zu steuern durch das Meer dieser Welt zum Hafen des Heils; wie die Nautik nicht die astra zum Objekt hat, sondern die navigatio, so die Theologie nicht Gott, sondern das opus meritorium. Das allein ist Zweck und Inhalt der Schrift: sie gibt theils Vorschriften für das verdienstliche Handeln, theils Beispiele zur Ermunterung, theils verkündet sie Lohn und Strafe, und auch das Lehrhafte, was in der Schrift oder in den kirchlichen Glaubensartikeln enthalten ist, z. B. die Trinitätslehre oder Christologie, will uns nicht eine Erkenntnis mittheilen von Dingen, die überhaupt keiner Evidenz fähig sind, sondern soll uns nur ein Gegenstand des Glaubens sein, der nur um so verdienstlicher ist, je schwieriger er ist.

Damit hat D. die thomistische Fassung der Theologie geradezu auf den Kopf gestellt; wenn nach Thomas die Theologie principaliter de Deo handelt, cuius homines sunt opera, so ist für Durandus ihr Inhalt das menschliche Handeln, von Gott aber redet sie nur, sofern er in Beziehung steht zu dem Menschen und dessen Seligkeit. Mit dieser Grunddifferenz zwischen D. und Th. in der Begriffsbestimmung der Theologie hängt dann auch eine ganze Reihe von weiteren Abweichungen zusammen, die fast auf jedem Punkte zwischen beiden hervortreten. In der Gotteslehre unterscheidet Durandus zwar die drei Wege zur Gotteserkenntnis via eminentiae, causalitatis, remotionis und begründet den Kausalitätsbeweis durch die Leugnung eines regressus in infinitum in der Reihe der Ursachen; da aber das geschöpfliche Sein von dem Sein Gottes ganz und gar verschieden, so vermögen wir nicht Gottes inneres Wesen, sondern nur sein Verhalten zu den äußeren Dingen zu erkennen; denn Gottes inneres Wesen begreifen zu wollen, würde heißen, das Unendliche in unserem endlichen Geist fassen und ihm Prädikate beilegen, denen er untergeordnet sein soll. — Bei der Trinitätslehre bestreitet D. die thomistische Lehre, daß die processiones divinae sunt per intellectum et voluntatem, aufs entschiedenste, indem er jeden Versuch einer rationalen Verdeutlichung des Trinitätsverhältnisses abweist und gerade in der Irationalität des Glaubens die Verdienstlichkeit desselben begründet erachtet. — In der Christologie will D. wie Duns Scotus die Bezeichnung Christi als filius Dei adoptivus unter gewissen Bedingungen zulassen und lehrt mit demselben nicht eine satisfactio superabundans Christi sondern nur eine satisfactio sufficiens des göttlichen Willens, der auch auf andere Weise die Menschen erlösen konnte. Ganz entschieden stellt sich D. in der Lehre vom göttlichen concursus oder vom Verhältnis der unendlichen Kausalität Gottes zu den endlichen Kausalitäten auf die Seite der scotistischen Doktrin und in Gegensatz zu der thomistischen. Die Frage: utrum Deus agat immediate in omni actu? verneint D. und lehrt: Gott konkurriert dabei nur mittelbar — mediantibus causis secundis; ein concursus Gottes findet nur insofern statt, als er conservat naturam et virtutem causae secundae. Durand unterscheidet die scientia Dei als causa creaturarum dirigens, die voluntas Dei als causa inclinans et inducens, und die potentia Dei als causa

exsequens et immediata movens. Nicht in allen Aktionen der Creatur wirkt Gott unmittelbar, er verhält sich dem endlichen Willen gegenüber nur als inclinans et inducens; was Gott im allgemeinen will, geschieht oft im besonderen nicht, so jedoch, daß zwar manches gegen Gottes Willen geschieht, aber nichts ohne seine Macht; daher hat Gott auch von den futura contingentia nur eine scientia conjecturalis, indem er sie voraus weiß per eorum causam.

Am meisten endlich wurde die Abweichung vom thomistischen System bemerkt in der Sacramentslehre des Durandus (vgl. über diese bes. Hahn, Lehre von den Sacramenten, Breslau 1864, S. 22 ff.). Durandus leugnet eine den Sacramenten inwondernde gnadenbewirkende Kraft (eine virtus causativa gratiae sacramentis inhaerens), sieht vielmehr in denselben nur die von Gott geordneten Bedingungen der Gnadenerlangung, causa sine qua non confertur gratia, und zwar beruht diese ihre Bedeutung lediglich auf einer divina pactio s. ordinatio und nicht vom Sacrament wird die Gnade gewirkt, sondern von Gott. — Damit hängt zusammen die Leugnung der thomistischen Lehre von einem durch die Sacramente zu verleihenden Charakter (utrum character sit aliquid in anima? Comm. in Sent. Lib. IV, dist. 4, 9, 1): einen solchen gibt es überhaupt nicht im Sinne einer bestimmten durch das Sacrament im Menschen zu bewirkenden Qualität, sondern nur im Sinne einer Relation kraft göttlicher Verleihung oder Berufung; wie die Münze ihren Wert, die Marke ihre Bedeutung erhält durch die menschliche Wertbestimmung, so erhält der Mensch seinen Beruf als minister, das Element seine Bedeutung als Sacrament lediglich ex institutione divina. Die einzelnen Sacramente teilt D. ein in solche, welche ratione sui und solche, die bloß ratione praeccepti notwendig, in solche, die eine höhere oder eine geringere Notwendigkeit haben, in sacramenta stricta und largo modo dicta. Zu den letzteren, den Sacramenten im uneigentlichen oder weiteren Sinne, rechnet er insbesondere die Ehe, die nicht in dem von den theologi moderni behaupteten Sinn eines Gnadenmittels, sondern nur in dem einer heiligen Handlung überhaupt, oder als sacrae rei signum ein Sacrament genannt werden könne (Sent. lib. IV, dist. 26, qu. 3). Auch über mehrere andere Sacramente, wie Buße, Confirmation, Ordination, letzte Ölung etc., hatte D. seine besonderen Ansichten, ebenso über Ablässe, Kreuzverehrung etc. Namentlich aber bestritt er die gewöhnliche scholastische Fassung des Begriffes der Transsubstantiation als schriftwidrig und unintelligibilis: man müsse die Glaubensschwierigkeiten nicht häufen, sondern die Dunkelheiten aufhellen juxta documentum scripturae. Wenn überhaupt von einer Verwandlung des Brotes in den Leib Christi die Rede sein könne, so will er sich dieselbe lieber als Transformation denken, denn als Transsubstantiation, nämlich so, daß die Materie des Brotes die Form des Brotes verliert und dafür durch göttliche Kraft die forma corporis Christi annimmt, ähnlich wie im Ernährungsprozeß die Materie des Aliments virtute naturae die Form des nutritum annimmt. Es existirt also die Materie des Brotes unter der Form des Leibes Christi, und in den Einsetzungsworten ist das hoc zu verstehen im Sinne von contentum sub hoc. Eine Verwandlung der Elemente kann nur den Sinn haben, daß infolge der conversio corpus et sanguis Christi habent talem ordinem s. habitudinem ad species, sub quibus fuerunt panis et vinum, quod sunt iis realiter praesentes. Dabei ist aber nicht zu zweifeln, daß für Gott auch ein anderer modus est possibilis: Gott kann auch machen, ut remanente substantia panis et vini corpus et sanguis Christi essent in hoc sacramento. Wollte man dabei stehen bleiben, so wären viele Zweifel, die über dieses Sacrament auftauchen, gelöst.

Mit dieser Abendmallslehre knüpft D. offenbar an an die Theorie seines älteren Zeit- und Ordensgenossen, des Dominikaners Johann von Paris, daß die Substanz von Brot und Wein im Abendmal bleibe mit ihren Eigenschaften, aber nicht in ihrem eigenen Dasein, non in proprio supposito (vgl. über das Verhältnis D.'s zu ihm d'Argentré l. 1. S. 266); zugleich aber lag in dem von D. zunächst nur hypothetisch ausgesprochenen Gedanken eine Vorbereitung zu den späteren Ansichten von Okkam, d'Ailly, Luther (wenngleich Cramer S. 804 zu

weit geht, wenn er meint, keiner von allen Scholastikern sei der lutherischen Vorstellung vom A. näher gekommen als Durandus).

Diese Lehre des D. wurde von seinen Zeit- und Ordensgenossen z. B. Thomas de Argentina, Petrus Aureolus u. a. sehr entschieden bestritten und auch sonst fehlte es ihm nicht an zahlreichen Gegnern gerade in seiner nächsten Umgebung. Ein Ordensbruder, Landsmann und Verwandter von ihm, Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt, schrieb gegen ihn eine eigene Schrift, worin er seine Abweichungen von Thomas „efficacibus rationibus“ zu widerlegen suchte. Und eine ganze Reihe von Sätzen aus seinem Sentenzen-Kommentar wurden, wie es scheint in Paris, zusammengestellt als *Durandi temerariae opiniones, quas in scholis communiter improbantur* — abgedruckt in d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* I, 330. Über eine Anzahl von weiteren Kontroversen zwischen D. und den Thomisten berichtet Joh. Capreolus, der Fürst der Thomisten im 15. Jahrhundert, in seinen berühmten *libri defensionum* (Venedig 1483, 1589), von denen das vierte Buch größtenteils mit Durandus sich befaßt, s. Werner, *Thomas von Aquin III*, S. 151 ff. Je mehr man aber (sagt Cramer a. a. O. S. 809) diesen Meinungen Durands nachdenkt, die alle für Widersprüche gegen die Kirche erklärt wurden, weil es Widersprüche gegen Thomas waren, desto geneigter wird man, ihn für einen Geist zu halten, der heller dachte als die meisten seiner Zeitgenossen, der daher unter ihnen wol den Namen des *Dr. resolutissimus* verdienen konnte und der es gewiß verdient, als einer der bahnbrechendsten Geister des späteren Mittelalters an die Spitze der dritten und letzten Periode der Scholastik, aber auch der Übergangszeit zur Reformation gestellt zu werden.

Litteratur: Die allgemeinen Werke zur Kirchen- und Dogmengeschichte (bes. Raynald, *Annal. a. a.* 1333; *Natalis Alex. Sec. XIV*; Gieseler, *Band II*, 3, S. 232 f.; Baur, *Kirchengesch. des M. A.*, S. 372 ff. und *Vorlesungen über Dogmengeschichte II*, S. 247 ff. u. f. w.) und zur Geschichte der Philosophie (Bruder, *III*, 845; Tiedemann, *Geist der sp. Ph.* V, 125; Tennemann, *Gesch. der Philos.* VIII, 2, S. 803; Joh. Andr. Cramer, *Fortf. von Bossuet VII*, 791; Ritter, *Gesch. d. Philos.* VIII, 550 ff.; *christl. Philosophie Bd. I*, S. 712 ff.; Stöckl, *Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, Bd. II, S. 976 ff.; Ueberweg II, 203 ff.). Ferner: *Balaous, Historia Univ. Paris*, T. IV, p. 954; Echard & Quétif, *Script. Ord. Praed.* I, 586 sq.; Dupin, *Hist. eccl. siècle XIV*. p. 237 sq.; Dupin, *Bibl. des auteurs eccl.* T. XI, p. 75; Oudin, *Comment. de scriptoribus eccl.*, T. III; Carl Werner, *Geschichte der apologet. und polem. Litteratur*, Bd. III, S. 518, 522 ff.; ders., *Thomas von Aquin*, Bd. III, *Geschichte des Thomismus*, S. 106 ff.; Hauréau, *Philosophie Scolastique*, Paris 1850, T. II, p. 411 sq.; Brantl, *Geschichte der Logik III*, S. 292 ff.; Landerer in s. Artikel: *Scholastische Theologie, H.-Enc. Bd. XIII*, S. 687 fg.; Friß in *Weßer und Weltes Kirchenlexikon III*, S. 344. Eine monographische Arbeit über ihn, die der *Dr. resolutissimus* wol verdienen würde, kenne ich nicht, außer J. Launoy, *Syllabus rationum, quibus Durandi causa de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur*, Opp. I, p. 1 sq. geschrieben im Jar 1636 (vgl. *RC. Bd. VIII*, S. 231). *Wagenmann.*

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von Binet in seiner *Homiletik* und *Pastoraltheologie* als *excellent jugs en fait de prédication* gerühmt, ist er für uns um deswillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und in seinem Vaterlande im Stillen einen weithin reichenden Einfluß ausgeübt hat, sodaß das Urtheil, Poiret sei der einzige französisch-reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Chabannes im *Chrétien évangélique* (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861, S. 289, 369, 634, sowie durch desselben Schrift: *Jean Philippe Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines*, Lausanne 1865. Zu nachstehender Darstellung haben wir außerdem die Werke von Dutoit benutzt.

Geboren zu Moudon im Canton Waadt im Jahre 1721, widmete er sich aus freiem Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Es vergingen mehrere Jahre, bis er eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jahre waren für seine geistliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Im Jahre 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jahren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Wiederherstellung ankündigte. Als er sich wider erhob, um einige Narung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erbsers essen und sein Blut trinken!“ Augenblicklich füllte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Wiederherstellung so weit gediehen, daß der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours“, bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, daß er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluß faßte, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Notizen, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sei es, daß Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versöhnten, sei es, daß der Stadtrat, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluß zurücknahm, wodurch während der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf. Inbessenen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den bernerschen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, daß Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sei, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, daß, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht tue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte. Im folgenden Jahre (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Tätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen mit dem Grafen Fleischbein, dem Übersetzer der Werke der Frau Guyon ins Deutsche. In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dies sowie die Abneigung der zahlreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen Gehirn etwas geschwächt sei, auszugeben. Während eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—1767 im Schoße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachteilige Gerüchte über ihn aus, sodaß er sich bewogen fühlte, sich vom Stadrate und von der Akademie in Lausanne ein Zeugnis über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welches ihm in den ehrenwertesten Ausdrücken gegeben wurde. Bald darauf geriet

er bei der Regierung von Bern in Verdacht wegen der „Dixme à Théophile“, unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Verteilung an Notleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, daß aus diesem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachteil entstehen könne, was man befürchtet hatte. Auch seine Bücher und Schriften, die man untersucht hatte, erwiesen sich als ganz unschuldiger Art.

Daneben erfreuten ihn die Beweise von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne, erhielt. Sein Einfluß wurde immer größer und intensiver. Er war umgeben von der größten Verehrung, doch ohne dadurch zur Selbstüberhebung sich verleiten zu lassen. Nicht einmal sein Bild durfte man machen. Er fürte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er sagte, daß die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbstbespiegelung anreizen. Er starb am Todestage Ludwigs XVI., am 21. Januar 1793.

So geartet war der Mann, von dem seine Verehrer rühmten, daß er in seinem Vaterlande die größte Stütze der Religion gewesen sei*). Dieses Urteil betrifft wesentlich auch den Einfluß, den er durch seine Schriften ausgeübt. Es kommen hier hauptsächlich zwei größere Werke in Betracht: 1) Philosophie divine etc. par Keleph ben Nathan 1793, 3 Bände, neue und sehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfasser 1790 unter anderem Titel hatte erscheinen lassen; 2) Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfasser bereits 1764 einen Teil (unter dem Titel Sermon de Théophile) veröffentlicht hatte**). Sodann veranstaltete Dutoit eine neue Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur, Lond. 1767, 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine lange Abhandlung von Dutoit, betitelt: Anecdotes et réflexions sur cette correspondance. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesamten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 85 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Einerseits will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christentum, ein erfahrungsmäßiges Christentum zu empfehlen im Gegensatz gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher ist der Titel des früheren Werkes, wovon, wie beantwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe ist: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es gibt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie ist eine Leuchte 1) in den irdischen Angelegenheiten, 2) in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden Tugenden, 4) um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterschiede vom subjektiven Erfahrungsglauben (foi), 5) um den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift zu finden. In der Ausführung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom Mißbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mystischen Schriftsinn: überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen mit einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirk-

*) S. die sogleich anzuführende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber.

**) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angeführt.

samkeit auf die Welt und auf den Menschen, insbesondere von des Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in betracht ihrer Länge nicht so, wie sie dastehen, können gehalten worden sein, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das ware innerliche Christentum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles darauf bezügliche vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christentums aus bei Anlaß von 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der heil. Geist, über den Christen aufgegangen ist und den Stral seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sie in sich erfahrungsgemäß (expérimentalement), er besitzt sie, er hat darüber eine solche Gewißheit, daß er keiner Weissagung mehr bedarf; jener hl. Geist, indem er sein Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erkenntnis. Er hat nicht mehr nötig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Wahrheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweise für das Christentum bewirken bloß croyance, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin bestimmt, daß Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III, 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen müssen dasselbe leiden, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angeführt das Wort des Herrn Luk. 23, 31: „denn so man das tut am grünen Holze, was will am dürren werden?“ (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwährender Totekampf, agonie, ein inneres Märtyrertum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus für uns gelitten, so sollen wir für ihn leiden und sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist das Mark und das Wesen des Christentums, das, und nichts anderes“ (Ph. chr. II, 19). Daher Christus nicht anders der Hohepriester für unsere Sünden ist, als wenn er im Inneren unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unserem Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daß solche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mußten.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß, wie das überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geleugnet, so doch durch das subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhüttern nichts wissen will. Er versteht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber das wahrhaft Evangelische erkennt er bei ihnen nicht an (Ph. d. II, 312). Ebenfowenig will er wissen von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswert ist das Bestreben, die Wirksamkeit der Gnade festzusetzen, one in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm suchen. So verwirft er auch die Gewißheit des Gnadenstandes; er urteilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise führt er gegen die Gewißheit des Gnadenstandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er sagt, daß diese Worte sich hauptsächlich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewißheit des Gnadenstandes mit den Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — Der Christ — so lehrt er — müsse durch diese absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Heiles gewiß sein wollen, nennt er propriétaires, d. h. solche, die noch ein eigenes Interesse haben, ja marchands avec Dieu, d. h. solche, die mit Gott markten, welche

der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Ansichten rauben Gott seine Ehre; diese gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder den Weg noch das Ziel wissen will und welches mit Eli spricht: er ist der Herr, er tue, was ihm wolgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewisslich ist das Vertrauen auf Gott gut, aber dasjenige, welches zwischen Gott und den Menschen die Gewissheit setzt; ist nicht das rechte Vertrauen; es führt zum geistlichen Stolze und zum Sichgehenlassen“ (relâchement). Wer dürfte leugnen, daß dieser Fall vielfach eintritt? Aber es gibt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das steht bei ihm im Zusammenhange mit den echt quietistischen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Interesses für Zeit und Ewigkeit; die ware Vernichtung, durch die der Mensch hindurchgehen muß, besteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietistische Gebet des Stillschweigens, das passive Gebet (Ph. d. II, 28, 227, 259). Doch ist anzuerkennen, daß solche Sätze, die in den Bereich des „pur amour“ der Quietisten (eines ihm wolbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfasser nur selten vorkommen. Ja, er berichtigt sie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, daß man wider Hoffnung doch hoffen müsse, während die mystisch-quietistische Virtuosität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung besteht. Dutoit wird aber durch seinen biblisch-protestantischen Geist vor quietistischen Extremen bewahrt. Bei alledem zeigt er sich als enthusiastischer Verehrer der Frau Guyon. Sie ist ihm ein Cherub in Hinsicht der Erkenntnis, ein Seraph in Hinsicht der Liebe (Ph. d. II, 215). Ihre Schriften sind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29, 36), heilige Bücher, welche alle Türen zum ewigen Leben öffnen. Der hl. Geist, der göttliche Logos selbst hat diese Bücher geschrieben mittelst der Hand dieser Frau; der Geist Gottes hat sich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als synonym die Wörter Mystiker, innerliche Menschen, Christen hinstellt. Quietismus, Mystizismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apostel spricht (Kol. 3, 8).

Sein Mystizismus hinderte ihn nicht, zu den höchsten theologischen Fragen aufzusteigen. Er kennt die neuerdings wider in den Vordergrund tretende Frage nach der Ursache der Menschwerdung des Wortes, ob kosmisch oder soteriologisch; er löst die Frage in ersterem Sinne: „Das Wort wäre Fleisch geworden, wenn auch kein Mensch und kein Engel hätte erlöst werden sollen, nur wäre das Wort dann in seiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erschienen“ (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an sonderbaren Ansichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam sei gefallen noch vor Erschaffung des Weibes. Nachdem er über seine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in sich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündlosigkeit Jesu zu erklären, steigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim seiner Menschheit war in Adam vor dem Falle, sowie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menschen Son (Ph. d. I, 62). Die Sündlosigkeit Jesu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht gesündigt haben in der Weise Adams, Röm. 5, 14 (ibid.): „Diese heiligen Männer waren die Vorbilder dessen, der kommen sollte, d. h. seine Menschheit sollte gebildet, zusammengesetzt werden aus den heiligen Teilen, den nicht verunreinigten Bruchstücken (lambeaux) dessen, was in den Patriarchen das Heiligste war, um von allen diesen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Mensch Jesus Christus sein sollte“. Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelst einer verborgenen Transmiffion gesehen; es gehört in den Bereich der höchsten, göttlichen Metempsychose, d. h. Transport von Wesen zu Wesen (d'être à être) und von Leib zu Leib“ (ibid.). Das hängt wol zusammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutoit Jesum in der ihm vorausgehenden heiligen Menschheit wurzeln läßt, so lehrt er auch, daß das Kreuz ein durch die ganze Natur verbreitetes sei. Die-

fem Sage ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I, 342 ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, daß Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, sodasß sie rein, heilig und verdienstlich wurden. Dies leitet er davon ab, daß Gott die Sache schon lange vorbereitet hatte „par une consécration des les saints patriarches“. Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch führen wir an, daß Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt antut, um seine eigentümlichen Ideen darin ausdrücken zu können; so sind die Ausdrücke *allumoment*, *onnaturer*, *onnaturation* gewiß nicht korrekt, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

Soviel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wolbekannten, jedoch seitdem fast verschollenen Mann, der gewiß auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, daß die waadtländische Erweckung (*réveil*), die seit den ersten Jahren der Restauration eingetreten, sich mit Dutoits eigentümlicher Richtung nicht eigentlich befreundet konnte. Sie suchte gesündere Nahrung und hat sie auch gefunden.

Georg.
Du Bergier (oder du Berger), Johann de Hauranne, war 1581 zu Bayonne in einer angesehenen Familie geboren. Seinen Namen St. Cyran erhielt er als Abt des gleichnamigen Klosters in Brenne bei Poitou. Die theologischen Studien machte er hauptsächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Augustin, als Scholastik getrieben wurden (s. Vajus). Entscheidend war die Freundschaft, welche er mit einem bedeutenden Böglinge jener Universität, C. Jansen, 1605 in Paris schloß. Sie blieb eben so innig, als sie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariser Universität herrschende Scholastik trieb sie, die reine, gesunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Augustin, zu suchen. Diese hatte für sie den ganzen Reiz des Altertums, der Neuheit und des Geheimnisses. Von 1611—1616 lebten sie vereint auf einem Landfise bei Bayonne ganz dieser Forschung, auch durch die ihnen vom Bischof aufgetragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Jansen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Kardinal Richelieu soll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden charakterisirt haben. Er hatte von Natur etwas bizarres, stachlichtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete“, sagt St. Deube. Schon 1609 versuchte er sich als kasuistischer Schöngest in der „Question royale“, welche eine Apologie des, besonders zum besten des Königs begangenen, Selbstmordes war. So schrieb er noch 1617 zur Rechtfertigung des ihm günstigen Bischofs von Poitiers, welcher in seiner bischöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformirten bekämpft hatte, und häufte Beispiele aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu dessen Ehren. — Der Jesuite Garasse hatte 1625 die beliebtesten Schöngest der Zeit des Atheismus beschuldigt. Durch das Argerniß, welches dieser durch seine taktlose Behandlung gab, schien unserm Abbé „die Majestät Gottes entehrt“. Er schleuderte gegen ihn seine „Somme des fautes“, was ihm die Jesuiten nicht vergaßen, während sie ihren Autor zurückzogen. — Wenn ihn dazu das Andenken an seine eigenen schriftstellerischen Jugendverirrungen leitete, so hätten wir es ihm doppelt hoch anzurechnen. Er klagte, daß er bis zu seinem dreißigsten Jahre sich seiner Leidenschaft des Wissens zu sehr ergeben habe; erst das Gebet habe ihm auch die Wurzeln des Forschens wie sein natürliches Feuer gereinigt und belebt, indem er sich übte, Vordungen wie Feindseligkeiten Gotte „anbetend und schweigend zu opfern“.

! Die beiden Freunde blieben, zumal seit St. Cyran sich in Paris niedergelassen hatte, in stetem Verkehr über ihre gemeinsame „große Angelegenheit“. St. Cyran spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, daß er nicht weniger „esprit de principauté“ habe, als einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten „un désir de royauté“ und den

höchsten Ehrgeiz einzufößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Paula, sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideen zu entzünden; eines Tages sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, daß mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, daß es keine Kirche mehr gibt — nein, es gibt keine Kirche mehr! — und zwar seit fünf- oder sechshundert Jahren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluß mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, lauter Kot. Das Bett dieses schönen Stromes ist noch dasselbe, aber, aber es sind nicht mehr dieselben Wasser“. — Gegen andere ließ er sich also vernehmen: „Das Konzil zu Trident war vor allem eine politische Versammlung“, und: „Die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Verheerungen angerichtet“.

Dabei hüllte er sich gewöhnlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Korrespondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jansen in Löwen im J. 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen.

Vielleicht veranlaßte ihn die angebotene Stelle eines Hospredigers bei der Gemalin König Karls I. zum Versuche, die gallitanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon ähnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zählten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das meiste für die katholische Kirche in England getan. Eben bei Gelegenheit der Verhehlung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Papst einen Engländer, Smith, mit dem Titel eines apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Händen nahm; er hob die zu weit ausgehenden Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, one Erlaubnis der bischöflichen Behörden die Sakramente zu erteilen. — Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hilfe angerufen, verdammt solche Sätze der Jesuiten. In das tiefste Geheimnis der Anonymität gehüllt, schrieb St. Cyran 1632—33 ein lateinisches Werk (gedruckt war es wol erst 1635 vollständig), worin alle möglichen einschlagenden Fragen ebenso gelehrt als rhetorisch erörtert wurden. Wie sehr er dabei in Einheit des Planes mit Jansens dogmatischem Werke handelte, erhellt aus dem Titel; der große Kirchenlehrer der Gnadenlehre hieß Aurelius Augustinus. Wie Jansen den letzteren Namen seinem Werke gab, so nannte sich St. Cyran in seinem kirchenrechtlichen Hauptwerke Petrus Aurelius. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; kann one sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besonderen Kirche nach göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?“ — Denn letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päpstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reizte. Wie die Kirche nach dem Tode eines Papstes zeitenweise eines Papstes entbehren könne, so könne eine Provinz derselben auch unter besonderen Umständen eines Bischofs entraten. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jesuiten, wie von den Protestanten, eine unsichtbare Kirche mit bloß unsichtbarem Haupte, Christo, zum besten ihres Ordens aufgerichtet werden, während Aurelius selbst das Recht der Jurisdiktion für den Bischof wesentlich an die Salbung des inneren Geistes bindet. Die Jesuiten aber werfen dem Gallitanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Aristokratie, wolle sie mit parlamentarischen Konzilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, während Aurelius das Recht der Tradition ebendadurch vertreten sieht. Die Behauptung der Jesuiten, der Papst sei der allgemeine Bischof, von ihm emanire die Gewalt der Bischöfe, — sei eigennützige Schmeichelei, wodurch sie die geraubte bischöfliche Gewalt an sich zu bringen suchten. — Während die Jesuiten die großen Rechte der Äbte in England daher ableiten, daß das Christentum durch Mönche

dieselbst eingeführt worden sei, beruft sich Aurelius auf die großen Verdienste der gallikanischen Kirche, namentlich auch um die englische, zumal zur Überwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einst die Mönche wider einschmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu erteilen, den Bischöfen vorbehalten war, setzten die Jesuiten die Notwendigkeit der Firmung herab, sie sei neque necessitate modii neque necessitate praecepti zum Heil nötig, zumal wenn einer bei der Taufe das Christma empfangen. Darüber spann sich ein Streit zwischen Sirmond, dem berühmten Jesuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeistlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand sei, kam zur Frage. — Nach Aurelius ist dasjenige häretisch, was einem klaren Ausspruch der hl. Schrift widerspricht, und gilt ihm dies auch für historische Tatsachen. — Die *assemblées générales du clergé* adoptirte das Buch mit großem Danke, sie ließ es 1641 und abermals 1646 auf ihre Kosten neu auflegen. Erst als der Streit über Jansen's Augustin entbrannt war, verdammt sie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: *Petrii Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani denno in lucem edita, Parisiis 1646, excudebat Ant. Vitre, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.*

Die beiden Freunde waren längst einverstanden, daß sie als Träger für ihre Reform-Ideen einen Orden nötig hätten, da solche die einmal angenommenen Ansichten mit der größten Bähigkeit verteidigten. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten sich die Kongregation des Oratoriums gewinnen wollen, was teilweise gelang. Viel wichtiger aber war es, daß St. Cyrano 1635 Gewissenlenter der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geschichte sein Leben von seinem 56. Lebensjare an zusammenfällt, daher das wesentliche davon unter Port-Royal. Er war Directeur, der geistige Vater der „Einsiedler“ *Le-Maitre, Sacy*, welche sich nahe dem Kloster Port-Royal bei Paris seit 1636 sammelten, und die er durch seine Konferenzen über die hl. Schrift ansportete „wie ein Adler seine Jungen durch Flügelschläge“. — Der Vortheit gegenüber, welche in der römischen Kirche herrschte, stellte er besonders das Sakrament des Priestertums in das schärfste Licht. „Die Privatpredigt im Beichtstuhl, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — ein schrecklicheres Mysterium als das Messopfer“ —, worin die Seelen in Gott gezeugt werden, erfordern eine ganz besondere Gnade Gottes.“ In aller Strenge faßte er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10,000, welche die Priesterweihe erhielten, ist kaum Einer, der jene Gnade besitzt“. — Der Katholizismus der Jansenisten erprobt sich besonders auch dadurch, daß dieser namentlich die Übung der Sakramente an der strengen Gnadenlehre schärfte. Die „schreckliche Majestät Gottes“ war St. Cyrano stets gegenwärtig.

Der Neid anderer, lagerer Beichtväter wurde ihm erst durch das Mißtrauen Richelieus fatal. Dieser fühlte sich als Staatsmann in seinen Plänen, als Theologe in seinen Ansichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Versprechungen ebensowenig zugänglich war, wie für die Furcht. Diese beiden empfindlichen Seiten Richelieus stießen mit der Lehre St. Cyrans zusammen, daß zur Buße Liebe zu Gott gehöre. Er wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Jansen gestorben) in den Donjon von Vincennes abgeführt, wo er fünf Jahre bleiben mußte.

In diesem harten Gefängnisse aber „zeugte er noch mehrere Söhne der Buße“, namentlich den Dr. A. Arnould; als 1640 Jansen's Augustin erschien, rief er die Seinigen zum künftigen Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rücksicht auf sein und ihr Schicksal weit hinter sich.

Endlich zwei Monate nach Richelieus Tod, 6. Febr. 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit gesetzt. Gemäß seinem stantem mori oportet fürte er sein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Kühnheit fort, „um vor Gott nicht zu scheitern“. Er erlebte noch die durchschlagende Schrift Arnould's vom häufigen Kommunizieren; am 11. Oktober starb er am Schläge. Ein Einsiedler von Port-Royal, der an Krüden gekommen war, lehrte, nachdem er seine Füße geküßt, one jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Begen seiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann schrieb, seiner Briefe, der Auszüge daraus und der Duellen über sein Leben verweise ich auf den zweiten Band meiner Geschichte von Port-Royal, Seite 636 und 637. — Ein treffliches Portrait dieses seines Urgroßheims besaß der als Redner in der französischen Deputirtenkammer bekannte, auch unermüdlüche Prosper Duvergier de Sauranne. Es ist von dem Port-Royal befreundeten Ph. von Campagne gemalt.
Kendlin. †

Dwight, s. Edwards und seine Schule.

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, aus einer schon unter Wilhelm I. nach England übergesiedelten Familie stammend, wurde am 2. Juli 1489 zu Ailacton in der Grafschaft Nottingham geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von einem unwissenden Lehrer und trieb zugleich nach damaliger Sitte leibliche Übungen, als Reiten, Fagen und Bogenschießen. Nach dem frühen Tod seines Vaters schickte ihn seine Mutter schon 1503 nach Cambridge, wo er den gewöhnlichen Studien, namentlich der scholastischen Philosophie oblag, und 1510—11 Fellow von Jesus College wurde. Als solcher las er eifrig die Schriften des Faber Stapulensis und Erasmus nebst guten lateinischen Schriftstellern, bis Luthers Auftreten seine Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift lenkte, mit der er sich mehrere Jahre beschäftigte. Über seine innere Entwicklung ist leider nichts bekannt. Nur wie er über das Cölibat dachte, erhellt aus seiner Verheiratung, welche in diese Zeit (etwa 1519) fällt. Er mußte zwar deshalb aus seinem College austreten, wurde aber dessenungeachtet als Vektor bei dem Buckingham-College angestellt, und nach dem baldigen Tod seiner Frau und seines Kindes wieder in sein früheres College gewält, wo er 1523 den Grad eines Dr. Theol. erhielt. Sein Ruf als Theologe war schon so begründet, daß er im folgenden Jahre nebst anderen der tüchtigsten Männer für Wolsey's neues College in Oxford vorgeschlagen wurde. Er schlug das Anerbieten, so glänzend es war, aus, und wurde dafür zum Professor der Theologie, Univeritätsprediger und Examinator für die in der Theologie Promovirenden erwält. Bei den Prüfungen legte er hauptsächlich die heilige Schrift zu Grunde, und wies viele darin unwissende Mönche zurück. Dies, wie der Spottname Skripturist, den ihm seine Predigten zuzogen, zeigt, wie er schon damals ein Hauptvertreter der evangelischen Richtung auf der Univerität war.

Um diese Zeit war die Ehescheidung des Königs die Tagesfrage. Zur Erledigung derselben wurde eine theologische Kommission niedergesetzt und Cranmer dafür vorgeschlagen, aber wegen seiner Abwesenheit von Cambridge übergangen. Er hatte sich nämlich gesundheitshalber mit seinen zwei Neffen, deren Erziehung er übernommen, 1528 nach Waltham in Essex übergesiedelt. Als nun die Kommission die Ehe einstimmig für gültig erklärte, dachten Fox und Gardiner, die um den König waren, an Cranmer, und erforschten auf einem Besuche in Waltham dessen Ansicht. Diese gefiel dem Könige so wol, daß er ihn im August 1529 zu sich berief und aufforderte, sein Gutachten schriftlich zu geben. Zugleich wies er ihm das Haus des Sir Thomas Wolen, Grafen von Wiltshire, der als Gesandter in der Scheidungssache verwendet worden war, zum Aufenthalt an und machte ihn zu seinem Kaplan und Archidiaconus von Taunton. Als Cranmer seine Schrift vollendet, hatte er sie in Cambridge zu verteidigen und es gelang ihm bald, viele auf seine Seite zu ziehen. Heinrich sah wol, daß Cranmer der Mann sei, um seine Sache auch in Rom durchzuführen, und sandte ihn anfangs 1530 mit Wolen und andern dahin. Cranmers Schrift wurde dem Papste vorgelegt und von dem Verfasser für verteidigt. Er blieb, als die anderen, an einem Erfolg verzweifelnd, Rom verließen, noch einige Monate dort, und kam erst gegen Ende des Jahres zurück. Doch schon am 24. Januar 1531 betraute ihn der König mit einer Sendung an den deutschen Hof. Auch hier gelang es ihm, mehrere für seine Ansicht zu gewinnen, wie den kaiserlichen Rat Agrippa und A. Osiander in Nürnberg, mit welchem Cranmer eine innige Freundschaft schloß und durch Verheiratung

mit dessen Richte, die ihm 1534 nach England folgte, befestigte. Osiander unterstützte Cranmers Ansicht durch seine Schrift *de matrimonii incestis*. Auch mit anderen diplomatischen Geschäften, betreffend eine Handelsverbindung mit den Niederlanden u. a., sowie mit einer geheimen Sendung an die protestantischen Fürsten wurde Cranmer beauftragt, ein Beweis, wie hoch der König von seiner Umsicht und Gewandtheit dachte. Und obwol die Unterhandlungen fruchtlos blieben, wurde doch das Vertrauen seines Herrn nicht erschüttert, vielmehr dachte dieser daran, ihn auf einen Posten zu stellen, auf welchem er des Königs Pläne am kräftigsten würde durchführen können.

Das Erzbistum Canterbury war eben durch Warhams Tod 23. Aug. 1532 erledigt, und der König übertrug es Cranmer. Dieser weigerte sich lange, ein Amt anzunehmen, das zu jener Zeit als das schwierigste und gefährlichste erscheinen mußte. Theils seine natürliche Schüchternheit, theils die Unvereinbarkeit der damals schon von dem Alerus anerkannten königlichen Suprematie mit der päpstlichen Autorität erschwerte ihm die Entscheidung. Doch die Ratgeber des Königs fanden eine gute Auskunft in einem Proteste, den Cranmer bei seiner Weihe ablegen sollte. Letztere fand nach Einholung der päpstlichen Zustimmung am 30. März 1533 in der Westminsterabtei statt. Cranmer erklärte dabei feierlich, daß er sich durch den Eid, den er dem Papst leistete, in keinerlei Weise verpflichte, etwas, das dem göttlichen Befehle oder den Vorrechten der Krone und Landesgesetzen zuwider wäre, zu tun, noch auch sich hindern lasse, in irgend einer Sache, die die Reformation und Verwaltung der englischen Kirche, die Rechte des Königs oder das Wol des States betreffe, offen zu reden und frei zu handeln. Mit diesem Vorbehalt legte er die üblichen Eide ab und wurde zum Erzbischof geweiht.

Cranmer hatte sogleich das Schwierige seiner Stellung zu füllen. Der König vollzog ohne sein Vorwissen und Beisein am 12. April öffentlich seine Vermählung mit Anna Bolen, und Cranmer mußte entweder gleich anfangs mit dem König brechen, oder nachträglich die Scheidung desselben von Katharine aussprechen und die Heirat mit Anna bestätigen. Er tat das letztere und konnte es um so eher tun, da in seinen Augen die frühere Ehe an sich ungültig war. Am 23. Mai erklärte er die erste Ehe für aufgelöst, und acht Tage darauf bestätigte er die andere und krönte Anna am 1. Juni. Er antwortete, daß dieser Schritt zu einem Bruch mit Rom führen würde, und sandte deshalb an Donner, den damaligen Gesandten zu Marseille, eine Appellation von dem Papst an das nächste allgemeine Konzil. Der Papst antwortete mit einer Bannbulle (23. März 1534), der König seinerseits hob nach Einholung des Gutachtens der Konvokation durch ein Edikt vom 9. Juni die päpstliche Gewalt über England auf, und stellte durch die Suprematsakte vom 3. November 1534 die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom fest. Der Erzbischof vertauschte den Titel eines päpstlichen Legaten mit dem des Primas von ganz England. Er stand jetzt an der Spitze einer von Rom unabhängigen Kirche und hatte ein Werk vor sich, dessen Umfang und Tiefe er anfangs noch nicht überschauen konnte. Bisher hatte es sich nur um Lostrennung von Rom, um Rechtfertigung der Ehescheidung und Sicherstellung der Erbfolge gehandelt. Das konnte mit Hilfe des weltlichen Armes geschehen. Nun aber galt es, ein ganzes Volk an Haupt und Gliedern zu reformiren, die Wahrheit des Evangeliums einem auf sein theologisches Wissen eingebil deten, tyrannischen, grausamen König, der nunmehr das Oberhaupt der Kirche war, und einem für den Katholizismus eifernden Alerus gegenüber zur Geltung zu bringen. Wol war die Königin, die eine so unumschränkte Herrschaft über das Herz des Königs ausübte, als dieser über sein Volk, und Cromwel, der Generalvikar des König-Papstes, der Reformation günstig, aber ihnen gegenüber standen die mächtigen Häupter der katholischen Partei, der Herzog von Norfolk, die Bischöfe Gardiner, Stokesley, Bonner. Und die Männer, die die tüchtigsten Gehilfen für die Reformation gewesen wären, hatten längst aus ihrer Heimat fliehen müssen. Ein Mann, der unter solchen Umständen das Werk einer durchgreifenden Reformation vollführte, mußte von dem Geiste des Evangeliums aufs tiefste durchdrungen und erleuchtet sein, mußte mit unerschrockenem Mute die größte Umsicht, mit unbeugsamer Entschiedenheit ge-

minnende Liebe, kurz so verschiedenartige Eigenschaften in sich vereinigen, wie sie sich nie in einem Menschen zusammenfinden. Und Cranmer fehlten gerade die wesentlichsten jener Eigenschaften. Er stand noch mit einem Fuße im Katholizismus, bei aller Umsicht war er furchtsam und nachgiebig, bei aller Gelehrsamkeit schwankend und unsicher in den wichtigsten Lehren. Aber soviel ist gewiß, daß Cranmer sich nicht durch diplomatische Gewandtheit und Nachgiebigkeit, wie sie Cromwell zeigte, vor dem Henkersbeil rettete, sondern durch die edleren Züge seines Charakters, die ihm die unerschütterliche Achtung und Liebe des Königs erwarben und sicherten. Ein anderer Charakter hätte vielleicht größeres versucht, aber unter einer Regierung, wie die Heinrichs war, noch weniger oder gar nichts erreicht. Cranmer suchte Schritt für Schritt und Stück für Stück zu reformiren.

Vor allem lag ihm daran, die königliche Suprematie, die ihm selbst Glaubensartikel war, und die neue Successionsakte zur Anerkennung zu bringen, grobe Mißbräuche abzustellen und die Bibel dem Volke zu geben. Gegen Widerspenstige wurde streng verfahren, obwol Cranmer alles versuchte, um z. B. Fisher und More zu retten. Zur Durchführung seiner Reformen und zur Belehrung des Volkes darüber nahm er die seit 100 Jahren außer Übung gekommenen Visitationen wider auf. Er selbst ging darin in seiner Diözese voran, bei welcher Gelegenheit er nur die guten Kanones und die Ceremonieen als zweckmäßige Gebräuche um der Ordnung und Erinnerung an manches gute willen beibehalten wissen wollte. Bei Besetzung vakanter Stellen sah er auf Männer der evangelischen Richtung. Trotz des heftigen Widerstandes der katholischen Partei schien die Reformation in gutem Gange zu sein, als ein gefahrdrohendes Ereignis eintrat. Heinrich, seiner neuen Gemalin überdrüssig, ergriff gerne die Gerüchte über ihre Untreue, um ihrer los zu werden. Cranmer, der seit seinem Aufenthalte in ihres Vaters Hause innig mit ihr befreundet war und sie als Beschützerin der Reformation hochschätzte, war von ihrer Unschuld überzeugt, und obwol man ihn absichtlich von der Kommission, die sie zu verhören hatte, ausschloß, wagte er doch und allein, sie in einem Briefe an den König zu verteidigen. Aber die Wärme, mit der er für sie spricht, ist mit Furcht vor seinem gestrengen Herrn gemischt, ja er sagt geradezu, der König würde one guten Grund nicht so weit gegangen sein, bemitleidet den König wegen der bitteren Erfahrung und bittet ihn schließlich nur, dem Evangelium deshalb seine Günst nicht zu entziehen. Und schon 14 Tage darauf gehorcht er dem Befehl des Königs, auch diese Heirat one triftigen Grund für ungültig und die Kinder für Dastarde zu erklären. Allerdings äußerte die Königin, ob freiwillig oder gezwungen, bleibt dahingestellt, daß ihrer Verheirathung etwas im Wege gestanden, was aber, wurde nicht gesagt. Am 19. Mai 1536 fiel sie unter dem Weil, und den Tag darauf vermählte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Glücklicherweise war die neue Königin der Reformation günstig, und während der nächsten 17 Monate bis zu ihrem Tode wurde ein bedeutender Schritt vorwärts getan. Die erste reformirte Synode, unter dem Vorßiß des Cromwel als Generalvikar für die geistlichen Angelegenheiten, wurde am 16. Juni 1536 eröffnet, und beriet die von Cranmer und anderen Theologen vorbereiteten zehn Religionsartikel, welche die dogmatische Grundlage für die englische Kirche bildeten. Die Bibel und die drei Glaubensbekenntnisse werden darin als Richtschnur des Glaubens anerkannt, drei Sakramente, Taufe, Abendmal und Buße, angenommen und die Transsubstantiationslehre beibehalten, dagegen von der Rechtfertigung gelehrt, daß sie durch Reue und Glauben mit Liebe verbunden erlangt, aber nicht verdient, sondern durch Gottes Gnade und Christi Verdienst gewirkt werde. Fast alle katholischen Ceremonieen, Heiligenverehrung und Fürbitte für die Toten wurden beibehalten und nur vor der falschen Ansicht, als ob dadurch die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte, gewarnt. Nur die Buße wollte Cranmer nicht als Sakrament mitgezählt wissen, im übrigen mögen diese Artikel als Ausdruck seiner damaligen Ansicht genommen werden. Diese Artikel waren übrigens ein Kompromiß, das weder die Evangelischen noch die Katholischen befriedigte, daher sie Cranmer unter seiner Aufsicht revidiren ließ. Die Frucht dieser

Arbeit war „The Institution of a christian man“, auch „Bischofbuch“ genannt, worin einiger Fortschritt in evangelischer Richtung nicht zu verkennen ist. Vielleicht wäre Cranmer darin weiter gegangen, hätte er nicht mit Männern wie Gardiner und Stokesley zu kämpfen gehabt. Das Buch erschien im Dezember 1537. Der König revidirte es und schickte seine Bemerkungen an Cranmer, der dieselben mit großer Freimütigkeit und Schärfe kritisirte. Das königliche Dekret, welches jene Artikel einfürte, enthält noch einige andere wichtige Verfügungen, die Einstellung der Feiertage, den Unterricht der Kinder im Glauben, Vater-Unser und den zehn Geboten, sowie die Aufstellung einer englischen Bibel in jeder Kirche und zwar in Coverdales Uebersetzung (s. Engl. Bibeluebersetzung), deren ungehemmten Verkauf Cranmer zugleich von dem Könige auswirkte. Damit war die Quelle der Wahrheit dem Volke geöffnet. Die Bibel wurde mit Begierde gelesen und viel darüber gesprochen und gestritten. Aber Cranmer selbst war noch nicht so vom Geiste des Evangeliums erleuchtet, daß er die daraus geschöpften, über seine Ansicht hinausgehenden Lehren für berechtigt angesehen hätte. In seinen Augen war die Verdammung des Lambert, der die Transsubstantiation verwarf, sowie zweier Wibertäuser, nur eine gerechte Strafe der Kezerei.

Es war ein großer Gewinn, daß Cranmer die Einföhrung der Bibel noch vor dem Tode der Königin (24. Okt. 1537) durchgeföhrt hatte. Denn nunmehr trat eine für die Reformation ungünstige Wendung ein. Der König wurde seit dem Tode der Königin mürrischer und launenhafter und des Reformirens überdrüssig. Diese Zeit benützte die katholische Partei, um sich bei ihm einzuschmeicheln und die Evangelischen zu verdrängen. Vergeblich suchte Cranmer die Aufhebung des Eölibats durchzusetzen. Der König verbot die Priesterehe (Nov. 1538), und jener fand es geraten, seine Frau nach Deutschland zurückzuschicken. Die Beratungen, die er in diesem Jahre mit sächsischen Theologen in London hielt, mußten abgebrochen werden. Die Einsprache, die er wie Cromwell gegen die Verschleuderung der Kirchengüter tat, welche er zur Errichtung von Schulen und Hospitälern angewendet sehen wollte, reizte nur den König. Cranmer sah wol, daß die Gegner nicht ruhen würden, bis sie den Katholizismus wider ganz hergestellt hätten. Aber er war gefaßt, dem Sturme zu trotzen. Als die berüchtigten sechs Artikel dem Parlament im Juli 1539 zur Annahme vorgelegt wurden, kämpfte er drei Tage lang auf's entschiedenste dagegen. Nie stand der sonst so schwächterne und nachgiebige Mann so fest und groß da. Cromwell gab nach, zwei Bischöfe auf seiner Seite legten ihr Amt nieder, aber Cranmer ließ sich diesmal selbst durch des Königs Bitten nicht bewegen, die Art an den Baum zu legen, den er mit Mühe gepflanzt und bisher gegen die Stürme geschützt. Diese Haltung Cranmers machte auf den König einen solchen Eindruck, daß er gleich nach dem Schluß der Sitzung, in welcher die Artikel angenommen worden waren, eine Deputation der Großen an ihn sandte, um ihn zu beruhigen und des königlichen Wohlwollens zu versichern. Cranmer antwortete, er hoffe zu Gott, daß seine Ansicht zur Ehre Gottes und zum besten des Reiches noch durchbringen werde. Inzwischen wolle er sich mit dem Beschlusse des Parlaments zufrieden geben.

Um der übermächtigen katholischen Partei kräftiger entgegentreten zu können, leitete Cromwell die Verheiratung des Königs mit Anna von Cleve ein. Heinrich konnte sie nicht rückgängig machen, dachte aber sogleich an Scheidung, und Cranmer ließ sich bewegen, dieselbe one allen triftigen Grund zu vollziehen. Cromwell sollte auf dem Schaffot büßen und sein bisheriger Freund wagte zwar eine Verteidigung des Verklagten, gab aber wie früher bald nach und stimmte für seine Hinrichtung. Es ist schwer, Cranmer von dem Vorwurf unmännlicher Nachgiebigkeit gegen des Königs Willen und feiger Verteidigung seiner Freunde zu reinigen. Und doch kann es nicht die Sorge um Selbsterhaltung gewesen zu sein, die ihn so nachgiebig machte, da er in Fällen, wo es sich um Erhaltung der Reformation handelte, keine Gefar scheute. Wie bei der Artikelakte, so ließ er sich auch weder durch Bitten noch Drohungen zum Nachgeben bringen, als die katholische Partei, durch Cromwells Sturz künner geworden, den König zur Niedersetzung einer Kommission veranlaßte, welche eine Revision der Lehre im streng katholischen Sinne

vornahm. Man wettete schon darauf, daß dieser Widerstand Cranmer den Kopf kosten würde. Allein Cranmer wußte den König auf seine Seite zu bringen, und entwarf mit dessen Genehmigung eine andere Vorlage in 17 Fragen, die die Kommission beantwortete und er mit seinen Bemerkungen an den König sandte. Diese sind wichtig, sofern sie Cranmers damalige Ansichten zeigen. „Nur Taufe und Abendmal sind im engeren Sinne Sakramente. Die Fürsten haben die Fürsorge für ihr Volk in politischer wie geistlicher Hinsicht, und zur Ausübung derselben Beamte, z. B. Kanzler, Schatzmeister, Bischöfe, Pfarrer, die sie selbst erwählen und berufen. Die Einweihung der Geistlichen ist um der guten Ordnung und gebührenden Feierlichkeit willen zweckmäßig, aber es wird dadurch ebensowenig als bei Anstellung eines weltlichen Beamten eine besondere Gnadengabe mitgeteilt. Solange es noch keine christlichen Fürsten gab, wählten freilich die Apostel oder die Gemeinden. Aber nach der Schrift kann ein Fürst so gut wie ein Bischof jemand zum Priester machen, und nach derselben ist Konsekration nicht notwendig, sondern Bal und Anstellung genügt. Weichtzwang und letzte Dlung sind schriftwidrig.“ Bziemlich abweichend davon waren die Gutachten der anderen Bischöfe, und die weiteren Verhandlungen über jene Punkte scheinen abgebrochen worden zu sein. Doch war soviel gewonnen, daß die Anschläge der Katholiken vereitelt wurden. Und dies war um so wichtiger, da ihr Einfluß auf den König seit seiner Vermählung mit Katharina Howard (August 1540) wider stieg. Doch schon nach wenigen Monaten wurde diese Verbindung aufgelöst. Cranmer hatte die unwillkommene Aufgabe, den König von ihrem früheren unsittlichen Lebenswandel zu unterrichten, konnte aber diesmal mit voller Überzeugung die Ehe als ungültig auflösen. Ihr Sturz war ein Schlag für die katholische Partei und Cranmer benützte diese Zeit, um die Aufstellung der Bibel in allen Kirchen mittelst königlichen Befehles durchzuführen. Zugleich sorgte er für Verbesserung der Schulen; wobei er sich besonders der Armen eifrig annahm. Dadurch reizte er aber seine Gegner, und diese bewogen den König, die Erlaubnis zum Lesen der Bibel so zu beschränken, daß es fast einem Verbote gleichkam. Aber hiebei blieben sie nicht stehen. Als die Protestantin Katharine Parr, der sechsten Gemalin des Königs (7. Juli 1543), eine neue Beschützerin gefunden, waren sie eifrig darauf bedacht, diese und vor allem Cranmer zu stürzen. Zuerst wurde seine Kathedralgeistlichkeit aufgestachelt, um verschiedene Klagen gegen ihn einzubringen, aber die Folge war nur, daß Gardiner in Ungnade fiel und die Urheber des Komplots eingekerkert wurden. Ebenso erfolglos war die Anklage des Gostwick im Parlament, der, durch des Königs Drohung eingeschüchtert, den Erzbischof um Verzeihung bitten mußte. Auch der dritte Versuch, Cranmer zu stürzen, der von Mitgliedern des königlichen Rates ausging, scheiterte. Diese verlangten Cranmers Verhaftung wegen Einführung der Kezerei. Der König gab seine Zustimmung, ließ aber Cranmer sogleich noch um Mitternacht zu sich kommen und teilte ihm alles mit. Des andern Tages vor den Geheimen Rat geladen, appellirte er an den König, der die Ratsmitglieder mit lauten Worten empfängt und, die Hand auf der Brust, sagt: „So war ich an Gott glaube, halte ich diesen Mann, meinen Herrn von Canterbury, für meinen allertreuesten Untertanen“. Und seine Kläger bateten bestürzt und beschämt um Vergebung. So hoch aber Cranmer in der Gunst des Königs stand, so war doch die Gegenpartei zu mächtig, als daß Cranmer seine Ansicht immer zur Geltung hätte bringen können. Er beklagte es, daß in die 1543 erschienene und von dem König revidirte „Necessary doctrine for any christian man“, das „Königsbuch“ genannt, manches aufgenommen worden sei, was er nicht billige. Die Niederlegung einer Kommission zur Revision des kanonischen Rechts hatte er zwar ausgemittelt, aber er sah sie nie in's Leben treten. Und während er auf der einen Seite in Abschaffung einzelner Mißbräuche fortfuhr, wurde auf der andern das Bibelverbot (1546) verschärft. Die Zweifel auf Cranmers Antrieb wurde ein Vertrag mit dem König von Frankreich zur Abschaffung der Messe eingeleitet, als Heinrich am 28. Jan. 1547 starb.

Blickt man auf den Erfolg von Cranmers bisherigen Leistungen, so ist dieser allerdings ein geringer. Viele gute Maßregeln waren im Keim erstickt oder

nur halb ausgeführt worden. Und das war kein Wunder. Cranmer hatte zwischen der Schylla und Charybdis des königlichen Eigensinns und des Reformationshaffes der Katholischen hindurchzusteuern gehabt, und es schien ein großer Gewinn, das Schifflein der Reformation wenigstens gerettet zu haben. Er selbst hatte ein festes Ziel noch nicht vor Augen. Ein anderer Grund des geringen Erfolges ist in der ganzen Art dieser Reformation zu suchen. Sie begann mit der äußerlichen Los-trennung von Rom und wurde von oben herunter gemacht, während die deutsche Reformation mit der inneren Befreiung von römischer Irrlehre anfang und von unten herauf wuchs. Die bisherigen Verhältnisse änderten sich aber mit Edwards' Thronbesteigung. Die Leitung seiner Erziehung war Cranmer übertragen worden. Der Lord-Protector und Secyl waren Freunde der Reformation, und wenn auch die katholische Partei noch gleich stark war, so hatten doch die Evangelischen nicht mehr zwischen zwei Feuern durchzugehen, sondern konnten den Gegnern mit vereinter Macht gegenüberreten und hatten den Rücken frei. Im Umgang mit ent-schieden evangelisch-gesinnten Männern, mit den flüchtigen Protestanten, denen die Rückkehr nun freistand, und den Ausländern, die Cranmer an sich zog, läuterte und sichtete dieser seine Ansichten und gewann Mut, die Reformation allseitig durch-zuführen. Dabei zeigte er eine große Gabe, die besten Kräfte für sein Werk zu verwenden und weise zu leiten. In dem glücklichen Zeitraum der Regierung Ed-wards war Cranmer die Seele der Reformation.

Es war ganz gemäß dem Begriff, den Cranmer von der hohen Würde des Königtums hatte, daß er sich sein Amt auf's neue vom König übertragen ließ. Ihm war ja, wie er dies bei Edwards' Krönung (20. Februar 1547) aussprach, der König Gottes Statthalter und Christi Stellvertreter innerhalb seines Reiches. Das Ideal eines Königs aber sah er in Josias. Die Kirche gleich diesem zu re-formiren, hielt er Edward als seine Aufgabe vor, fügte aber zugleich bei, daß er, auch wenn der König seine Pflicht nicht erfüllte, das Recht nicht habe, ihn des Thrones für verlustig zu erklären. Bei dieser einseitigen Hervorhebung des Königtums über sah Cranmer offenbar nicht bloß die Bedeutung des davon unabhängigen Priestertums, sondern auch der Stellung der Propheten in der alten Theokratie. Ihm aber schien die Stärkung der königlichen Macht das beste Mittel, um die Macht des in der Geistlichkeit und im Volk noch überwiegenden Katholizismus zu brechen.

Cranmer ordnete zunächst Visitationen durch's ganze Land an, deren Ver-fahren durch 37 Visitationsartikel geregelt war, und es wurden zu diesem Zweck Kommissionen für die einzelnen Diözesen niedergesetzt. Seine Absicht dabei war, nicht bloß die Suprematie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und Miß-bräuche abzustellen, sondern auch das Volk gründlich zu belehren. Er verfaßte deshalb mit anderen Bischöfen, wie Ridley und Latimer, das erste „Book of Ho-milies“ (Juli 1547), in welchem die evangelischen Lehren viel entschiedener her-vortraten, als bisher, und ließ die Paraphrasen des Erasmus ins Englische über-setzen, welche beide zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt wurden. Im Parla-ment, das im November zusammentrat, setzte er zunächst die Zurücknahme der sechs Artikel durch, und beantragte eine Revision der Liturgie. Die Feier des Abendmals unter beiderlei Gestalt wurde sogleich angeordnet. Cranmer hatte näm-lich seine Ansicht darüber, durch Ridley eines besseren belehrt, geändert. Darauf ließ er den Nürnberger Katechismus fast unverändert ins Englische übersetzen (1548). Der Entwurf einer neuen Liturgie wurde im November 1548 vollendet, im Januar 1549 von dem Parlament angenommen. Das konnte freilich nicht ohne heftige Kämpfe mit den Papisten geschehen und man fand es für nötig, den Haupt-fürer derselben, Gardiner, ins Gefängnis zu werfen, dem später auch Donner folgte. Ein Bollwerk des Katholizismus waren besonders noch die Universitäten, und diese zu reformiren, war Cranmers angelegentliche Sorge. Zur Erreichung dieses Zweckes, sowie zur Förderung der Reformation überhaupt leisteten ihm die ausländischen Gelehrten, die in seinem Palast die gastfreundlichste Aufnahme fan-den, wesentliche Dienste. Cranmer war allezeit von äußeren Einflüssen abhängig, aber auch der Belehrung zugänglich gewesen, und es zeigt einen glücklichen Fakt, daß er sich mit Männern von entschieden evangelischer Gesinnung und anerkannt-

ter Gelehrsamkeit umgab. Peter Alexander v. Artois, Peter Martyr aus Florenz, Bernardin Ochino, Tremellius, Buzer, Fagius, Matth. Megelin, Justus Jonas, Joh. Laske, der Stifter der ersten deutschen Gemeinde in London, und der Schotte Alex. Alesius, bildeten den Kreis von ausländischen Gelehrten, die Cranmer um sich hatte. Peter Martyr erhielt eine Professur in Oxford, wo er nicht bloß Vorlesungen über das N. T. hielt, sondern auch mit den Papisten siegreich über das Abendmal disputirte. Dasselbe tat Buzer in Cambridge. Außer diesen erhielten Tremellius und der von Melanchthon empfohlene Dryander Anstellungen in Oxford, Fagius in Cambridge.

Außer der Reform der Universitäten lag Cranmer auch die Gründung guter Schulen am Herzen. Reiche Mittel dazu waren durch die Aufhebung der zahllosen Klöster und Stiftungen geboten, aber der habgüchtige Adel riß fast alles an sich und Cranmer konnte nur 13 Schulen gründen.

In dieser Zeit beschäftigte sich Cranmer noch mit einem anderen höchst wichtigen Plan. Die früheren 10 Artikel konnten als Glaubensbekenntnis nicht mehr genügen. Bei der Aufstellung eines neuen aber hegte Cranmer den großen Gedanken, durch ein gemeinsames Bekenntnis alle Protestanten zu vereinigen. Er wandte sich deshalb an Melanchthon, Calvin und Bullinger und schlug London als den geeignetsten Ort für Verhandlungen vor. Obwol aber Melanchthon und Calvin eine solche Vereinigung höchst wünschenswert fanden, so stellten sich ihr doch unüberwindliche Hindernisse entgegen, und Cranmer mußte sich damit begnügen, ein Bekenntnis mit den Theologen seines Landes abzufassen. Er tat dies auf Grund der unter seinen Papieren aufgefundenen 13 Artikel, die eine Frucht der mit den deutschen Theologen 1538 gepflogenen Unterhandlungen waren (s. Angl. Kirche Bd. I, 410), und legte im Mai 1552 dem Geh. Räte ein Bekenntnis in 42 Artikeln vor, das später vom König, aber nicht vom Parlament, approbirt und im Mai 1553 publizirt wurde. Im gleichen Jahre wurde die Liturgie von Cranmer mit Hilfe von Ridley, Cox, Peter Martyr, Buzer u. a. revidirt und die letzte Dlung, Drenbeichte und das Gebet für die Verstorbenen daraus weggelassen. Gleichzeitig unternahm Cranmer, von vielen Theologen und Juristen unterstützt, die Abfassung eines neuen Kirchengesetzbuches, „*Reformatio legum Ecclesiasticarum*“.

So war es Cranmer gelungen, den äußeren Bau der Reformation zu vollenden. Viel langsamer aber drang der Geist des Evangeliums durch. Auch unter Edward wurde noch zu harten Maßregeln gegriffen, wie unter der letzten Regierung. Die Schwärmerei einer Jane Bocher glaubte man nur durch Feuer und Schwert auszurotten zu können. Als das Urteil über sie gesprochen war, versuchten Cranmer und Ridley, die sie häufig besuchten, sie zum Widerruf zu bringen, und erst nach einem Jahre wurde der Befehl zu ihrer Hinrichtung gegeben. Es ist jetzt erwiesen, daß Cranmer weder bei der Verurteilung zugegen war, noch des Königs Unterschrift dazu einholte.

Die katholische Partei hatte unermüdlich ihre Angriffe auf die Reformation fortgesetzt und namentlich Gardiner, obwol im Gefängnis, Cranmers Lehre vom Abendmal in einer Schrift angefochten, die Cranmer mit einer Gegenschrift erwiderte, in der er seine nunmehr calvinistische Ansicht auseinandersetzte. Es war jener Partei gelungen, Somerset zu stürzen und damit Cranmer einer wesentlichen Stütze zu berauben. Northumberland, der ihm folgte, suchte Edward dem Einfluß des Erzbischofs zu entziehen, und ihn zu einer Successionsakte zu gunsten seiner Schwiegertochter, Lady Jane Grey, zu überreden, was ihm auch gelang. Cranmer, der zuerst die Rechte Marias verteidigte, gab auf Edwards Bitten nach. Der junge König starb bald darauf (6. Juli 1553) und mit ihm sank die Hoffnung der Reformatoren, da nach einem vergeblichen Versuch, die Lady Jane Grey zur Königin zu machen, Maria den Thron bestieg.

Damit beginnt die letzte und kürzeste Periode in Cranmers Leben. Sein Wirken war zu Ende. Er sah einem nahen Märtyrertum entgegen, aber er war bereit, bei seiner Jane zu bleiben, und wies den Rat seiner Freunde, zu fliehen, mit Entschiedenheit zurück. Maria konnte es ihm nicht vergessen, daß er die Scheidung des Königs von ihrer Mutter betrieben und zur Erhebung der Lady Jane Grey

auf den Thron seine Zustimmung gegeben. Zudem haßte sie ihn als den Hauptbeförderer der Reformation. Er wurde deshalb vor den königlichen Rat und am 14. September vor die Sternkammer geladen und in den Tower geführt. Sein Mut beim Anfang der Verfolgungen verdient alle Anerkennung. Während viele mit der neuen Regierung die Farbe wechselten, erklärte er sich bereit, die bisherige Reformation als mit der Schrift im Einklange stehend, zu verteidigen. Dazu wurde ihm aber keine Gelegenheit gegeben. Im November wurde er des Hochverrates für schuldig erklärt. Als Märtyrer für das Evangelium zu sterben, war er bereit, aber mit dem Namen eines Hochverrätters gebrandmarkt zu sein, konnte er nicht ertragen. Er schrieb deshalb an die Königin, und wurde in der Folge von der Klage auf Hochverrat freigesprochen, dagegen der Ketzerei angeklagt. Der Tower war so überfüllt, daß er mit Ridley und Latimer in eine Kammer geworfen wurde. Es war für ihn ein großer Trost, mit diesen Männern durch Gebet und Lesen der Schrift sich stärken zu können. Bald wurde er vor die Konvokation gestellt und verhört. Er berief sich auf Gottes Wort, seine Gegner wiesen auf das Schwert als ihre Waffe. Das Verhör wurde in einer Weise geführt, daß selbst viele seiner Gegner darüber empört waren und die weiteren Verhandlungen nach Oxford verlegt werden mußten. Dahin wurde er im März 1554 mit seinen Leidensgenossen gebracht, und das Verhör am 14. April wider aufgenommen. Die Sitzung wurde in der Marienkirche feierlich eröffnet. Cranmer stand in würdiger Haltung, den Stab in der Hand, vor seinen Richtern. Die Forderung, drei ganz katholische Artikel über das Abendmal zu unterschreiben, wies er ab und bat, sie schriftlich beantworten zu dürfen. Am folgenden Tag, Sonntag, sandte er seine Antwort ein und erschien am Montag, um sie zu verteidigen. Trotz der ungezügelter Unterbrechungen und des Hangelächters seiner Gegner blieb er ruhig und fest, und führte seine sechsstündige Verteidigung, bald in lateinischer, bald in englischer Sprache mit einer Gelehrsamkeit, die seinen Gegnern Bewunderung abnötigte. Am Donnerstag wurde er wider vorgeladen, und selbst der Vorsitzende konnte nicht umhin, ihn wegen seiner wunderbaren Sanftmut und Bescheidenheit zu loben. Am Freitag wurde ihm, Ridley und Latimer abermals die Unterschrift jener Artikel abverlangt. Sie verweigerten sie einstimmig und wurden als Keger verdammt. Als das Urteil gefällt war, rief Cranmer: „von diesem eurem Gericht und Urteil appellire ich an das gerechte Urteil des Allmächtigen, in der festen Hoffnung, mit Dem im Himmel gegenwärtig zu sein, ob dessen Gegenwart im Sakrament ich von euch verdammt werde“. Er beklagte sich über das ungerechte Verfahren in einem Briefe an die Königin, der aber schwerlich überbracht wurde. Die Verurteilten kamen nun in eine strengere Haft, in der sie 18 Monate lang blieben, während welcher Zeit Cranmer sich mit Abfassung einer zweiten Schrift gegen Gardiner beschäftigte. Wahrscheinlich fürchtete man sich, Männer, die in den Augen des Volkes so hoch standen, one die Zustimmung des Papstes hinzurichten. Eine neue Untersuchung wurde deshalb von päpstlichen und königlichen Kommissären im September 1555 angefangen und zuerst Latimer und Ridley, zuletzt Cranmer verhört. Dieser protestirte sowol gegen die Kommission, da er durch seinen Eid gebunden sei, die Autorität des Papstes zu verwerfen, als gegen die Zeugen, die den Suprematseid gebrochen.

Gleichwol wurden die letzteren vernommen, das Verhör geschlossen und darüber nach Rom berichtet. Abermals wandte sich Cranmer in einem Briefe an die Königin, worin er erklärte, daß er des Papstes Autorität verwerfe, weil sie den Landesgesetzen zuwider sei, und weil der Papst sich selbst zum Gott mache und das Abendmal unter beiderlei Gestalten verbiete. Er protestirte nicht aus persönlichem Interesse oder Furcht, sondern gewissenshalber, um der Unabhängigkeit des Landes und um der Ehre Gottes willen. Aber alles war umsonst. Der Papst exkommunizirte ihn und beauftragte Bonner und Bischof Thirlbey, einen früheren Freund des Cranmer, mit Vollziehung seines Befehles (14. Februar 1556). Als sie Cranmer die erzbischöflichen Insignien und Gewänder abnahmen, konnte sich Thirlbey der Tränen nicht enthalten, während Bonner seine Schadenfreude offen zeigte. Cranmer blieb gefaßt und händigte nur am Ende Thirlbey eine Appella-

tion an das nächste allgemeine Konzil ein — ein letzter, obwol hoffnungsloser Versuch, das Recht im Ausland zu finden, das ihm in der Heimat verweigert wurde.

Cranmers Feinde begnügten sich aber nicht, ihn, den Hauptbeförderer der Reformation, gekürzt zu haben. Sie wollten einen glänzenden Triumph feiern und ihn durch Erzwingung eines Widerrufes aufs tiefste demütigen. Nach seiner Exkommunikation änderten sie ihr Benehmen, erwiesen ihm alle Aufmerksamkeit und bestürmten ihn mit Bitten und Versprechungen, bis er endlich einen Widerruf unterzeichnete, der alsbald gedruckt und verbreitet wurde. Kaum war dies erreicht, so wurde der Befehl zu seiner Hinrichtung gegeben, vor ihm aber geheim gehalten. Am 21. März wurde er in die Marienkirche geführt. Auf einem erhöhten Platze, Allen sichtbar, kniete der Greis mit kaltem Haupt und langem weißen Bart in tiefster Bitterkeit und bitterlich weinend — ein Anblick, der die Anwesenden aufs tiefste ergriff. Nach der Predigt, in welcher gezeigt wurde, warum ein solcher Reher trotz seines Widerrufes zum abschreckenden Beispiel für andere sterben müsse, sollte Cranmer seinen Widerruf öffentlich wiederholen. „Das will ich von Herzen gern“, erwiderte er, erhob sich und hielt eine Anrede an das Volk, sprach ein ergreifendes Gebet um Vergebung seiner Sünden, und dann — zum Staunen Aller — widerrief er alles, was er aus Todesfurcht gegen die Wahrheit gesagt und getan. Seine Hand, sagte er, die unterschrieben, solle zuerst brennen, den Papst erklärte er für den Antichrist und alle seine Lehre für Lüge, und bekannte sich zu seiner Ansicht über das Abendmal, wie er sie in seinem Buch gegen Winchester ausgesprochen. Hier wurde er unterbrochen und auf den Scheiterhaufen geführt. Zwei Mönche suchten ihn vergeblich zum Widerruf des Gesagten zu bringen. Er blieb standhaft. Ruhig ließ er sich an den Pfahl binden, und als die Flammen ausloderten, hielt er zuerst seine Hand hinein und wiederholte die Worte: „diese Hand hat übel getan, diese böse rechte Hand“. Kein Klage laut wurde gehört. Er stand unbeweglich und die Augen gen Himmel gerichtet rief er: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“. Die Flammen verzehrten ihn schnell, sein Herz aber wurde unverfehrt gefunden.

Cranmers Charakter war eine seltsame Mischung von hohen Vorzügen und großen Schwächen. Er war milde, friedliebend, ein Mann der Vermittlung. Von Natur schwüchtern, unentschlossen und nachgiebig, war er doch in manchen Fällen voll Mutes, standhaft und unbeugsam. Seine Feinde mußte er durch Sanftmut und Liebe zu gewinnen, und es war sprichwörtlich geworden, daß man Cranmer beleidigen müsse, um eine Gunst von ihm zu erhalten. Seine Freunde wagte er nur schwüchtern zu verteidigen. Durch Großmut, Freigebigkeit und Gastfreundschaft gewann er viele Herzen, durch sein Schwanken und Zaudern stieß er andere zurück. Er war gewissenhaft, und doch ließ er sein Gewissen so leicht beruhigen. Sein Charakter war zu biegsam, zu sehr durch äußere Eindrücke bestimmt. Ihm fehlte der feste, klare Mittelpunkt, den Luther in dem rechtfertigenden Glauben als Prinzip für Leben und Lehren gefunden hatte. Luther hatte sich selbst reformiert, ehe er die Kirche zu reformieren begann. Cranmer hatte nur eine dunkle Erkenntnis der Wahrheit, als er berufen ward, die Kirche auf Grund des Evangeliums neuzugestalten. Luther hatte an seinem Glauben genug, Cranmer bedurfte einer Stütze, und diese glaubte er in der königlichen Suprematie zu finden. Luther vertraute auf seinen Gott, Cranmer auf seinen König. Jener wich nur dem göttlichen Worte, dieser fast immer dem königlichen Willen. Und doch war seine Schmiegsamkeit und Bescheidenheit das einzige Mittel, um Einfluss auf einen Charakter, wie Heinrich war, zu gewinnen. Oft mochte er es für seine Pflicht halten, auch gegen seine Überzeugung nachzugeben, um das Ganze zu retten. Dies geht entschieden daraus hervor, daß er unbeugsam blieb, wo es sich um Leben oder Tod des Reformationswertes handelte. Obwol er viele Niederlagen erlitt, gab er seinen Posten doch nicht auf und wartete nur auf günstigere Zeiten, um einen Schritt vorwärts zu tun. Wie im Handeln, so war Cranmer auch in wissenschaftlicher Hinsicht von anderen Männern abhängig. Seine Schriften, die sich alle nur auf die Tagesfragen der Reformation beziehen, zeigen große Belesenheit und

Gewandtheit in Verarbeitung des Materials, aber keine selbständige Forschung oder neue Fassung einer Lehre. Aber in Zusammenfassung des von anderen gefundenen, in Verwendung verschiedener Talente für seine Zwecke, in der Leitung und Durchführung des großen Werkes der Reformation war er Meister. Cranmer hat sich nur allmählich zu dem entwickelt, was er unter Edward war. Noch mehr als mit äußeren Gegnern, hatte er dabei mit seiner natürlichen Schwachheit zu kämpfen. Oft unterlag er diesem Feinde, aber der tiefste Fall, den er am Ende seines Lebens tat, war nur der Übergang zu einem entschiedenen Sieg, der ihm eine Stelle neben den großen Männern der Reformation sichert.

Quellen: Foxes Martyrologium 1576; Strypes Memorials of Archbishop Cranmer 1693; Jenkyns Remains of Cranmer 1833; Todds Life of Cranmer 1831.

Cunningham, William, Dr. und Professor der Theologie und Principal of the New College, Edinburg, war nächst Chalmers und Candlish einer der Hauptbegründer der schottischen Freikirche, auf deren Geschichte zu verweisen ist. Am 2. Oktober 1805 in Hamilton, Lanarkshire, geboren, kam er schon im fünfzehnten Lebensjare nach Edinburg, wo er seine klassische und theologische Bildung erhielt und mit kurzer Unterbrechung bis an sein Lebensende blieb.

Während die Vorlesungen der moderatistischen Theologen ihn wenig anregten, wurde er durch die Predigten des Edinburger Geistlichen, Dr. Gordon, mächtig angefaßt und der evangelischen Partei zugeführt, welcher er fortan mit ganzer Seele angehörte. Mit Gleichgesinnten widmete er sich nicht nur eifrig dem Studium der Theologie, sondern wandte sich auch mit großem Interesse kirchenpolitischen Fragen zu. Er gründete mit jenen eine Church Law Society, deren Mitglieder Aufsätze über einschlägige Gegenstände zu liefern hatten, die dann besprochen wurden. Schon damals hatte er sich die Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Stat gebildet, die er nachher mit so großem Eifer und Erfolg verfocht. Gegen das Ende seiner Studienzeit kam Dr. Chalmers als Professor nach Edinburg, mit dem er in enge Beziehung trat. Bald nachher (1829) kam er als Hilfsprediger nach Greenock, wo er großen Beifall fand, sodass er nach wenigen Monaten einen Ruf als Prediger nach Glasgow erhielt, den er aber ausschlug. Nach wenigen Jaren aber (1834) wurde er als Prediger an die Trinity Colloge Church in Edinburg berufen, in demselben Jare, wo der Ten Years Conflict ausbrach, in welchem er eine hervorragende Stellung einnahm. Bald nachher wurde er mit andern nach London abgeordnet, um vor einer Parlamentskommission die Forderungen der evangelischen Partei in betreff der Patronatsfrage darzulegen. In seinem Pfarramte war er sehr tätig. Er teilte seine Pfarrei behufs regelmäßiger Hausbesuche in Distrikte, gründete oder erweiterte Wochen- und Sonntagsschulen. Aber das Gebiet, auf dem er seine größte Tüchtigkeit entfaltete, war die Kirchenpolitik. 1835 publizirte er einen Vortrag über The Nature and Lawfulness of Union between Church and State, in welchem er die Grundsätze niederlegte, die bei der Lostrennung der Kirche vom Stat zur Ausführung kamen. Er verwarf darin alle und jede Verbindung, die die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde beeinträchtigen könnte. Das Ideal einer Kirche war ihm die schottische, wie sie zur Zeit ihrer Blüte vor dem Eindringen des lämenden Moderatismus gewesen. Um diese widerherzustellen, drang er auf der Synode von Lothian auf Wiedereinführung der strengen presbyterialen Kirchenvisitation. 1837 wurde er in die General Assembly gewält, wo er durch eine gewaltige Rede über das Patronatsrecht, das er der Gemeinde vindizirte, Aufsehen machte. Es war damals der bekannte Aucterarder Fall noch vor Gericht. Nachdem in diesem und ähnlichen Fällen die gerichtliche Entscheidung gegen das Vetorecht der Gemeinden ausgefallen war und Lord Aberdeens vermittelnde Akte (1840) keine Befriedigung gegeben, beantragte Cunningham auf der General Assembly 1841: das Patronat schlechtweg für ein gravamen und als im Widerspruch mit den kirchlichen Interessen stehend zu erklären — ein Antrag, der jetzt noch verworfen, aber auf der nächsten Assembly 1842 mit 216 gegen 147 Stimmen angenommen wurde.

Damit war die Lostrennung der evangelischen Partei entschieden, die förm-

liche Trennung erfolgte im folgenden Jahre (Mai 1843). Bei der Konstituierung der neuen Kirchengemeinschaft, wo alles im Kirchen- und Schulwesen neu zu gründen war, wurde alsbald auch an die Einrichtung eines theologischen Seminars gedacht. Das New College, mit Chalmers als Vorstand, erhielt vier Lehrstühle, deren einer, der für Kirchengeschichte, Cunningham übertragen wurde; und keiner war wol tüchtiger dafür als er, daher er auch nach Chalmers Tode 1847 zum Vorstand des College gewählt wurde, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode am 14. Dez. 1861 verblieb. Dabei beteiligte er sich bei allen wichtigen Fragen mit Wort oder Schrift, ratend oder tätig eingreifend. Im J. 1859 wurde er zum Moderator der General Assembly gewählt. Auch andere Beweise der Hochschätzung und Dankbarkeit für seine vielseitigen Verdienste wurden ihm zu teil. Nach seinem Tode wurde ihm ein Ehrendenkmal gesetzt durch die Gründung des „Cunningham Lectureship“.

Cunningham war eine imponirende Erscheinung. Sein hoher, kräftiger Wuchs, die markirten ernsten Gesichtszüge, die kräftige Bildung des mit dichtgerolltem Haar bedeckten Kopfes gaben ihm ein achtungsgebietendes, alle Vertraulichkeit zurückweisendes Aussehen. Dem entsprach sein fester unbeugbarer Charakter. Was er als das rechte erkannt, focht er unerschrocken, schonungslos gegen Freund und Feind, scharf und derb durch. Karg in geselliger Unterhaltung, wurde er beredt, feurig und hinreißend, wo es einen ernsten, ihm am Herzen liegenden Gegenstand betraf. Er war fast das Gegenstück von dem persönlich so anziehenden Chalmers, der mit einem scharfen Verstand eine reiche Phantasie (die Cunningham ganz abging), mit religiöser Strenge warme Liebe, mit Hingabe an seine Lebensaufgabe eine Vielseitigkeit der Interessen und des Wissens vereinigte, der bei aller Entschiedenheit doch auch etwas entgegenkommendes, vermittelndes hatte. Aber neben einem solchen Charakter hatte in jener Zeit des Kampfes ein durchschlagender, unerbittlicher Mann, wie Cunningham, seine berechnigte, ja notwendige Stelle als Vorkämpfer und Führer, der mit seiner scharfen Logik und klaren Konsequenz die Lehren seiner Kirche, der evangelischen Partei, zu verteidigen wußte, wie keiner, dem die Polemik sein Element war, wie sich dies in seinen Reden wie in seinen Schriften zeigte. Von den letzteren sind hauptsächlich 2 zu nennen: *Historical Theology, a Review of the Principal Doctrinal Discussions in the Christian Church since the Apostolic Age*, nach seinen Vorlesungen herausgegeben 1863, und *The Reformers and the Theology of Reformation* 1862.

Bei der Behandlung der Kirchengeschichte geht er von der Überzeugung aus, daß ihr vornehmster Nutzen der sei, zu erkennen, wie durch die Reibungen und Streitigkeiten über die Hauptlehren die Wahrheit vom Irrtum geschieden, die Lehren schärfer bestimmt und besser begründet werden. Zugleich sei die Dogmengeschichte die beste Schule und Rüstkammer für Polemik. Mit großer Gewandtheit weiß er die Hauptpunkte zu erfassen, das Unwesentliche auszuscheiden, das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und die klargestellten Streitpunkte zu kritisiren. Nach Inhalt und Form schließt sich Cunningham ganz an Calvins Lehre an, und beurteilt von diesem Standpunkt alles. Doch ist er gegen abweichende Ansichten, wie seine *Essays* über die Reformatoren zeigen, viel gerechter als andere, sofern sie nur wolbegründet sind, während er mit verdienter Schärfe feichte, anmaßende Angriffe auf Schrift- oder Kirchenlehre lam legt. Er zeigt in diesen Schriften weitgehende Bekanntschaft mit der Kirchengeschichte. Neue Forschungen anzustellen, war nicht seine Aufgabe, aber das Material hat er für seine Zwecke gründlicher und zweckmäßiger verarbeitet, als seine Vorgänger. Auf die Jugend hat er ungemein anregend eingewirkt und sich einen großen Kreis dankbarer, ihn verehrender Schüler geschaffen. Seine Predigten, von denen 1872 ein Band erschien, sind mehr wolgerundete Vorlesungen als Kanzelreden. — Über sein Leben vgl. Rainy and Mackenzie, *Life of Dr. Cunningham*.

V e r z e i c h n i s

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

| | Seite | | Seite | | Seite |
|---------------------------|-------|----------------------------|-------|-----------------------------|-------|
| Bunfen, Christian Karl | 1 | Calvarienberg, f. Sol- | 77 | Casualleben, f. Kasualleben | 161 |
| Jofias | 8 | gatha | — | Casuisit, f. Kasuisit | — |
| Bunyan, John | 9 | Calvariffen oder Priester | — | Casula, Meßgewand, f. | — |
| Burg, f. Latitudinärer | 13 | des Calvariengeres | — | Kleider, geistliche | — |
| Burgunder | — | Calvin | 106 | Casus reservati | — |
| Buridan, Johannes | 16 | Calvinismus, f. Calvin | — | Catabus, der heilige | 162 |
| Burmman, Franz | 14 | Camaldulenser | 108 | Catenen, f. ereget Samm- | — |
| Burnet, Gilbert | 17 | Camera Romana, siehe | 110 | lungen | 164 |
| Bursfelder Kongregation, | — | Kurie | — | Cavalier, f. Camisarden | — |
| f. Bursch | 20 | Camerarius, Joachim | 111 | Cade, Wilhelm | — |
| Bursch, Johannes | — | Camero, Johann | 114 | Cajalla, Augustin | — |
| Busenbaum, Hermann | 23 | Cameronianer | — | Celsarius, Martin | 166 |
| Busenbücher, Bursordnun- | 30 | Camisarden | 115 | Celliten, f. Begeharden | 167 |
| gen, Beichtbücher | — | Campanus, Johannes | — | Celsius, f. Origenes | — |
| Buße | 32 | Campegius, Vor. Cam- | 126 | Censur der Bücher, siehe | — |
| Bußgrade, f. Pann, kirch- | 35 | peggi | 130 | Büchercensur | — |
| licher | 46 | Canaan | 131 | Census, f. Schätzung | — |
| Bußtampf, f. Buße | 48 | Candibus, Pantaleon, u. | 134 | Centralamerika, Kirch- | — |
| Bußpalmen | 50 | die Einführung der re- | 135 | liche Statistik | — |
| Bußtag | 51 | formirt. Confession im | — | Centurien, Magdeburger, | — |
| Buttlar, Eva von, und | — | Herzogtum Zweibrücken | — | f. Flacius | 168 |
| die buttlarische Rotte | 32 | Canisius, Peter | 130 | Cerbo, f. Onofis | — |
| Buxer, Martin | 35 | Canstein, K. Hildebrand | 131 | Cerinth, f. Onofis | — |
| Burtorf, Johannes | 46 | Freiherr v. | — | Chalcedon, f. Eutychia- | — |
| Burtorf, Johannes, Sohn | 48 | Canterbury, f. anglika- | 134 | nismus | — |
| Burtorf, Johann Jakob | 50 | nische Kirche | — | Chaldaea, Chaldäer, f. Ba- | — |
| Burtorf, Johann | 51 | Canus, Melchior | — | bylonien | — |
| | | Canut der Große, f. Dä- | 135 | Chaldäische Christen, f. | — |
| | | mark | — | Nestorianer | — |
| | | Capistranus | — | Chalmers, Thomas | — |
| | | Capitel, f. Kapitel | — | Cham, f. Noah u. Söhne | 174 |
| | | Capito, Wolfgang | — | Chamier, Daniel | — |
| | | Capitularen, f. Kapitu- | 137 | Chamos, f. Remofch | 176 |
| | | larien | — | Champeaur, f. Abälard | — |
| | | Caplan, f. Kaplan | — | Chandieu, Anton von la | — |
| | | Cappel, Louis I. | 138 | Roche | — |
| | | Cappel, Jacques | — | Channing, Will. Ellery | 179 |
| | | Cappel, Louis II. | 142 | Chantal, f. Franz v. Sales | 180 |
| | | Caputiati | — | Charakter | — |
| | | Capuziner, f. Kapuziner | 145 | Charisma, f. Geistesgaben | 183 |
| | | Caraccioli, Galeazzo | — | Charlier, f. Serfon | — |
| | | Cardinale, f. Karbinale | — | Charron | — |
| | | Carey, William, f. Mis- | 150 | Chassibim, f. Israel | 184 |
| | | sionen, protestantische | — | Chatel, f. franzöf.-katho- | — |
| | | Carpzov | 152 | lische Kirche | — |
| | | Carranza, Bartolomé de | — | Chayaren, f. Cyrillus u. | — |
| | | Casas, Bartolomeo de | 152 | Methodius | — |
| | | las casas, f. Las casas | — | Chemnitz | — |
| | | Casellius, Johann | 151 | Cherbury, f. Deismus | 192 |
| | | Cassander, Georg | 155 | Cherubin, f. Engel | — |
| | | Casseler Religionsgespräch | 156 | Chile, Kirchl. Statistik | 193 |
| | | Cassianus | — | Chiliasmus | 194 |
| | | Cassiodorius, Magn. Au- | 158 | China, f. Missionen, pro- | 206 |
| | | relius Senator | 160 | testantische, katholische | — |
| | | Castello, Sebastian | — | Chiun, f. Saturn | — |
| | | | — | | — |

| | Seite | | Seite | | Seite |
|---|-------|---|-------|---|-------|
| Chivviten, f. Canaan | 206 | Coadjutor, f. Koadjutor | 291 | Confession, f. Augsburgische Confession | 340 |
| Chloßwig, f. Francken | — | Coccejus u. seine Schule | — | Congregation, f. Mönchtum | — |
| Chor, f. Baukunst, chriftl. | — | Cochläus, Johann | 296 | Congregationen der Cardinäle, f. Cardinäle | — |
| Choral, f. Kirchenmusik | — | Cölestin I. | 297 | Congregationalisten, f. Independenten | — |
| Chorgerichte | — | Cölestin II. | 298 | Cononiten, f. Johannes Philoponus | — |
| Chorenten, f. Messalianer | 210 | Cölestin III. | — | Conring, Hermann | 341 |
| Christma, f. Salböl | — | Cölestin IV. | 299 | Consalvi, Ercole Mar- chese E. | 344 |
| Christabend } f. Weich- Christbaum } nacht | — | Cölestin V. | — | Consensus Dresdensis, f. Kontorbienformel u. Philippisten | 345 |
| Christentums-gesellschaft | — | Cölestinerorden | — | Consensus pastorum Genev., f. Calvin | — |
| Chrikologie | 211 | Cölestius, f. Pelagius | — | Consensus Tigurinus, f. Bullinger, Calvin | — |
| Chrisophorus, d. Heilige, Märtyrer | 216 | Cölibat | — | Consilia evangelica | — |
| Chrisophorus, Papp | 217 | Cölicola, f. Himmelsan- beter | 303 | Consistentes, f. Bußgrabe | 348 |
| Chrisorden | — | Cölln, Daniel Gg. E. v. | — | Confiskationsverfassung, f. unter R. | — |
| Christo sacrum | 218 | Cönobiten, f. Mönchtum | 305 | Consolamentum, f. Ra- tharar | — |
| Chrodegang | — | Coleridge, Sam. Taylor | 429 | Constantin d. Große, f. unter R. | — |
| Chromit | 219 | Coligny, Kaspar von | 305 | Constantin, Papp, f. un- ter R. | — |
| Chrysologus | 224 | Collation, f. Benefizium | 313 | Constantinopel, f. unt. R. | — |
| Chrysostomus, Johannes | 225 | Collegia pietatis, f. Spe- ner, Pietismus | — | Constanz. Konzil, f. un- ter R. | — |
| Chyträus, David | 231 | Collegialkapitel, f. Kapitel | — | Constitutionen, apost., f. Apost. Konstitutionen | — |
| Ciborium | 232 | Collegialsystem, f. Kolle- gialsystem | — | Constitutionen, f. Kanones | — |
| Cilicium | — | Collegium germanicum, f. Collegia nationalia | — | Consubstantiatio, f. Abendmal | — |
| Circumcellionen, f. Dona- tisten | — | Collegia nationalia | — | Contarini, Kaspar | — |
| Circumstriptionsbulle, f. Kontorbate | — | Collegianten, f. Kollegian- ten | 319 | Contraremonstranten, f. Arminianer | 351 |
| Eiferzienser | — | Kollision der Pflichten, f. Kollision | — | Condoation, f. Anglika- nische Kirche | — |
| Civilehe, f. Eherecht | 236 | Kollyridianer, f. Kollyri- dianer | — | Convulsionsäre, f. Janse- nienus | — |
| Clara v. Assisi und die Clarissinen, f. Franz v. Assisi und die Fran- ziskaner | — | Colombia, Ver. Staaten v. | — | Cooperator, f. unter R. | — |
| Clarenbimische Konstitutio- nen, f. Bedet, Thomas | — | Columba, f. Kelt. Kirche | 320 | Copiaten, f. unter R. | — |
| Clarke | — | Columba, der Jüngere | — | Corbinian | — |
| Glaube, Johann | 239 | Comenius, Joh. Amos | 323 | Corboda | 352 |
| Glaubianus | 240 | Commende, f. Kommende | 325 | Corbus, Euricius | 354 |
| Glaubius, Apollinaris, f. Apollinaris, Claud. | 241 | Commodianus | — | Cornelius a Lapide | 356 |
| Glaubius (Matthias) | — | Commodus | 326 | Cornelius, Papp | — |
| Glaubius, röm. Kaiser | 242 | Common prayer- book, f. anglikanische Kirche | — | Corpus Catholicorum | — |
| Glaubius von Turin | 243 | Communicatio idioma- tum | — | Corpus doctrinae | 358 |
| Glémanges | 245 | Compactaten, f. Hussiten | 334 | Corpus Evangelicorum | 363 |
| Glemens von Rom | 248 | Competenten, f. Katechu- menen | — | Corpus juris canonici, f. canon. Rechtsbuch | 364 |
| Glemens II. | 257 | Complutenische Polyglotte, f. Polyglottenbibeln | — | Correctionsanstalten, geist- liche, f. Demeritenhäuser | — |
| Glemens III. | 258 | Compostella | — | Corrobi, Heinrich | — |
| Glemens IV. | — | Conclave, f. Pappwahl | — | Corvey | 365 |
| Glemens V. | 260 | Concomitantz, f. Trans- substantiation | — | Corvinus, Antonius | 370 |
| Glemens VI. | 261 | Concordanz, f. Kontordanz | — | Cotelerius, Joh. Baptist | 372 |
| Glemens VII., Gegenpapp Urbanus VI., f. diesen | 262 | Concordate und Circum- scriptionsbulle, f. u. R. | — | Court, Anton | 373 |
| Glemens VIII. | 263 | Concordienformel, f. u. R. | — | Covenant | 379 |
| Glemens IX. | 264 | Concubinat, f. unter R. | — | Cramer, Joh. Andreas | 381 |
| Glemens X. | — | Concursus divinus | — | | — |
| Glemens XI. | — | Confessionen, f. d. betr. Artikel u. den Artikel symbolische Bücher | 340 | | — |
| Glemens XII. | 265 | Confessionenwechsel, f. u. R. | — | | — |
| Glemens XIII. | 266 | Confirmation, f. unter R. | — | | — |
| Glemens XIV. | 267 | Conformisten, f. Noncon- formisten | — | | — |
| Glemens, Titus Flavius | 269 | Confutation d. augeburg. | — | | — |
| Glementinen | 277 | | — | | — |
| Glericus, Johann | 286 | | — | | — |
| Gletus | 287 | | — | | — |
| Glinici | — | | — | | — |
| Glugny | — | | — | | — |

| | Seite | | Seite | | Seite |
|---|-------|--|-------|---|-------|
| Erasmus, Erzbischof von Canterbury | 792 | Dannhauer, Konrad | 481 | Diaspora | 590 |
| Grato von Crafftheim | 383 | Danovius, Ernst Jakob | 483 | Diatessaron, f. Lathan | — |
| Creantismus, f. Seele | 385 | Dante Alighieri | 485 | Dibymus | — |
| Erebner, Karl August | — | Danz, Johann Andreas | 495 | Dibymus, Gabriel | 591 |
| Etell, f. Krell | 387 | Danz, Joh. Fr. Leberecht | 497 | Diebstahl, b. d. Hebräern | — |
| Erespin, Johann | — | Darius | 499 | Diepenbrod | 593 |
| Crocus, Johann | — | Datarius, f. Kurie, röm. | 501 | Dios iras, f. Thomas v. Celano | 596 |
| Crucifix, f. Kreuzfix | 389 | Daub, Karl | — | Dietrich von Apsolba | — |
| Cruciger, Kaspar | — | Daut, Joh. Maximilian | 512 | Dietrich von Mem | — |
| Crusius, Chr. August | 390 | David | — | Dietrich, Veit | 597 |
| Cudbert ob. Cuthberht | 391 | David von Dinant | 523 | Dieu, de, Louis | 600 |
| Cudworth | 392 | Debora | 525 | Dignität | — |
| Cudbeer, f. keltische Kirche | 394 | Decius | 527 | Diller, Joh. Michael | 601 |
| Cultus, der Christliche, f. Gottesdienst | — | Decius, Nikolaus | 528 | Vimiforiatien | 603 |
| Cummean | — | Decretalen u. Decretalen-sammlungen, f. Kanonen- und Decretalen-sammlungen | — | Dimoeriten | — |
| Cunibert, Bischof v. Köln | 395 | Decretum Gratiani, f. Kanonen- und Dekretalen-sammlungen | — | Dinge, die letzten, f. Eschatologie | — |
| Cunningham, William | 801 | Defensor matrimonii | 529 | Dinter, Gustav Friedrich | — |
| Curatus | 395 | Definitoren geistl. Orden | — | Djosef, f. Bistum | 605 |
| Cureus, Joachim | 396 | Degradation, f. Gerichtsbarkeit, geistliche | — | Diocletianus | — |
| Curie, f. Kurie | — | Dei gratia | — | Dioborus | 608 |
| Curio, Coel. Secundus | — | Deismus | — | Diognet | 611 |
| Curtius, Valentin | 400 | Dekalog | 535 | Dionysius v. Alexandrien | 615 |
| Cusanus | 402 | Deklan | 537 | Dionysius Areopagita | 616 |
| Cyclus, f. Zeitrechnung, Christliche | 406 | Delegirte Gerichtsbarkeit, f. Gerichtsbarkeit, geistliche | 538 | Dionysius, b. Karthäuser | 626 |
| Cynewulf | — | Demeritenhäuser | — | Dioskur, f. Eutyphanismus | 627 |
| Cyprian, Ernst Salomon | 407 | Demetrius, Bischof von Alexandrien, f. Origenes | — | Dionysius, der Kleine | — |
| Cyprianus, Th. Cäcilius | 409 | Demut | — | Dionysius von Korinth | — |
| Cyran, St., f. Janfenismus | 415 | Dend, Hans, b. Widerläufer | 540 | Dionysius, Bisch. v. Rom | — |
| Cyriacus | — | Denunciatio evangelica, f. Gerichtsbarkeit, geistliche | 542 | Dippel | 628 |
| Cyrillus von Jerusalem | 416 | Deputaten | 543 | Diptychen | 630 |
| Cyrillus von Alexandrien | 418 | Dereser, Thadd. Anton | — | Difibod, f. Hildegard | 631 |
| Cyrillus und Methodius | 419 | Desservant ob. Succursalparrer, f. Kaplan | — | Disciplina Arcani, f. Arkan-Disziplin | — |
| Cyrillus Lucaris, f. Lucaris | 424 | Deusdedit | — | Discretionsjar | — |
| Cyrus | — | Deuterokanonisch, f. Kanon, biblischer | — | Dispensation | — |
| Czengerische Confession, f. ungar. Konfessionen | 429 | Deuteronomium, f. Pentateuch | — | Doctor theologiae, f. Grabe, theologische | 634 |
| D. | | | | | |
| Dach, Simon, und die Königsb. Dichterschule | 432 | Deutsche Bibelübersetzungen | — | Doktrinarier | — |
| D'Achery | 439 | Deutsche Konfodate, f. Konfodate | 561 | Dobanin | — |
| Da Costa | — | Deutschkatholizismus | 562 | Dobdridge, Philipp | — |
| Dämonische | 440 | Deutschmann, Joh. | 566 | Dobwell, Heinrich | 636 |
| Dänemark | 455 | Deutschorben | — | Döberlein | 638 |
| Dagon | 460 | Dévay, Matthias Biro | 572 | Doeg | 639 |
| Dalberg, Karl Theodor | 463 | Devolutionsrecht | 576 | Dogmatik | 640 |
| Dallaeus | 464 | De Wette, f. Wette, de | 578 | Dogmengeschichte | 656 |
| Dalmatica, f. Kleider, geistliche | 465 | Diaconicum | — | Doketen, f. Gnostis | 665 |
| Damasus, Päpste dieses Namens | — | Diatonen- und Diakonisenhäuser | 581 | Dolcino | — |
| Damianifinnen, f. Franz v. Assisi | — | Diatonissa | 589 | Domicellaren, f. Kanoniker | 666 |
| Damianus | — | | | Dominica, f. Sonntag | — |
| Dan, f. Israel | 468 | | | Dominicum | — |
| Danaeus, Lambert | — | | | Dominicus Horicatus, f. Damiani, Peter | — |
| Dante | 469 | | | Dominikus und die Dominikaner | — |
| Dan; Christian Adam | 479 | | | Domitian | 678 |
| | | | | Dompstift, f. Kapitel | — |
| | | | | Donati, f. Rdnchtum | — |
| | | | | Donatisten | — |
| | | | | Donnerlegion, f. M. Aurel | 678 |
| | | | | Donnerstag, grüner, f. Woche, große | — |
| | | | | Donus I. | — |
| | | | | Donus II. | — |

| | Seite | | Seite | | Seite |
|---|-------|---|-------|--|-------|
| Dorothea, die Kalender- heilige | 678 | Dreikönigsfest, f. Epipha- niasfest | 696 | Du Roulin, Peter | 729 |
| Dortrecht, Synode | 679 | Dresdener Konvent, f. Philippisten | — | Dungal | 733 |
| Dositheus | 683 | Drosse zu Bishering | — | Dunin, Martin von | — |
| Dotalgut der Kirche, f. Kirchengut | — | Drusen | 709 | Duns, Johannes Scotus | 735 |
| Dorologie | — | Drusus, Johannes | 720 | Dunstan, Erzbischof von Canterbury | 754 |
| Drabricius, Nicol. | 685 | Druthmar, Christian | 722 | Duperron, Jacques Davy | 758 |
| Drache zu Babel | 686 | Dubosc, Peter | 723 | Du Bin, Louis Elies | 759 |
| Drachme, f. Geld | 687 | Ducange, f. Dufresne | — | Du Pleffis-Mornay | — |
| Draconites, Johannes | 688 | Dubourg, Anna | — | Durand, Johann | 774 |
| Dräsele, Joh. Heinrich Bernhard | 689 | Duchoborzen, f. griechisch- russische Kirche | 726 | Durand v. St. Pourcain | 778 |
| Drei-Kapitelstreit | 694 | Dubith, Andreas | — | Dutoit, Jean Philippe | 784 |
| Dreieinigkeit, f. Trinität | 696 | Dubith, Andreas | — | Du Bergier, Johann de Gauranne | 789 |
| Dreieinigkeitsfest, f. Tri- nitätsfest | — | Du Fresne | 727 | Dwight, f. Edwards und seine Schule | 792 |
| | | Duguet, Jakob Joseph | 728 | | |
| | | Dulbung, f. Toleranz | 729 | | |

Zusätze und Berichtigungen.

Band I.

Seite 722 Zeile 3 von unten lies: מלך statt מלך.

Seite 723 Zeile 2 von unten lies: 27, 9 statt 29, 9.

Band II.

Seite 30 Zeile 8 von oben lies: 1868 statt 1869.

Seite 31 Zeile 1 von unten lies: karthagischer statt karthagischen.

Seite 37 Zeile 13 von unten lies: Winer statt Wiener.

Seite 38 Zeile 4 von oben lies: 1868 statt 1869.

Seite 66. Am Schlusse des Artikels Bahrdt ist beizufügen: Leyser, R. Fr. Bahrdt, der Zeitgenosse Pestalozzi, sein Verhältnis zum Philanthropinismus und zur neueren Pädagogik. 2. Aufl. Neustadt a. d. S. 1870.

Seite 117 zu Zeile 8 v. u. vgl. Weingarten in Briersers Ztschr. f. Kirchengeschichte I, 563.

Seite 490 Zeile 7 von oben lies: Mamertus statt Mamercus.

Zum Artikel Wittgänge vgl. Dr. S. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus. Hannover 1878.

Band III.

Seite 231 Nachtrag zum Artikel Chyträus: Ch. ward im Oktober 1544 zu Wittenberg immatriculirt (Alb. Acad. Witteb. p. 216: David Cochhaß Brettensis, Magister Tubingensis). Zum Doktor der Theologie ward er am 29. April 1561 in Moskau kreirt. Nach Oesterreich ward er im Spätherbst 1568, nach Steiermark 1573 berufen. An den Vorarbeiten für die Konfessionsformel war er seit 1574 theilhaftig.

Seite 242 Zeile 12 von unten lies: 1871 statt 1819.

To avoid fine, this book should be returned on
or before the date last stamped below

1-10-00

| | |
|--|--|
| | |
|--|--|

